



## De la verdad

Época II, año VII, número V Septiembre - Diciembre 2009.  
Moderador: Enrique Martínez.

### Introductio

Tras el estudio dedicado a la analogía, que permite la predicación a todo ente de conceptos según la mayor o menor participación del acto de ser, podemos abordar el tema de la verdad. Ésta, en efecto, puede predicarse de todo ente, pues así como es evidente que el ente es, así también lo es que "la verdad, universalmente considerada, existe" (S.Th. I q.2, a.1 ad 3). La verdad trascendental, que significa formalmente la entidad en cuanto adecuada a ser entendida, sigue, en el orden de nuestros conceptos, al concepto de ente, en el que se funda, pero ha de ser afirmada, a su vez, como fundante del conocimiento intelectual verdadero: la entidad de la cosa precede al concepto de verdad, pero el conocimiento es como un efecto de la verdad. La verdad en el entendimiento que juzga es "manifestativa y declarativa del ser" (De Ver. q.1, a.1 in c.). Seguimos de este modo en e-aquinas acercándonos al pensamiento de Santo Tomás a partir de las enseñanzas del recientemente fallecido Francisco Canals, uno de los más insignes tomistas

## LECTIO

### VERBA DOCTORIS

**Mario Caponnetto citó el 18 de Septiembre de 2009:**

*Santo Tomás de Aquino, Quaestiones Disputatae de Veritate, Cuestión 1, Artículo 1, corpus.*

“La verdad o lo verdadero pueden definirse de tres modos.

PRIMERO, según lo que precede a la razón de verdad y en lo que lo verdadero se funda; y así define Agustín en el Libro de los Soliloquios que «verdadero es lo que es»; y Avicena en el Libro XI de su Metafísica: «la verdad de cualquier cosa es una propiedad de su ser que le ha sido establecido»; y algunos lo definen así: «verdadero es la indivisión del ser y lo que es».

SEGUNDO, según aquello en lo que se cumple formalmente la razón de lo verdadero; y así dice Isaac que «la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto»; y Anselmo, en el libro Sobre la verdad, que «la verdad es la rectitud sólo perceptible por la mente». En efecto, esta rectitud se dice según una cierta adecuación; y el Filósofo, en el IV Libro de la Metafísica, afirma que «definimos lo verdadero cuando decimos el ser que es o el no ser que no es».

TERCERO, lo verdadero se define según el efecto consecuente; y así dice Hilario que «lo verdadero es el ser declarativo y manifestativo»; y Agustín, en el libro Sobre la verdadera religión: «la verdad es aquello por lo que se muestra lo que es»; y en el mismo libro: «la verdad es aquello según lo cual juzgamos de las cosas inferiores».

<http://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>

### COMMENTARIA

**Mario Caponnetto respondió el 18 de Septiembre de 2009:**

Estimados amigos:

Dando por supuesta la benévola venia del Señor Moderador, me animo a iniciar la lectio de este bimestre proponiendo el texto que arriba se transcribe.

Este texto resume y concluye toda la exposición del corpus del primer artículo de la primera cuestión de De Veritate. La pregunta que formula el Santo Doctor es esta: ¿Qué es la verdad? ¿Es la verdad en todo lo mismo que el ente?

La respuesta apunta a una triple distinción.

En primer lugar, la verdad es un trascendental del ente; por eso todo ente es verdadero por lo mismo que es ente: “Así como el bien se convierte con el ente, también la verdad”, leemos en Summa Theologiae I, q 16, a 3, corpus. En segundo término, la verdad y lo verdadero se dicen en relación con el alma que conoce. Pero en el alma hay una potencia apetitiva y otra cognoscitiva; y así como la conveniencia del ente con el apetito se dice bien, de igual modo la conveniencia del ente con el intelecto se dice verdad. Tal conveniencia o adecuación no es, propiamente, conocimiento sino causa del conocimiento. Por eso, en tercer lugar, a esta conformidad sigue, a modo de efecto, el conocimiento de la cosa: “Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus” [“Así, pues, la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, pero el conocimiento es un cierto efecto de la verdad”] (De veritate I, 1, corpus)].

Resulta clara, pues, la articulación que hace Santo Tomás entre la verdad ontológica, la relación del alma a la verdad de las cosas y el conocimiento como su efecto.

Detengámonos, sin embargo, en un aspecto muy importante: cuando Santo Tomás compara el bien y la verdad lo hace refiriéndose al alma que apetece y conoce; y agrega: “hoc autem est anima, quae

quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima” [“esta es el alma, la que es en cierto modo todas las cosas, como se dice en libro III Sobre el alma” (ibidem)]. Lo mismo afirma en el pasaje de la Summa que hemos citado: “Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum” [“Ahora bien, cada cosa es cognoscible en la misma medida en que tiene ser. Y por esto se dice en el libro III de De anima, que el alma es en cierto modo todas las cosas según el sentido y el intelecto” (S Th I, q 16, a 3, corpus)]. ¿Qué sentido tiene interponer la cita de Aristóteles, “anima est quodammodo omnia” en esta argumentación en la que el Santo Doctor se propone demostrar la convertibilidad del bien y de la verdad con el ente? ¿Qué sentido tiene la conexión de estas proposiciones, de un lado la verdad del ente y, del otro, que el alma, por el conocimiento sensible o intelectual, es en cierto modo todas las cosas?

Josef Pieper, en su obra “El descubrimiento de la realidad” (Madrid, 1974) ha llamado la atención sobre el hecho de esta conexión que califica, con justicia, como absolutamente original de Santo Tomás. Lo que Tomás busca, en los pasajes que hemos citado, es poner de manifiesto la totalidad de esa economía gracias a la cual el mundo se ordena al hombre y el hombre al mundo y el ser es cognoscible y el hombre es cognoscente. Las cosas son cognoscibles en tanto son verdaderas; pero en el caso del hombre ellas no permanecen simplemente reflejadas como solas especies en el alma, como representaciones formales. Por el contrario, se dirigen a una interioridad en la que son recibidas pero en la que, al mismo tiempo, producen una iluminación tal que en esa luz el alma se reconoce a sí misma como espíritu, esto es, toca (aún cuando no logre entenderlo plenamente) el núcleo más profundo de su ser. Y, todavía, añade Santo Tomás algo más fundante. En la misma Suma de Teología encontramos otro paso igualmente fascinante: “Anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit” [El alma del hombre es en cierto modo todas las cosas según el sentido y el intelecto; en lo que los seres dotados de conocimiento se aproximan a la semejanza de Dios, en quien todas las cosas preexisten, como dice Dionisio (S Th I, q 80, a 1, corpus)]. Ahora el alma no sólo se reconoce en su esencia como espíritu sino que, además, le es dado ver la última ratio, el fundamento último de su ser: la dichosa proximidad a la Divina Semejanza, su eminente dignidad de creatura que, hecha a imagen y semejanza de Dios, ocupa un lugar único en un Universo que es, también, una imagen de Dios. Es el lugar que la propia revelación ya nos ha comunicado desde el principio, en el Salmo 8, 5-7: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él; el ser humano para darle poder? Lo hiciste apenas inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad”. El conocimiento, como efecto de la verdad de las cosas y de su adecuación con el intelecto, nos conduce en la doctrina del Angélico del misterio del ser al corazón mismo de la antropología. Sería bueno cotejar esta doctrina de Pieper con la enseñanza del maestro Canals Vidal en cuya querida memoria ofrecemos estas disputas.

Saludos cordiales.

Mario

### **Enrique Martínez respondió el 18 de Septiembre de 2009:**

No sólo cuenta el Dr. Caponnetto con la venia de este Moderador, sino con su agradecimiento por iniciar la lectio así como con su gozo al verlo de nuevo en este foro. Estaba acabando de preparar el texto completo precisamente de Q.D. De veritate, q.1 a.1, cuando he visto la aportación del Dr. Caponnetto; he decidido, no obstante, publicar el texto completo del artículo según la traducción de fray Gabriel Ferrer (Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas* I, Filosofía 1, BAC, Madrid, 2001), como complemento del introducido por el Dr. Caponnetto. Agradezco la colaboración de la Sra. Leticia Canals en la preparación del texto. Un saludo cordial a todos, animando a profundizar en el concepto de verdad.

### **Hug Banyeres Baltasa respondió el 21 de Septiembre de 2009:**

Estimados amigos: Al filo del escrito del Dr. Caponnetto, de sugerente magisterio como suele, y como un posible modesto complemento del mismo, me atrevo a mi propio commentarium, ceñido a los tres puntos de Santo Tomás que propone. Al ser la verdad una propiedad del ente que se identifica con él, y no siendo un género que tenga diferencias, no puede definirse. Por tanto Santo Tomás nos ofrece mediante descripción tres notas de la verdad para facilitar el acceso a su naturaleza; el mismo Doctor nos advierte que “naturaleza se llama a todo lo que puede captarse de alguna manera por el intelecto” en el cap. 1 del De ente et essentia. Por tanto Santo Tomás usa el término definición en sentido lato. La primera definición de verdad y verdadero es la del ser trascendental, que funda la verdad formal a que

llega el intelecto cuando conoce las esencias (I, 16, 2), y se distingue de ella. La verdad del ser trascendental es común a todos los seres, se advierte en las cosas, e implica la conveniencia de cualquier cosa con el intelecto, es objeto y medida de la verdad formal que funda, porque “las cosas son tanto más cognoscibles cuanto más tienen de ser” (I, 16,3). El ser trascendental se dice verdadero menos propiamente que el formal, y como causalmente, porque “el conocimiento es un cierto efecto de la verdad”, como cita el maestro Caponnetto. Por la verdad del ser se da la verdad del conocer. Dice Santo Tomás: “Puesto que lo verdadero reside en el entendimiento en cuanto éste se conforma con el objeto conocido, es necesario que la razón de verdadero se derive del entendimiento al objeto que conoce, para así llamar también verdadera a la cosa conocida por el orden que dice al entendimiento... por tanto la verdad está principalmente en el entendimiento y secundariamente en las cosas en cuanto se comparan con el entendimiento como con su principio” (I, 6,1). A esta verdad se la podría llamar verdad óntica. La verdad formal, que corresponde a la segunda definición, implica por su parte la conveniencia con tal intelecto determinado, cuando está adecuado a una cosa como es en sí, afirmando o negando ni más ni menos de lo que le conviene cuando alcanza un ser determinado, para lo que necesita recibir las imágenes que iluminará el entendimiento agente, imágenes que dependen del ser externo que afecta a los sentidos, de la “sanidad” de estos sentidos en su función, en especial la capacidad de la imaginativa y el adiestramiento de la cogitativa, y la capacidad de la potencia intelectual que juzga sobre la verdad y hace los inteligibles, es decir el entendimiento agente (De sp. Creaturis, 10 ad 8), cosas distintas en cada ser cognoscente, de acuerdo con lo que dice Cayetano en el III De anima, cap. 5, que “Sentir y entender no es otra cosa que cierto modo de ser”, y en consecuencia cierto modo de obrar. Adecuación significa acercamiento, que significa la comprensión de la imago impressa que puede alcanzar, en el conjunto de las notas, mayor o menor conformidad (ajuste a la forma) con el ser extramental, indiferente como tal a que sea conocido o no, pero que puede “tener más de ser”, y ser más cognoscible, pero en cuanto a sí, pero no en cuanto a nosotros, como Dios. La “creación” de la especie impressa implica la unión de alguna manera del la cosa y el intelecto, y ya se da la adecuación, aunque no se da todavía “lo entendido”. Lo consiguiente es “hacerse lo conocido” por el entendimiento posible, que produce en acto la imagen expresa. Esta verdad formal, que se podría llamar “ontológica”, subsume y es matriz de la verdad “lógica” a que se refiere la tercera definición, como se advierte en el texto, con la cita de Aristóteles en el SEGUNDO, y las de San Agustín en el TERCERO: “Definimos lo verdadero cuando decimos el ser que es y el ser que no es” y “la verdad es aquello que juzgamos...” Así pues, la verdad propiamente hablando no se encuentra sino en el juicio, con sus dos términos y sus suposiciones: el sujeto supone por la cosa, y el predicado supone lo que se conoce de esta cosa, de modo que la relación entre sujeto y predicado expresa la comparación de la cosa y “lo entendido”. Un cordial saludo Hug Banyeres

## VERBA DOCTORIS

**Enrique Martínez citó el 18 de Septiembre de 2009:**

*Tomás de Aquino. De veritate, q.1, a.1*

La cuestión a disputar es sobre la verdad. Búscase, primero, ¿qué es la verdad?

Parece que lo verdadero es totalmente lo mismo que el ser.

## ARGUMENTOS

1. Dice Agustín, en el libro de los *Soliloquios*, que *lo verdadero es lo que es*. Lo que es no es más que el ser. Luego lo verdadero significa exactamente lo mismo que el ser.
2. Uno que respondía decía que se identifican en los sujetos, pero son diferentes en la razón. — En contra, la razón de cada cosa es lo que se significa por su definición. Rechazadas las otras definiciones, Agustín toma como definición de verdadero «lo que es». Como lo verdadero y el ser convienen en lo que es, son, al parecer, lo mismo ante la razón.
3. Todas las cosas que difieren ante la razón, lo son de manera que una de ellas puede entenderse sin la otra. Dice Boecio, en el libro *De hebdomadibus*, que puede entenderse que Dios existe, si, por el entendimiento, se separa momentáneamente su bondad. De modo ninguno puede entenderse el ser, si se separa lo verdadero, que si se entiende es precisamente por ser verdadero. Luego lo verdadero y el ser no difieren en la razón.
4. Si lo verdadero no es lo mismo que el ser, es necesariamente disposición del ser. Pero no puede ser

disposición del ser, ya que es una disposición que no corrompe totalmente. Seguiríase, de otra suerte, que «es verdadero, luego no es ser», como se sigue «el hombre está muerto, luego no es hombre». De modo parejo, no es disposición diminutiva. De otra manera, no se seguiría «es verdadero, luego es ser», como no se sigue «es blanco de dientes, luego es blanco». Tampoco, de modo parejo, disposición contractiva o especificativa, porque así no sería convertible con el ente. Luego lo verdadero y el ser son completamente lo mismo.

5. Son lo mismo las cosas cuya disposición es una sola. La misma es la disposición de lo verdadero y del ser; luego son lo mismo. Dícese, en efecto, en *Metafísica II: La disposición de la cosa en el ser, es como su disposición en la verdad*. Luego lo verdadero y el ser son completamente lo mismo.

6. Todas las cosas que no son lo mismo, difieren de algún modo. Y de ningún modo difieren lo verdadero y el ser. No difieren en la esencia, pues por su esencia es verdadero todo ser. Ni difieren en algunas diferencias, que convendrían necesariamente en un género común. Luego son completamente lo mismo.

7. Si no son completamente lo mismo, es necesario que lo verdadero añada algo al ser. Nada añade al ser lo verdadero, aunque se alarga allende el ser, como es patente por el Filósofo, en *Metafísica IV*. Dice allí que definimos lo verdadero, cuando «decimos que es lo que es y que no es lo que no es». Lo verdadero incluye el ser y el no ser. Luego nada añade al ser lo verdadero y lo verdadero es, según eso, lo mismo que el ser.

## **MAS EN CONTRA**

1. «Tautología es la repetición inútil de lo mismo». Si lo verdadero fuere lo mismo que el ser, daríase tautología, cuando se dijera ser verdadero. Y esto es falso, Luego no son lo mismo.

2. El ser y el bien se predicán mutuamente, mientras que lo verdadero y el bien no se predicán mutuamente. Algo es verdadero y no es bien, como, por ejemplo, que alguien fornique. Luego tampoco lo verdadero y el ser se predicán mutuamente, no son lo mismo.

3. Según Boecio, en el libro *De hebdomadibus: son diversos el ser y lo que es* en todas las creaturas. Y lo verdadero significa el ser de la cosa. Luego lo verdadero es diverso de lo que en las creaturas se da. Y lo que es se identifica con el ser. Luego en las creaturas, lo verdadero es diverso del ser.

4. Es necesariamente diverso todo lo que existe a modo de anterior y posterior. De esa guisa son lo verdadero y el ser. Dícese en el libro *De causis: el ser es la primera de las cosas creadas*. Y dice el Comentarista, en el mismo libro, que todas las otras cosas se dicen por la información del ser, es decir, son posteriores al ser. Luego son diversos lo verdadero y el ser.

5. Las cosas que, en común, se dicen de la causa y de los causados, son más uno en la causa que en los causados. Y, de especial manera, más en Dios que en las creaturas. Estos cuatro, el ser, el uno, lo verdadero y el bien, se apropian en Dios: el ser pertenece a la esencia; el uno a la persona del Padre; lo verdadero a la persona del Hijo; el bien a la persona del Espíritu Santo. Ahora bien, las personas divinas se distinguen en la realidad y no sólo en la razón, por lo cual no se predicán recíprocamente.

Por tanto, con mucha más razón, estas cuatro cosas deben distinguirse en las creaturas por algo más que por la razón.

## **RESPUESTA.**

Ha de decirse que, así como en las demostraciones, ha de hacerse una reducción a ciertos principios de suyo conocidos del entendimiento, del mismo modo al investigar que es cada cosa. De otra suerte, iríase, en ambos casos, hasta el infinito y se haría imposible toda ciencia y conocimiento de las cosas. El ser es lo primero que el entendimiento concibe como lo más conocido y en lo que resuelve todas las concepciones, dice Avicena al principio de su *Metafísica*. Por ello, es preciso que todos los otros conceptos del entendimiento se formen como adición al ser. Y nada extraño puede añadirse al ser, al modo como la diferencia se añade al género o el accidente al sujeto, pues toda naturaleza es esencialmente ser. Con esto prueba el Filósofo, en *Metafísica III*, que el ser no puede ser género.

Dícese, en conformidad con esto, que algunas cosas se añaden al ser en cuanto expresan un modo del mismo ser que no se expresa con el mismo nombre de ser. Y de dos modos acaece ello. De un primer modo, cuando el modo expresado es un modo especial del ser. Son diversos los grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser. En conformidad con estos modos, se asignan los diversos géneros a las cosas. Así, la



sustancia no añade al ser diferencia alguna que designe cierta naturaleza añadida al ser. Exprésase con el nombre sustancia cierto modo especial de ser. Es el ser subsistente. De esa guisa acaece también en los otros géneros.

De un segundo modo, cuando el modo expresado es el modo general que sigue a todo ser. Doble puede ser este modo: un primer modo, que sigue a todo ser en sí; y otro, que se dice de un ser con respecto a otro. El primer modo acaece de dos maneras: según que con el ser se exprese algo afirmativa o negativamente. Dicho afirmativa y absolutamente, nada existe que pueda aplicarse a todo ser, si no es su esencia, según la cual se dice que es. Impónese así el nombre de «cosa», que difiere del «ser», según Avicena, al principio de la *Metafísica*, en que el «ser» se toma del acto de ser, y el nombre «cosa» expresa la quiddidad o esencia del ser. Por otra parte, la negación que se deriva absolutamente de todo ser es la indivisión, expresada con el nombre «uno». El uno no es más que el ser indiviso.

Si el modo del ser se toma del segundo modo, es a saber, según el orden de uno a otro, puede ser, a su vez, de dos modos. De un primer modo, según la división de uno por otro. Lo expresa el nombre «algo». Dícese algo como otra esencia. Como el ser se dice uno en cuanto que en sí es indiviso, así se dice algo en cuanto que es separado de otros. De un segundo modo, según la coincidencia de uno con otro. Sólo puede darse esto, si, por naturaleza, algo conviene a todo ser. Es el caso del alma, que, *en cierta manera, es todas las cosas*, dícese en *De anima III*. Por otra parte, se dan en el alma la potencia cognoscitiva y la apetitiva. El nombre «bien» expresa la conveniencia del ser al apetito. Dícese, al principio de los *Éticos*: *el bien es lo que todas las cosas apetecen*. El nombre de «verdadero» expresa la conveniencia del ser al entendimiento.

Pues bien, todo conocimiento se cumple por la asimilación del cognoscente a la cosa conocida. Dicha asimilación es la causa del conocimiento, como la vista conoce el color por acomodarse a la especie del color. La primera comparación del ser con el entendimiento consiste en que el ser se corresponde con el entendimiento. Esta correspondencia se llama adecuación del entendimiento y de la cosa. En esto consiste formalmente la razón de verdadero. Y esto es lo que lo verdadero añade al ser: la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento, de la que se sigue el conocimiento de la cosa, como se dijo. De este modo, la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, y el conocimiento es un cierto efecto de la verdad.

Según esto, la verdad o lo verdadero puede definirse de tres modos. De un modo, según aquello que precede a la razón de la verdad. En ello se funda lo verdadero. Así lo define Agustín en el libro de los *Soliloquios*: *Lo verdadero es lo que es*. Y Avicena, en su *Metafísica*: *La verdad de cada cosa es la propiedad de su ser que se le ha asignado*. Y otros lo definen así: *Lo verdadero es la indivisión del existir y de lo que es*. Defínese, de otro modo, según aquello en lo que consiste formalmente la razón de lo verdadero. Dice, así, Isaac que *la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento*. Y Anselmo, en el libro *De veritate*: *La verdad es la sola rectitud perceptible por la mente* (esta rectitud expresa cierta adecuación). El Filósofo, por su parte, dice, *Metafísica IV*, que los que definimos lo verdadero decimos que es *cuando se dice que es lo que es y no es lo que no es*. Un tercer modo de definición de lo verdadero es por el efecto seguido. Y así dice Hilario: *Lo verdadero es lo declarativo y manifestativo del ser*. Y Agustín, en el libro *De vera religione*: *La verdad es aquello por lo que se muestra lo que es*. Y en el mismo libro: *La verdad es aquello por cuya conformidad juzgamos de las cosas inferiores*.

## RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS.

1. A lo primero ha de decirse que aquella definición de Agustín se refiere a la verdad según el fundamento que tiene en la cosa y no según lo que completa la razón de verdadero en la adecuación de la cosa al entendimiento. O quizá ha de decirse que, cuando se dice verdadero lo que es, el «es» no significa allí el acto de ser, sino que es el fruto del entendimiento que compone; es, a saber, en cuanto significa la afirmación de la proposición. Este es su sentido: lo verdadero es lo que es, a saber, cuando se dice que es algo que es. Redúcese, por tanto, la definición de Agustín a lo mismo que la definición del Filósofo antes aducida.

2. A lo segundo. Por lo dicho es patente la solución.

3. A lo tercero ha de decirse que puede tomarse de dos modos que algo se entiende sin otro. De un modo que algo se entiende sin que se entienda el otro. En este caso, las cosas que difieren por la razón son de manera que una se entiende sin la otra. De otro modo, puede tomarse que algo se entiende sin otro que no existe. En este caso, el ser no puede entenderse sin lo verdadero, porque el ser no puede entenderse sin que concuerde o se adecue al entendimiento. No es, por ello, forzoso que quien entiende la razón del ser, entienda la razón de lo verdadero, como tampoco que quien entiende el ser, entienda el entendimiento agente, si bien nada puede entenderse sin el entendimiento agente.

4. A lo cuarto ha de decirse que lo verdadero no es una disposición del ser como si le añadiera alguna naturaleza o como si expresara algún modo especial del ser, sino algo que se da generalmente en todo ser, pero que no se expresa con el solo nombre ser. No es, por tanto, necesario que sea disposición corruptiva, diminutiva, o contractiva a una parte.

5. A lo quinto ha de decirse que allí no se toma la disposición en cuanto que está en el género de la cualidad, sino en cuanto que conlleva cierto orden. Del hecho de que las cosas que son causa de que otras sean, son seres en grado sumo y las que son causa de la verdad son verdaderas en grado sumo, el Filósofo concluye que es el mismo el orden de una cosa en el ser y en la verdad. Y, así, acaece que lo que es ser en grado sumo, en grado sumo es verdadero. Pero no porque el ser y lo verdadero sean lo mismo en la razón, sino porque, en la medida en que algo tiene entidad, en la misma medida le es natural el adecuarse al entendimiento. Así queda patente que la razón de verdadero sigue a la razón de ser.

6. A lo sexto ha de decirse que lo verdadero y el ser difieren por la razón en el sentido de que algo que está en la razón de lo verdadero no está en la razón del ser, pero no en el sentido de que algo que está en la razón del ser no esté en la razón de lo verdadero. No difieren, por tanto, en su esencia, ni entre sí se distinguen por diferencias opuestas.

7. A lo séptimo ha de decirse que lo verdadero no se extiende a algo más que el ser. Tomado de cierta manera, el ser se dice del no ser, en la medida en que el no ser es aprehendido por el entendimiento. Dícense, en cierto modo, entes la negación y la privación del ente, como escribe el Filósofo en *Metafísica* IV. Dice, asimismo, Avicena, al principio de su *Metafísica*, que la enunciación solo puede formularse del ser, porque se requiere que el entendimiento aprehenda aquello de lo que se formula la proposición. Por donde es patente que todo lo verdadero es, en cierto modo, ser.

#### **RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS EN CONTRA.**

1. A lo primero de lo que en contra se objeta, ha de decirse que no es tautología decir «ente verdadero». Exprésase con el nombre verdadero algo que no se expresa con el nombre ente, pero no porque difieran realmente.

2. A lo segundo ha de decirse que, aunque es malo el fornicar, en cuanto que tiene entidad, puede, por naturaleza, conformarse al entendimiento y tener una entidad verdadera. Es así patente que lo verdadero no excede al ente ni por él es excedido.

3. A lo tercero ha de responderse que, cuando se dice «son diversos el ser y lo que es», el acto de ser se distingue de aquello a lo que conviene aquel acto. Pero sucede que el nombre de ente se toma del acto de ser y no de aquello a lo que el acto de ser conviene. Luego no es procedente la razón.

4. A lo cuarto ha de decirse que lo verdadero es posterior al ente en el sentido dicho de que la razón de verdadero difiere de la razón de ente.

5. A lo quinto ha de decirse que aquella razón falla en tres puntos. Primero, porque, aunque las personas divinas se distinguen en la realidad, lo que se apropia a las personas difiere sólo en la razón y no en la realidad. Segundo, porque, aunque las personas se distinguen realmente una de otra, no se distinguen realmente por la esencia. Por ello, tampoco la verdad, la cual se apropia a la persona del Hijo, se distingue del ser, que es cosa de la esencia. Tercero, aunque el ente, el uno, lo verdadero y lo bueno están más unidos en Dios que en las cosas creadas, no es necesario que también se distinguan en las creaturas, por distinguirse en Dios. Acaece en aquellas cosas que no son por naturaleza una sola cosa realmente, como la sabiduría y la potencia, que, siendo una sola cosa en Dios, se distinguen realmente en las creaturas; sin embargo, el ente, el uno, lo verdadero y el bien son realmente una sola cosa por naturaleza. Por tanto, son realmente una sola cosa donde dan, aunque sea más perfecta la unidad con que se dan en Dios, que la que se da en las creaturas.

<http://www.corpusthomicum.org/qdv01.html#51557>

## DISPUTATIO

### QUAESTIO

**Mario Caponnetto escribió el 13 de Noviembre de 2009:**

Enseña Santo Tomás, en SUMMA THEOLOGIAE I, q 16, a 1, corpus:

“La verdad está principalmente en el intelecto; en cambio, en las cosas, está secundariamente según que se comparan al intelecto como a un principio” [“Veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium”].

Como lo ha recordado el Maestro Canals Vidal, Heidegger, en "Ser y tiempo", sostiene que esta afirmación del Aquinate representa “el concepto tradicional de verdad” que implica un desplazamiento del lugar de la verdad, entendida originariamente como patencia del ser, para situarla en el entendimiento, como constituyendo la rectitud de la mirada intelectual, con lo que se obraría la escisión entre ser y pensar, otro paso en el “olvido del ser”, tema central de la crítica heideggeriana (Cf. F. Canals Vidal, “Sobre la esencia del conocimiento”, Barcelona, 1987, página 543).

Por tanto, se pregunta: ¿representa, realmente, la afirmación tomista pre citada una escisión entre ser y pensar y se inscribe en el “olvido del ser”?

### RESPONSIONES

**Enrique Martínez respondió el 16 de Noviembre de 2009:**

Como bien plantea el Dr. Caponnetto en la pregunta formulada, Heidegger interpreta el “concepto tradicional de verdad”, hegemónico en la metafísica occidental y con Santo Tomás de Aquino como figura representativa, como una ruptura con el concepto original. Basa esta ruptura en el paso de la comprensión de la verdad como desvelamiento del ser a la comprensión de la verdad como la rectitud del entendimiento que juzga y divide, la adecuación entre el entendimiento y la cosa. Y lo hace refiriéndose a un texto del Aquinate en *De Veritate* q.1, a.1; dice Heidegger: “Aristóteles dice: las ‘vicencias’ del alma (las ‘representaciones’) son adecuaciones a las cosas. Esta frase, que no está dicha en manera alguna como una definición expresa de la esencia de la verdad, fue ocasión concomitante de que se desarrollara la definición posterior de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*” (*Ser y Tiempo* 44, a). Y añade que esta definición la recoge Santo Tomás de Issac Israeli.

Sin embargo, es de resaltar que el texto del Aquinate al que alude Heidegger no dice “*adaequatio intellectus et rei*”, sino que usa el orden inverso: “*et sic dicit Isaac, quod veritas est adaequatio rei et intellectus*” (Ver 1,1). Esto ya es significativo. Pero lo más importante es que Santo Tomás distingue claramente tres acepciones de verdadero, de las cuales la fundante según el orden del ser es ésta: “**Es el ser de la cosa, y no su verdad, la que causa la verdad en el entendimiento**” (*esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*) (S.Th. I, q.16, a.1 ad 3). Es lo que decía Jaime Balmes al inicio de *El Criterio*: “El pensar bien consiste: o en conocer la verdad, o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. **La verdad es la realidad de las cosas**. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte, caemos en el error” (*El Criterio*, cap.1, 1).

Así pues, no es adecuado decir que en Santo Tomás de Aquino haya el desplazamiento del que habla Heidegger. Aunque conviene ver de qué modo la verdad del entendimiento se funda en el ser de la cosa, y no en su verdad. Lo que dejo a la discusión.

Aprovecho la ocasión, no obstante, para agradecer la paciencia de los foristas de e-aquinas, pues la moderación de la discusión de este tema se ha visto obstaculizada por diversas circunstancias; la principal, imputable al moderador, por lo que me disculpo. No obstante, animo a responder la interpelación del Dr. Caponnetto y seguir en el estudio de la cuestión de Santo Tomás acerca de la verdad.



Un saludo cordial,  
Enrique Martínez

### **Carlos Dufour respondió el 17 de Noviembre de 2009:**

Saludos muniquestes a todos los foristas!

Lamentablemente pudiera ser que nos enfrentáramos a un *clarius per obscurius*. Lo que Heidegger llamara "Seinsvergessenheit" (aunque no explícitamente así en *Sein und Zeit*, creo yo) abarca una serie de cuestiones altamente inconexas.

Heidegger era un hombre tan ocurrente que se volvía incapaz de sacrificar una sola ocurrencia a favor de la claridad de un texto. Éste es uno de los motivos de lo abstruso de su obra. Otro es que la redacción de *Sein und Zeit* fuera urgidas por razones externas: la impaciencia de Husserl cuando los profesores eran dioses y la necesidad de componer cuanto antes una publicación con materiales heteróclitos para obtener la tranquilidad de una cátedra.

Así que *Seinsvergessenheit* fue la etiqueta para rotular toda Filosofía con la que Heidegger discrepaba. La cuestión viene entonces a significar, si la definición que aparece en Tomás merece el etiqueteo de Heidegger.

Un filósofo debería agregar que la doctrina de la analogía, afectando la teoría del significado, debe notarse en la teoría de la verdad, porque significado y verdad son conceptos muy emparentados. P. ej, definiendo la verdad de una sentencia debemos recurrir a otra del mismo significado, como cuando se dice que "Es schneit" es verdadera si y sólo si nieva. Hasta donde yo sé no se ha aplicado la doctrina de la analogía a la teoría de la verdad.

Un tomista tradicional debiera decir que las proposiciones son verdaderas en sentido primario, mientras que las cosas y los hechos son verdaderos en el sentido traslaticio en que se dice que la medicina es sana, porque la causa.

Así la verdad lógica sería verdad sin más o primer analogado; las cosas y los hechos son verdaderos (con verdad trascendental) sólo porque causan la verdad lógica, o pueden causarla. Pero aquí acecha para los exquisitos un gran problema que fue descubierto por Lemmon y que ya charlaremos si alguien se interesa. En pocas palabras: si caracterizamos la verdad ontológica por la cognoscibilidad del ente parece que de hecho todo sujeto sería omnisciente! Si todo objeto es cognoscible todo sujeto es omnisciente. Llamativo, pero dicen que con esas cosas comienza el filosofar.

Poniendo entre paréntesis ese resultado tampoco satisface determinar la verdad ontológica por una "patencia del ser", "desocultamiento" etc. El concepto de verdad lógica es absoluto y macizo, pero el concepto de "ser patente" es relativo y gradual de una manera muy molesta. Que los guerreros griegos estaban dentro del Caballo de Troya era patente para ellos mismos, semipatente para Agamenón, y para los troyanos NO era en modo alguno patente. Desocultamiento siempre es relativo a un sujeto, en una manera que no es útil para determinar la llamada "verdad lógica".

Como el concepto de "patencia" tiene esos bemoles no parece que pueda ocupar el lugar primario en la determinación del concepto de verdad. Es como el capricho de los intuicionistas de caracterizar la verdad matemática por la demostrabilidad efectiva. En general la verdad es una forma de adecuación o correspondencia. Si Heidegger le pega a esta posición clásica la etiqueta del olvido del Ser, allá él.

### **Hug Banyeres Baltasa respondió el 1 de Diciembre de 2009:**

Estimados foristas: A la importante pregunta que formula el Dr. Caponnetto, si se ordena el corpus de la Quaestio con su orden lógico interno, queda más claro que no sólo no se advierte en Santo Tomás ningún resquicio de olvido del ser, sino que más bien es una inmersión en el ser desde la triple perspectiva del ser, y sus convertibles, la verdad y la bondad. Creo que Santo Tomás dice así, muy esquemáticamente: La primera verdad está principalmente en el intelecto, porque el objeto del intelecto está en el intelecto, y la verdad es el objeto del intelecto. Se ve que la verdad es el objeto del intelecto por la diferencia entre intelecto y apetito, pues el intelecto conoce según que lo conocido está en el cognoscente y el apetito se da según que el apetente se inclina a lo apetecido, por tanto el objeto del apetito, que es el bien, está en las cosas, y el objeto del intelecto en el propio intelecto, porque igual que "bien" nombra aquello a que tiende el apetito, "verdad" nombra aquello a que tiende el intelecto. Por tanto la verdad está en las cosas secundariamente, lo que se prueba por la diferencia entre bien y verdad, pues mientras el bien está en las cosas principalmente por su ordenación al apetito y por ello se llaman buenas, el apetito se llama bueno secundariamente porque lo es del bien de las cosas. Por su parte lo verdadero está principalmente en el intelecto, y en la cosa por orden al intelecto, por tanto la verdad está en la cosa secundariamente. Por tanto las cosas se dicen verdaderas sólo por relación al

entendimiento del que dependen. Entonces hay dos relaciones, per se y per accidens. Per se cualquier cosa tiene relación con el entendimiento de quien depende y per accidens por relación a un entendimiento del que no depende, sino que sólo es conocida por él; el ser de mi casa depende per se del arquitecto, y per accidens de mi. Por tanto, las cosas se refieren per se al intelecto del que dependen, y per accidens al intelecto que sólo las conoce. El juicio sobre una cosa no se ha de hacer según lo que le conviene per accidens, sino según lo que le conviene per se. Y una cosa, per se dice relación al intelecto del que depende y per accidens al intelecto del que no depende. De lo cual se sigue a modo de corolarios: Las cosas artificiales se dicen verdaderas en orden al intelecto del artífice; una casa es verdadera en cuanto tiene semejanza con la forma que está en la mente del artífice. Una proposición se dice verdadera en tanto es signo de un intelecto verdadero. (O bien de un discernimiento de lo verdadero: intellectus veri admite este sentido). Las cosas se dicen verdaderas por relación al intelecto divino del que dependen. Una piedra verdadera es la que tiene su naturaleza según la ha preconcebido el intelecto divino. Y como la verdad está principalmente en el intelecto y secundariamente en las cosas, de ahí que se hayan dado muchas definiciones de ella, según que se considere en el intelecto o en las cosas. En cuanto está en el intelecto san Agustín pone dos definiciones. “La verdad es por la que se muestra lo que es”; “la verdad es manifestativa o declarativa del ser”. En cuanto está en las cosas por el orden al intelecto: San Agustín: “La verdad es la más alta semejanza del principio, que es sin ninguna desemejanza”. La segunda de san Anselmo, que dice que es “la rectitud sólo perceptible por la mente”, acorde, pues, con el principio. La de Avicena: “La verdad de cada cosa es la su propiedad de ser lo que se le ha establecido”. Y la definición general de verdad por la que se dice que es la adecuación de una cosa al intelecto, puede aplicarse tanto a la verdad que está en la cosa, como la que está en el intelecto. Por otro lado podemos volver al tema de la analogía. Si Dios nos ha hecho análogos a Él, y Él es el intelecto de quien dependen todas las cosas, donde la verdad reside como supremo artífice, entonces la verdad de las criaturas corresponde más al intelecto cognoscente de ellas, según su medida, tanto de la verdad de las cosas como de esta dependencia. Y tal vez esta observación apunte a cierta unidad del ser en cuanto conocido, por lo que la escisión no tendría cabida en cuanto al intelecto. Por otro lado, nuestro apetito de las cosas tiene que ser regulado por la prudencia, que es signo de la rectitud del apetito. En lo que depende de la verdad del ser, depende de los primeros principios, que están como inscritos como primeras verdades en el intelecto, de las que depende tanto el raciocinio especulativo como el práctico. Y tal vez esta observación apunte a la unidad del ser en cuanto apetecido, y la escisión no ha de tener cabida en el orden práctico. Nuestro escindido mundo... Un cordial saludo. Hug

#### **Aide Hidalgo respondió el 6 de Diciembre de 2009:**

Hoy de nuevo una especie de alegría, cobra vida.

De la verdad “Dios reúne todo ser viviente y los llevó ante el hombre para ver como los llamaba” (Gen 2, 19). Y todo el ajeteo que se da sobre tierra -cosas verdaderas-, especies que no puede contar ni numerar desfilaron delante de los sentidos del hombre. Y el hombre, la criatura inteligente y libre” (SCG II. cp. a 3), en una disposición profunda a la felicidad total con su Creador “puso nombre a todos” (Gen 2, 20). Hay, en esta página del Génesis la imagen más sublime de la grandeza del hombre: la visión de “lo más perfecto que hay en toda la naturaleza (ST I, 29, 3); o como dice también Santo Tomás: “lo más digno de toda la naturaleza” (De Potencia, I, q. 9, a. 3.); lo que posee “más” ser, y, por lo mismo, lo más unitario, lo más verdadero, y lo más bello frente a las piedras, plantas o animales. Su alma amplia y extensa está ordenada a “llegar al sumo grado de conocimiento: Dios” (SCG I, IV). “En cierto modo el alma lo es todo” (q.7 a.1 y 2). Así, pues, todo “nombre que el hombre le diera” (Gen 2, 19), pasa a ser común a todos los seres. Pues, “implica la conveniencia de la verdad que está ante los sentidos del hombre, de las cosas –en lo que existe, y la imagen que está en el entendimiento” (q. 16, a. 2). Es la verdad. La verdad de lo que existe, no la conocen de ninguna manera los sentidos, pues, aunque la vista tenga la imagen de lo visible, sin embargo, no conoce la adecuación existente entre lo visto y lo que aprehende de él. Esa coherencia solo es perceptible por la mente (q 16, a. 2) Esto lo escribí el 20 de octubre... tal vez muy tarde me atrevo a enviarlo. Les ruego me disculpen. aide.

#### **Hug Banyeres Baltasa respondió el 10 de Diciembre de 2009:**

Estimados foristas: La bella página de Aide Hidalgo merece atención en esta disputatio, en un punto: no es cierto que la verdad de lo que existe no la conozcan los sentidos de ninguna manera. La sensibilidad es el criterio receptor de la verdad real-sensible, plasmada por Dios con claridad absoluta

en el mundo fenoménico. Su alcance está objetivamente determinado por la apariencia, el fenomenismo de los seres, y subjetivamente por la intensidad y extensión aprehensiva de cada sentido. Las apariencias sensibles son sin duda manifestaciones de la naturaleza de los seres, y si bien no pueden considerarse una representación adecuada de ella, la intensidad y número de experiencias, nos dicen muchas e importantes cosas de esta naturaleza, y si no la conocemos del todo, tampoco es una incógnita. El valor crítico de la sensibilidad es de una certeza objetiva casi absoluta, como nos dice el convencimiento natural y espontáneo del hombre sobre la visión directa, y cuando queremos explicar este convencimiento espontáneo no puede contestarse sino que los objetos son su causa. Los datos sensibles prestan el material de hecho a la inteligencia para que funcione, deduciendo, induciendo, a la luz de los primeros principios. Y cada sentido tiene su modalidad, su orden independiente de fenómenos que los sentidos externos perciben sin intermedio. En el orden práctico usamos conceptos cuya comprensión no ha ido más allá del dato sensible. En el orden natural, un ejemplo sería el agua. Sabemos sus estados en relación con la temperatura, su abundancia, importancia, etc; y cuando nos dicen que es H<sub>2</sub>O, este conocimiento científico es más oscuro que el de los datos sensibles. En el orden artificial, un ejemplo podría ser la mesa. ¿Cómo la definiríamos? En el orden sobrenatural, un ejemplo podría ser el "fides ex auditu". Mi felicitación a Aide por su página, y un saludo a todos en Santo Tomás. Hug

#### **Javier Prieto Aceves respondió el 11 de Diciembre de 2009:**

Viene al caso, según creo el filósofo jesuita que regresó al Padre en 1984 de nombre Bernard Lonergan. Comenta el padre Víctor Manuel Pérez Valera en su libro Teoría del Derecho, Oxford, 2009 que habría que ver la metáfora de las tijeras en cuanto al conocimiento del ser que se comentan. Una de las hojas (y las dos cortan, se apoderan del ser en su verdad) se ve como la superior formal (la luz de las matemáticas que interpreta en la física, los resultados de sus experimentos y observaciones) En general en el método de Lonergan se trata de una estructura de operaciones. La otra hoja de las tijeras serían esos experimentos y observaciones (en la física como ciencia natural) En general, la otra hoja material es lo que ven los sentidos y la hoja superior formal de las tijeras del conocimiento sería el método empírico generalizado que Lonergan saca de la siguiente frase de Santo Tomás: "El alma se capta a sí misma por su entender, que es su acto propio, el cual demuestra a la perfección su poder y naturaleza" En ese método hay cuatro pasos para auto-apropiarse de lo que uno llega a conocer con evidencia: 1.- los datos de la experiencia para los que se exige: ¡Pon atención! 2.- las hipótesis: vienen de un chispazo interior o insight directo ante las preguntas que sobre lo que ven los sentidos uno se empeña en saber: ahí la consigna sería es "¡sé inteligente! 3.- En tercer lugar viene ya la verdad en el juicio como intelección, chispazo o insight reflejo. En este la consigna es ¡sé razonable! y 4 la Decisión que viene de una intelección producto de la reflexión e incluye deliberación, evaluación y decisión. En esta última el imperativo es: ¡Sé responsable y ama!. Les pido disculpas por lo apresurado de mi resumen y me hago cargo de mis propios errores posibles y probables, nacidos del entusiasmo por el tema y mi apresuramiento como mal filósofo y mal abogado... Saludos afectuosos: Javier Prieto Aceves, Tijuana, Baja California, México

#### **Javier Prieto Aceves respondió el 12 de Diciembre de 2009:**

En el entender no hay olvido del ser. Cuando cada uno de nosotros capta al evidencia de su propio ser se entiende a sí mismo y entiende también en su verdad lo que es. No que lo agote, pero que sí lo conoce. Por eso: "El alma se capta a sí misma por su entender, que es su acto propio, el cual demuestra a la perfección su poder y naturaleza" Y por eso: "Es el ser de la cosa, y no su verdad, la que causa la verdad en el entendimiento" Espero haber completado un poco mejor lo que quise decir con mi cita de Bernard Lonergan. Javier Prieto Aceves

#### **Hug Banyeres Baltasa respondió el 26 de Diciembre de 2009:**

Estimada Aide: Por si le es de utilidad, he encontrado el siguiente texto en la edición de Aristotelis de anima, anotado y comentado por Pablo Siwek, 2ª edición, Universidad Gregoriana, 1945, referente a su pregunta: "El argumento con el que Aristóteles pretende probar que no pueden existir sino los sentidos con los que de hecho estamos dotados y que por tanto sólo son cinco, puede desarrollarse de manera más completa de este modo: Cada uno de los sentidos percibe solamente las cosas que constituyen su objeto propio, por lo que si alguien dice que existe alguna especie de objetos sensibles que no podemos

percibir de ninguna manera, entonces éste tiene que afirmar que nos falta algún sentido, y por tanto también algún órgano; pero que esta conclusión es evidentemente falsa se puede deducir fácilmente de sus consecuencias: toda sensación tiene lugar mediatamente o inmediatamente, en otras palabras, con ayuda de un intermedio distinto de nuestro organismo, o sin ayuda de este intermedio; además, el órgano propio de las sensaciones inmediatas es el órgano del tacto, pero este órgano no lo poseen sólo los hombres sino casi todos los animales. Y de las sensaciones que tienen lugar mediatamente, el órgano propio consta, como se ha dicho en otro lugar, de los mismos elementos que el propio intermedio; además el intermedio para que tenga lugar la sensación sólo pueden ser el aire o el agua; por tanto los órganos de las sensaciones mediatas son los que constan de aire y agua; pero también, al menos los animales superiores (mientras no estén mutilados) poseen con absoluta certeza los mismos órganos. Siendo así las cosas, los animales superiores, entre los que sobresale el hombre, están totalmente dotados de todos los órganos sensitivos. Y en estos órganos solamente subsisten los cinco sentidos antes descritos. Por tanto sólo se dan cinco sentidos. Es evidente que el argumento está íntimamente ligado a la doctrina aristotélica de los cuatro elementos, sobre las partes que hacen de intermedio en la sensación". Feliz Navidad y un cordal saludo. Hug

## QUAESTIO

**Aide Hidalgo escribió el 18 de Diciembre de 2009:**

Termine la consulta un poco antes de la noche. El día ha sido muy laborioso, como siempre en la Clínica Hidalgo. En este momento son las nueve menos cinco. Fortalecida con el chocolate con leche (inigualable por cierto) y las galletas de la señora Kadi, de repente he sentido deseos de encontrarme con los textos de santo Tomás. Estoy en mora con esos encuentros. Estoy atrasada pero animada. Escribo aquí esto para sentirme más comprometida. Para que dentro de poco o dentro de mucho, sean más frecuentes esos encuentros. Por lo pronto, expreso mi admiración al incomparable doctor Hug, Caponnetto, Martínez, Quijano, en ellos fluye con naturalidad, precisión y alcance la palabra del maestro.

\*

El comentario del doctor Hug a mi pequeño texto, me despojo de una buena hora de sueño. Es cierto, en mi texto realcé la sublime imagen del Génesis, donde Dios demanda juicio al hombre frente a la verdad real-sensible. Hay en el reflejo de la bella página del Génesis la emergencia de un universo de extraordinaria belleza, "corpóreo, evidente y sensitivo, físico, real, perfecto. Hay todavía más, una belleza ontológica (Col 1, 19), que se nos revela cuando traspasamos un umbral, el "dentro" de las cosas (lo más profundo de cada ser individual); la belleza de la totalidad de todos los seres en sus movimientos; la claridad que produce el ser de todos los seres en su dinamismo; la armonía que todos los seres contribuyen a crear con su diversidad, su singularidad, su dinamismo, multiplicidad y claridad. Hay todavía más, la belleza del universo "lleno" de la realidad de la Creación: brote original, Encarnación, plenificación del Cuerpo místico de Cristo, hasta la consumación de lo Uno. Y el bien, la luz que perfecciona nuestra mente y nos lleva a contemplar en el instante de iluminación la multitud de seres moviéndose hacia un centro: el Corazón del Verbo Encarnado. "En esto, su máxima perfección" (Cf. Tomás de Aquino. Suma Teológica. q. 72. Art. 1). Por esto, el juicio "sabio en su sentido pleno" a aquella verdad real-sensible, posee certeza objetiva de lo perceptivo a los sentidos, "de la realidad plasmada por Dios con claridad absoluta en el mundo fenoménico", y además es abstracción, es juicio "inteligente y libre" (SCG II. cp. a 3). "Ese mundo interpela a nuestra inteligencia tanto como a nuestros sentidos". Por tanto, "la verdad de esa realidad no la conocen de ninguna manera los sentidos, pues, aunque la vista tenga la imagen de lo visible, no conoce la adecuación existente entre lo visto y lo que aprehende de él. Esa coherencia solo es perceptible por la mente" (q 16, a. 2). Esto es la verdad. La verdad implica la conveniencia de lo verdad real-sensible que está ante los sentidos del hombre y la imagen que está en el entendimiento" (q. 16, a. 2). Ahora me detengo, para no poner en peligro la idea. ¿Quiere comentar lo que dice el Filósofo en III De Anima: Cinco son los sentidos? Ruego me instruyan. Aide.

## QUAESTIO

**Enrique Martínez escribió el 31 de Diciembre de 2009:**

Apreciados amigos en el Doctor Común,

A punto de concluir el año 2009, cerramos el *studium* dedicado a la verdad. Antes que nada, debo solicitar la indulgencia de los participantes en este foro, puesto que diversas limitaciones personales me han impedido dedicarme a la moderación del mismo como debiera; ello ha ocasionado su prolongación dos meses más de lo previsto. Mis disculpas. La perseverancia de muchos asiduos a e-aquinas ha permitido mantener viva la *disputatio*.

El tema, ciertamente, lo merece. Vivimos en un tiempo en que el concepto de verdad es frontalmente rechazado, lo que nos mueve a necesitar beber más que nunca en las fuentes de los maestros de la verdad. En este contexto el profesor Francisco Canals nos conduce de nuevo a Santo Tomás de Aquino, en quien se halla la síntesis entre la verdad que se encuentra en la realidad de las cosas, y el pensar y manifestar esta realidad conocida en la palabra mental. La objeción planteada por el Dr. Caponnetto acierta al dirigirse al núcleo de la cuestión: "la afirmación tomista de que la verdad está principalmente en el intelecto, y en cambio, en las cosas, está secundariamente según que se comparan al intelecto como a un principio, representa, realmente, una escisión entre ser y pensar y se inscribe en el "olvido del ser"? Para responderla me permito acudir a un escrito del Profesor Canals sobre "ser y pensar". En él se encuentra el fundamento de la síntesis entre ser, pensar y verdad, sin la que no podremos dar razón adecuada al actual pensamiento débil, que ha servido de instrumento para la "dictadura del relativismo" denunciada por el Papa Benedicto XVI. Para un desarrollo más completo, remito al libro de Canals *Sobre la esencia del conocimiento*, particularmente a su capítulo dedicado a "La esencia de la verdad".

Cordialmente, les deseo un feliz año 2010

Enrique Martínez

### **SER Y PENSAR (Francisco Canals)**

Para la consideración de cómo se relaciona el hombre al conocimiento de la verdad, que, según Santo Tomás, pertenece a la filosofía primera o Metafísica, precisamente porque ella contempla la universal verdad del ente (*In Met.* nº 273), se nos sitúa en el centro de la cuestión la del descubrimiento del misterio de la "unidad" o mutua pertenencia entre el ser del ente y el "pensar", el acto por el que el hombre encuentra, conociendo y afirmando la realidad de las cosas que participan del ser. Es comprensible que, en el alborar de la Metafísica, nos encontremos con la doble afirmación de Parménides "es necesario decir y pensar que el ente es" y "uno y lo mismo es el pensar y el ser".

¿Cómo podríamos tomar conciencia los hombres de que somos "cognoscentes" sin que esta conciencia implique la convicción cierta de que el conocimiento se refiere a la realidad que es? Y, correlativamente, ¿cómo podríamos hablar de la realidad de las cosas como siendo si nuestro conocimiento de las mismas no se ejercitase constitutivamente en concebirlas como entes y en afirmarlas como siendo?

Santo Tomás dice: "El ente es lo primero que cae en la concepción del entendimiento"; "lo que el entendimiento concibe como lo máximamente notorio y en lo que resuelve todos sus conceptos" (*De Ver.* Qu. 1, artº 1, in c.). Pero, en nuestra experiencia vital y en la historia de la filosofía, no nos encontramos sólo con la constatación de que formamos, en ocasiones, conceptos inadecuados y que enunciamos afirmaciones falsas, sino que, en todas las etapas del desarrollo histórico del pensar filosófico, hallamos la reiterada recaída en malentendidos y dificultades que conducen a sistematizaciones inadecuadas en las que se cierra, para el pensamiento humano, el camino de la consideración de las cosas en su verdad.

En nuestro propósito de reflexionar sobre la verdadera y poderosa síntesis filosófica contenida en la obra del Doctor Angélico, nos convendrá ahora atender, como el propio Santo Tomás atiende a los contenidos erróneos de sus "videtur quod", a una triple línea de deformaciones de la referencia del pensamiento al ser del ente que



parecen haber estado presentes, tomadas a veces por muchos como supuestas evidencias, en la consideración filosófica sobre la naturaleza del conocimiento humano, y del conocimiento en cuanto tal, y de su referencia a la realidad de los entes del universo que se ofrece a nuestra experiencia.

Tres confusiones o equívocos han perturbado las cuestiones sobre el conocimiento a lo largo de la historia:

1. La reducción del conocimiento a intuición.
2. La escisión y enfrentamiento entre el "ser" -objeto- y el "cognoscente" -sujeto.
3. El desconocimiento de la naturaleza del conocer y de la pertenencia al mismo de la actividad humana que es el "pensar"; desconocimiento que hace imposible la comprensión de la referencia del hombre a la verdad del ente y priva de sentido a toda la ciencia.

### **El intuicionismo enfrentado al conocimiento conceptual**

Henri Bergson, en unas conferencias sobre *La perception du changement* pronunciadas en 1911, en la Universidad de Oxford, formulaba así el que entendía ser "el acuerdo universal" sobre el "principio de la intuición":

"He aquí un punto sobre el cual todo el mundo estará de acuerdo: si los sentidos y la conciencia tuviesen un alcance ilimitado, si, en la doble dirección de la materia y el espíritu, la facultad de percibir fuese indefinida, no tendríamos necesidad de concebir, como no la habría de razonar. Concebir es algo que hay que soportar, cuando no nos es dado percibir" (*La Pensée et le Mouvant*, París, 1946, pp. 146-147). De este principio, en el que afirma que estarán de acuerdo todos, deduce que "no hay ni puede haber una filosofía ... por el contrario, habrá tantas filosofías diferentes cuantos pensadores originales se encuentren".

"El espíritu científico exige que todo sea puesto en cuestión en cada momento, mientras que el lenguaje necesita estabilidad" (íbid. p. 88). "Queríamos protestar, una vez más, contra la substitución de las cosas por los conceptos, y contra lo que podríamos llamar la "socialización de la verdad ". Ésta se imponía en las sociedades primitivas y es natural al espíritu humano, porque el espíritu humano no está destinado a la ciencia pura y menos a la filosofía" (íbid. p. 95).

Es obvio que, si aceptásemos el intuicionismo bergsoniano y el acuerdo universal que, paradójicamente, nos propone, quedaría derribado, desde sus fundamentos, todo edificio filosófico que tome por principios enunciados conceptuales y se quiera construir por el raciocinio metafísico.

La inconsistencia e interna contradicción de estas afirmaciones bergsonianas sugieren el comentario de Aristóteles, al definir lo que él llama "posiciones extrañas", en el sentido de ajenas y separadas de la filosofía auténtica.

Así como la negación del movimiento imposibilita la filosofía natural, y la del libre albedrío humano la filosofía moral, la doctrina de Bergson sobre el lenguaje destruye de raíz el sentido de todo lenguaje filosófico afirmado como verdadero.

Entre neoescolásticos tomistas, el impacto de este intuicionismo exclusivo les llevó a contraponer un pretendido intelectualismo verdadero de Santo Tomás, que debía centrarse en la intuición intelectual, con el intelectualismo aristotélico, constituido sobre la primacía del concepto abstracto (cfr. Romeyer, aludiendo a Rousselot, en *Saint Tomas et notre connaissance de l'esprit humain*, París, 1932, p. 43). Pero, en la misma escolástica, aun en la tomista, se daba una tradición que suponía que la formación de conceptos y enunciados conceptuales sólo la realizaba el entendimiento humano "por indigencia del objeto", por ser éste ausente o no proporcionado al entendimiento. "El término o especie expresa no se produce sino *per accidens*, no por sí misma, sino por razón de la acción del entendimiento, para que en el término producido pueda ejercerse el conocimiento o contemplación del objeto" (así lo expresa Gredt en su célebre *Elementa philosophiae aristotelico-thomista*, tesis 37, nº 475, corolario nº 3).

Esta doctrina la formuló Cayetano en su *Comentario a S. Th. Iª Qu. 27*, en donde Santo Tomás dice que "todo aquel que entiende, por lo mismo que entiende, procede algo dentro de sí que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la facultad intelectual y de su noticia". La interpretación restrictiva y minimista de Cayetano generalizó, en la tradición tomista, la tesis de que el verbo mental se produce sólo *ex indigentia obiecti*.

En este punto, parece haber sido el tomismo influido, sin reconocimiento expreso de ello, por la tesis de Duns Escoto que acogió Suárez y que fue refutada por Juan de Santo Tomás, en polémica contra ambos autores. Según esta tesis, el "decir" mental, o bien es previo al entender, o se identifica con la causación del entender mismo, pero siempre de modo que conozca una cierta anterioridad del "decir" como productivo de la intelección -identificada con el verbo mental- y el entender como conocimiento de lo entendido (v. Juan de Santo Tomás *Curso teológico* disp. 32, artº 4).

Ciertamente, la primacía de una noticia intuitiva que recae sobre un objeto presente en su existencia y una noticia abstractiva que sólo conoce la cosa por "representación", la hallamos afirmada en Duns Escoto (*Quodlibeto*, 14 y *Ordinatio*, lib. IV, d. 10, Qu. 8).

Pero la auténtica tradición de Santo Tomás la reencontró Juan de Santo Tomás, que afirmó que la palabra mental se produce a partir de la plenitud y actualidad del conocimiento: "procede el verbo mental de la intelección fecunda, como principio que manifiesta lo que entiende" (*Curso teológico*, IV, disp. 32, artº 4, nº 42). "El entendimiento, por su misma naturaleza y perfección, es manifestativo y locutivo" (íbid. nº 48).

Es Santo Tomás mismo el que nos dice que "lo primeramente y por sí entendido es aquello que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida, sea una definición sea una enunciación" (*De Pot. Dei*, Qu. 9, artº 5, in c.). Por esto, Santo Tomás afirma que "lo entendido o la cosa entendida se comporta como algo constituido o formado por la operación del entender" (*De spirit. creat.* Qu. única, artº 9, ad quintum).

Juan de Santo Tomás es fiel a Santo Tomás cuando dice que: "el acto por el que el objeto entendido es formado es el entender, porque el entendimiento, entendiendo, forma el objeto y formándolo lo entiende, como si la vista, viendo, formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto visto" (*Curso teológico* IV, disp. 32, artº 5, nº 5).

### **El enfrentamiento escinde el pensar del ser o reduce el ser a ser pensado**

Argumentando Suárez contra los tomistas que afirmaban el verbo mental a modo de imagen intencional expresa que suple la presencia del objeto, escribió: "El objeto, y consecuentemente todo lo que hace sus veces, precede al acto de conocer y no puede ser formado por él" (*De Anima* libro III, cap. V, nº 76). Porque además, arguye, las cualidades intencionales de sí no son productivas, como es patente en la visión (íbid. nº 75). Suárez olvida que si, a la vista de un objeto no acompaña la formación de su imagen, no podríamos señalar, ni indicar, ni nombrar con demostrativos, porque no habría "objetos vistos". La sensación no conduciría a la percepción.

La objeción aludida piensa el ente o el "ser", las cosas reales, como enfrentadas a nosotros a modo de objeto y entiende el pensante como sujeto ("entender es la captación de un objeto por un sujeto"). En esta representación inadecuada de lo que es el conocer y el entender se piensa que el objeto es agente y el sujeto es paciente. Surgen entonces las cuestiones del "puente": cómo pasar del sujeto al objeto.

En el alborear de la filosofía griega, se supuso la homogeneidad física del hombre en el cosmos para que por el agua conociésemos el agua y por la tierra, la tierra, o para que los torbellinos de átomos imprimiesen en nuestros sentidos una semejanza de las cosas de las que emanaban: algo así como la figura que está en el sello queda grabada sobre la cera. Pero toda pasividad en la explicación del conocer no puede comprender qué es el conocer, ni garantizar, en modo alguno, que la impresión recibida por el sujeto le pueda hacer conocer la realidad en su verdad.

Santo Tomás, heredándolo fidelísimamente de Aristóteles, se mueve ya a gran distancia de estas representaciones, y también se opone a otro aspecto del malentendido del intuicionismo, que es tomar lo entendido como visto y, porque nuestro concepto del ente es uno, decir que el ente es uno, y porque las esencias de las cosas sensibles son entendidas, llamarlas ideas, es decir, término de nuestra visión y minimizar la realidad de las cosas singulares materiales que no podemos así "ver"; estamos entonces en el platonismo -que llaman algunos ideal-realismo, es decir, no un idealismo que impida pasar del sujeto al objeto, sino un "idealismo" que entiende las ideas como las verdaderas cosas vistas por nuestra intuición intelectual.

De aquí que el exclusivismo intuicionista, además de la vertiente "empirista", ya se detenga en las cosas externas, ya en los hechos de conciencia (psicologismo que puede llegar a la negación del ente natural reducido a su "ser percibido"), ha tenido en la historia la vertiente "ontologista", interpretación de la realidad por antonomasia de la palabra mental, pero no vista como palabra, sino como contenido entendido visto (pensemos también en la afirmación como realidad verdadera y única de los números y de las figuras).

## **El desconocimiento de la naturaleza del conocer imposibilita la referencia del entendimiento a la verdad del ente**

Decía Aristóteles, en su *Tratado del alma*: "De algún modo, el alma es todas las cosas que son" (lib. III, cap. VIII, 431b, 20-21); "el acto de lo sentido y del sentido es uno y el mismo" (lib. III, cap. II, 426a, 15-17); "lo mismo es la ciencia en acto y la cosa" (lib. III, cap. VII, 431a, 1).

El cognoscente y lo conocido sólo difieren entre sí en cuanto ambos están en potencia (*I C.G.* cap. 51) y, en la actualidad del conocimiento, no se comporta el "objeto" como agente y el "sujeto" como receptivo, sino que, en cuanto de ellos se ha hecho ya algo uno, "que es el entendimiento en acto", son "un único principio de la operación que es el entender" (*De Ver.* Qu. 8, artº 6, in c.).

La naturaleza intelectual y la inteligibilidad pertenecen al ente en la medida en que su forma, que le da su esencia, no esté inmersa en la materia, que es pura potencia en el orden de la esencia física. Leamos unos textos de Santo Tomás para pensar lo que dicen y lo que presuponen e implican:

"Se puede considerar si un entendimiento está en potencia o en acto en tanto se considere en qué relación está con el ente universal: existe un entendimiento que se comporta, respecto del ente universal, como acto de todo ente, y tal es el entendimiento divino que es la esencia de Dios, en la que, original y virtualmente, preexiste todo ente como en su primera causa".

La afirmación de que un entendimiento se comporta como acto de todo ente tiene toda la audacia pero nada de lo erróneo de los grandes sistemas idealistas. Aquí podríamos pensar cómo se ha generado el idealismo en mentes muy geniales y en momentos cimeros de la cultura humana: quien tiene experiencia del espíritu humano cognoscente se admirará de su omniabarcante infinidad y, frente a él, las cosas de la naturaleza le parecerán secundarias y no fundamentantes, sino fundamentadas. El pensamiento parece que pueda ser originario y fundante, mientras que los contenidos de la experiencia sensible humana le parecerán, inevitablemente, algo que puede afirmarse como "puesto" por el espíritu e, incluso, su ser tenderá a reducirlo a este "ser puesto" al ser pensado por la infinita conciencia del espíritu. Habremos, así, caído en un panteísmo idealista, minimizador y destructor de la naturaleza y, con ello, también del género humano, en cuanto integrado por individuos de carne y hueso.

Pero la afirmación de que existe un entendimiento que se comporta, al ente universal, como acto de todo ente no se realiza sólo diciendo que éste entendimiento es el entendimiento divino, sino diciendo que el entendimiento divino es la esencia de Dios, la esencia de Dios que en otro lugar se nos explicita que es el mismo Ser subsistente. El ente no quedará concebido como inferior al pensamiento, sino que el pensamiento, el acto de entender, será visto como identificado con el acto del ser, será en el primer origen de todo, en el que dice de Sí mismo "Yo soy El que soy", origen fontal de toda entidad y todo pensamiento finitos; la reflexión de Santo Tomás recorre, por el camino de la analogía de proporcionalidad, desde la tesis de que el entender no es sino cierto ser, hasta la afirmación de la identidad formal del ser subsistente con la infinita intelección de la intelección, que ya para Aristóteles definía la esencia eterna de Dios.

"Ningún entendimiento creado puede comportarse como acto respecto de todo el ente universal, porque así sería necesario que fuese ente infinito; por lo cual, todo entendimiento creado, por lo mismo que es, no es acto de todos los inteligibles, sino que se compara a ellos como potencia a acto" (*S. Th.* / Qu. 79, artº 2, in c.).

Advirtamos que aquí se constata la imposibilidad de la actualidad infinita en acto de un entendimiento creado, argumentando que, para que fuese así, sería necesario -contradictoriamente con su carácter de creado- que fuese ente infinito. Nuevamente estamos en las antípodas de todo idealismo: no podemos reducir el ente a ser pensado, sino que hay que reconocer el pensamiento del ente como constituido por el ser del pensante.

Si hallamos en Dios, arquetipo de todo conocimiento, la completa y formal identidad entre el acto de ser y el del pensar, con total remoción de dualidad entre sujeto y objeto -de manera que el primer analogado en la escala proporcional de la perfección de la intelección y de la inteligibilidad no es la captación de un objeto por un sujeto, sino la conciencia infinita del ser subsistente- también podemos advertir que Santo Tomás presenta, en forma muy consecuente con este arquetipo, la escala de las substancias intelectuales creadas que participan de la perfección de la naturaleza intelectual y de la inteligibilidad.

Las substancias separadas que llamamos ángeles, de las que dice Santo Tomás que "subsisten inmaterialmente y en ser inteligible", se entienden a sí mismas por su misma esencia por un conocimiento que es verdaderamente la intuición intelectual de sí mismas; lo que Descartes atribuye gratuitamente al hombre, viene a ser lo que Santo

Tomás reconoce fundamentadamente en el ángel. Ahora bien, Santo Tomás expresa esto de un modo en que se hace inequívoco el concepto de la constitución de la intelectualidad y de la inteligibilidad por la entidad misma, al ser la forma no recibida en una materia: "el ángel, siendo inmaterial, es cierta forma subsistente y, por esto, inteligible en acto; de lo que se sigue que, por su forma, que es su substancia, se entiende a sí mismo" (*S.Th. 1ª Qu. 56, artº 1, in c.*).

Conviene atender al luminoso comentario de Cayetano, que establece una distinción muy oportuna entre el inteligible intrínseco y el extrínseco: "Decimos que la esencia es para el mismo ángel no sólo intrínseca en ser de naturaleza, sino también en ser inteligible ... es erróneo no discernir entre el inteligible extrínseco y el intrínseco. A la manera como el inteligente se comporta diversamente a ser él mismo y las otras cosas, así se comporta diversamente para entenderse a sí mismo y a las otras cosas. Y porque es él mismo, en un ser tal de naturaleza, que es también aquello en ser inteligible, porque aquel ser de naturaleza es inteligible en acto, de aquí que puede entenderse a sí mismo por sí mismo, y porque no es las otras cosas, ni según el ser natural ni según el inteligible, a no ser que se añada algo a su substancia, por ello hemos de afirmar que existen en él las especies de las otras cosas" (*In S. Th. Primam Qu. 56, artº 1*).

En coherencia con esta identidad de la substancia inmaterial con su inteligibilidad intrínseca y su naturaleza intelectual, hay que entender que la potencia intelectual de un espíritu subsistente sin materia para entender las cosas distintas de sí mismo "fluye de su esencia inteligible en acto más formado por ella, porque más íntimamente, que por cualquier especie intencional" (*Ibid.*).

Ante estos comentarios que tan espléndidamente muestran la constitución de la actualidad intelectual por el ser mismo de una forma no compuesta con la materia, es tanto más sorprendente que pudiese el mismo autor justificar su interpretación desenfocada y minimalista del texto en que Santo Tomás afirma, inequívocamente, la naturaleza locutiva del acto de entender alegando que los ángeles no forman verbo mental en el conocimiento de sí mismos. Esto es contrario a lo afirmado por el Doctor Angélico que dice que "la vida intelectual de los ángeles es más perfecta que en los hombres porque su actuación no procede de algo exterior, sino que el ángel se conoce a sí mismo por sí mismo; pero, aunque su *intentio intellecta* -es decir, la especie expresa o verbo mental- le sea absolutamente intrínseca, sin embargo, no se identifica con su substancia porque no son lo mismo en él el ser y el entender" (*IV C.G. cap 11*).

Es totalmente indudable que Santo Tomás reconoce en el entender angélico acerca de su esencia una palabra mental totalmente intrínseca al ángel mismo, y que difiere del Verbo divino, consubstancial al Padre que lo dice, por la identidad formal del ser y el entender divinos y la inherencia cualitativa de la intelección en los espíritus creados.

El alma humana, que por tener el ser inmaterialmente tiene naturaleza intelectual, por ser la forma que constituye el compuesto humano es totalmente potencial respecto de las cosas materiales, que son su primer objeto. De aquí que "su entendimiento es totalmente en potencia respecto de los inteligibles, en cuanto entendimiento posible, o bien es el acto de los inteligibles que se abstraen de las imágenes en cuanto entendimiento agente" (*S.Th. 1ª Qu. 87, artº 1º, ad secundum*).

Por esto, Santo Tomás puede afirmar que "el entendimiento juzga de la verdad no por inteligibles que existan fuera de sí misma, sino por la luz del entendimiento agente" (*De spirit. creat. artº 10, ad octavum*) y Juan de Santo Tomás pudo precisar que nuestra alma intelectual no juzga de la verdad sino "trayendo las cosas a sí misma y considerando dentro de sí, no mirando fuera de sí. Y Santo Tomás enseña que la realidad entendida no puede ser ad extra sino ad intra" (*Curso teológico, disp. 32, artº 4, nº 11*).

La lejanía de las posiciones que interpretaban, según un "intuicionismo entitativo", el conocimiento humano y afirmaban como una intuición directa de lo singular material, hasta el punto que venían a identificar el objeto de la sensibilidad -que interpretaban ignorando la función constructiva de la cogitativa en la imagen de las cosas que percibimos- con el objeto directo y primero del entendimiento humano, explica que Kant pudiese estar convencido de que hasta él "se había pensado por todos que "todo nuestro conocimiento debe regularse sobre los objetos" y quisiese ensayar si no se tendría "mejor éxito en los problemas metafísicos" suponiendo que los objetos deben regularse según nuestro conocimiento (*Crítica de la razón pura Prefacio B, XVI, 33-34, 37-40*).

Kant no supo recuperar, en su reflexión sobre la conciencia del pensamiento humano, el descubrimiento del origen y fundamento de nuestros conocimientos; prejuicios empiristas y racionalistas le impidieron redescubrir, en la conciencia del yo existente y pensante, la posibilidad misma de la referencia del hombre a la verdad del ente. Toda la dimensión fenoménica respecto de lo inmanente a la experiencia y agnóstica respecto de lo trascendente a ella, se explica por el vaciado logicista de la conciencia del yo.



## Bibliotheca

### ***Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino***

**Leo Elders**

Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael (Argentina), 2008

ISBN: .

De la presentación del libro en el portal de las Ediciones del Verbo Encarnado:

Nos sentimos honrados, y al mismo tiempo cumplimos con un deber de gratitud, al poder publicar estos dos volúmenes del profesor Leo Elders. El Autor ha seleccionado una gran variedad de artículos y los ha agrupado en lo que ha querido denominar como *Conversaciones con Santo Tomás de Aquino*.

En los dos volúmenes que publicamos el Autor ha sabido ofrecer a la discusión, una vez más, los temas fundamentales de la filosofía y de la teología y a partir de ellos iluminar aspectos derivados, pero no menos importantes para la vida personal y social del hombre. En lo que a filosofía se refiere es siempre necesario volver a los comienzos, a los grandes temas metafísicos, aun cuando sobre ellos surjan distintas posiciones e incluso divergencias. Con gran honestidad intelectual el Autor presenta las distintas opiniones a lo cual agrega con humildad su opinión personal. Quienes trabajamos en las Ediciones del Verbo Encarnado y seguimos el tomismo a la luz de Cornelio Fabro —cuyas obras estamos publicando— coincidimos con el padre Elders en que las principales diferencias en la interpretación fabriana del tomismo son: el lugar que ocupan el platonismo y el aristotelismo en la formación del pensamiento de Santo Tomás y, por consecuencia, el papel fundante de la doctrina de la participación a la base de la doctrina del acto y la potencia, la radicalidad del *esse ut actus essendi* y el modo de llegar metafísicamente a la distinción real *esse-essentia*, la semántica de la participación que se traduce en el modo de entender la analogía, el lugar de la doctrina del ente como *primum cognitum* y de los primeros principios como derivados del ente, la dinámica de la libertad en el ser y obrar del hombre, etc. Creemos que se trata de encontrar la mejor interpretación y formulación del pensamiento del Aquinate. En este sentido los artículos que nos propone el padre Elders son una ocasión más para poner a fuego el valor y el fundamento de estas doctrinas. Es ésta la actitud del filósofo y es ésta la conversación que debe entablar un verdadero pensador.