

VERDAD TRASCENDENTAL Y SUBSISTENCIA
ESPIRITUAL EN SANTO TOMAS

FRANCISCO CANALS VIDAL

CATEDRÁTICO DE METAFÍSICA DE LA UNIVERSIDAD
DE BARCELONA

Universalidad e inteligibilidad

La tesis del carácter directo del conocimiento de lo universal por el entendimiento humano constituye uno de los núcleos de la síntesis "tomista" y aún viene a ser su punto de partida en el campo de la fundamentación.

La afirmación de que lo universal es directamente inteligible implica que sólo lo universal se ofrece, en el horizonte primero de la intelección humana, con el carácter propio de la objetividad. Es decir, que no entendemos primera e inmediatamente "cosas" singulares, a partir de las cuales accederíamos a entender también lo universal, sino que "nuestro entendimiento no es directamente cognoscitivo más que de lo universal".¹

La doctrina responde a la afirmación aristotélica: lo singular es conocido sensiblemente, lo universal es entendido.² Por ello, no se supone en modo alguno una referencia intuitiva inmediata, por la que la mente humana "viese", con la mirada del alma, inteligibles dados en sí mismos, y patentes por su misma presencia.

Por el contrario, en el contexto de una noética aristotélica, sostiene santo Tomás que "lo inteligible en acto no es algo existente en la naturaleza de las cosas, en cuanto a las naturalezas de las cosas sensibles".³

La intelección directa de *lo universal entendido* no consiste en una intuición inmediata, sino en la aprehensión en un término inmanente a la operación intelectual formada por el propio entendimiento al entender.⁴

El carácter de intencionalidad expresa de este término, posibilita que sea en él entendido "abstractamente" lo que en la cosa singular sensible existe por modo concreto; lo cual sería imposible, según nota expresamente santo Tomás, si el entendimiento no formase dentro de sí mismo esta "especie expresa" a modo de *intentio intellecta*.

Lo inteligible universal no es, pues, algo "visto", sino algo aprehendido como "apto para ser dicho" de los sujetos —"puestos debajo", supuestos—. Son estos sujetos los que tienen para el aristotelismo el carácter primario y propio de la entidad en cuanto tal, ya que de ellos se habla con los predicados universales, con los que se expresa lo que son las cosas.

1. STh. I qu. 86 a. 1.º in c. — Hay que notar que el título de la cuestión dice: *Quid intellectus noster in rebus materialibus, cognoscat*.

2. Of. su *Metaph.* Lib. V c. XI lect. 13 n.º 947.

3. STh. I qu. 79 a 3 ad 3.º.

4. Cf. *De Spiritu creat.* qu. un. a 9.º ad 15.

Estamos así frente a todo "ideal-realismo", para el que lo verdaderamente verdadero estaría precisamente en "lo inteligible". Y para el cual lo inteligible no sería ya "universal", apto para ser dicho de muchos sujetos, sino que sería caracterizado como contenido inmediato ofrecido a la mirada intelectual, es decir, como *idea*.

Pero la síntesis aristotélica sólo se realiza mediante un equilibrio tenso y arduo: porque la misma afirmación de la inteligibilidad, propia y directa, de lo que "se dice" del supuesto o sustancia primera, exige una ontología que explique la existencia, en lo concreto sensible, de aquello por lo que pueda decirse de él un predicado inteligible universal, a la vez que el reconocimiento de una estructura compleja que dé razón de que el supuesto mismo, sujeto del que se dice todo lo demás, no pueda ser él mismo "dicho" o predicado.

El aristotelismo se ve así empujado a afirmar el carácter ontológicamente "compuesto" de la sustancia primera, para poder simultáneamente reconocer en ella el carácter de ente, en un sentido primero y propio, y *negarle*, en su singularidad concreta según la que es patente a la sensibilidad, *precisamente el carácter de lo inteligible*.

La ininteligibilidad de lo singular sensible

Para la síntesis aristotélica el carácter directo de la inteligibilidad de lo universal es estrictamente correlativa de la no inteligibilidad de lo singular sensible.

La estructura "hilemórfica" da razón de la carencia de inteligibilidad de lo concreto sensible. No hay que entender que la tesis gnoscológica se fundamente sobre un presupuesto "fisiológico", por el contrario, la ontología de lo singular, realizada con el instrumento conceptual de la individuación "por la materia signada por la cantidad", es una exigencia del punto de partida consistente en *el decir ontológico, que pone la sustancia primera sensible o singular como aquello de lo que se dicen, o en lo que se dicen existir, todos los predicados universales*.

La ontología del "supuesto", que afirma su composición por un elemento potencial —materia— como último recipiente de la forma por la que se puede decir de él su naturaleza sustancial, explica la "accidentalidad", la carencia de unidad inteligible del propio supuesto, el ente que propiamente existe; y da razón de que el predicado universal que constituye la sustancia segunda *diga la entidad esencial y la verdad de la sustancia primera*.

Es decir, que al afirmar que el universal inteligible sustancial es la verdad del supuesto, se viene a decir que las naturalezas universales que entendemos no son algo que exista fuera de las cosas sensibles, sino algo inherente en ellas y que se dice de ellas precisamente como su esencia.

En definitiva, las cosas que *verdaderamente son* no son las ideas ni los universales inteligibles, sino los supuestos concretos. Pero el precio de la afirmación de que los predicados universales digan con verdad lo que ellos son, es precisamente el reconocimiento de su carácter *no inteligible en cuanto supuestos concretos*.

Santo TOMÁS, así en su obra sistemática, como en su tarea de comentarista, se mueve en lo más originario de la concepción aristotélica. Su teoría de la *conversio ad phantasma* no tiene que ser confundida con una mediación discursiva que permitiese acceder a una intelección de lo singular sensible a modo de objeto.

La conversión a la imagen es “como una reflexión”, en el sentido de que por ella el mismo sujeto que entiende lo universal es consciente de su propio conocimiento sensible, y de la originación en las imágenes de su acto de intelección directa. Mediante esta conciencia, puede referir lo que entiende, es decir, lo universal, a lo singular percibido y representado en las imágenes, en las que la actividad del entendimiento agente había iluminado las “especies impresas”, es decir, el principio subjetivo especificante de su aprehensión intelectual objetiva.

Es decir, por la conversión a la imagen no se alcanza por vía de raciocinio a una intelección mediata de lo singular sensible, sino que el sujeto que entiende es reflexivamente consciente de su percepción de lo singular.⁵

Lo percibido como tal queda constitutivamente inadecuado para la objetivación intelectual. Cuando se afirma la inteligibilidad en potencia de las cosas sensibles, y de las imágenes que las representan, no se afirma en modo alguno que el supuesto sensible sea capaz en sí de acceder a la actual inteligibilidad, ni que la imagen sensible pase a ser según su misma singularidad “concepto”, ni tampoco “especie inteligible”; aunque se diga que la luz del entendimiento agente hace brillar en las imágenes la “verdad” inteligible que existe en lo sensible.

Aporia de la inadecuación entre las cosas y el entendimiento *¿Escisión entre “verdad” y “realidad”?*

“Entendemos la *verdad* por la consideración de *las cosas* acerca de las cuales contemplamos la *verdad*”;⁶ así se expresa santo TOMÁS al argumentar sobre la necesidad de aquella conversión a la imagen para alcanzar a un conocimiento verdadero de la naturaleza de las cosas sensibles.

“El objeto propio del entendimiento humano, que está unido al cuerpo, es la *quiddidad o naturaleza* que existe en la materia corporal... por lo que no puede *conocer completa y verdaderamente la naturaleza* de cualquier cosa material, sino según que la conoce como existente en lo particular.”⁷

En pasajes paralelos se distingue y contrapone lo contingente en cuanto tal, a lo esencial y necesario, que es lo único que cae propiamente en el ámbito objetivo del entendimiento; de aquí que toda ciencia es de alguna manera acerca de lo necesario, aunque si se atiende a *las cosas* y no a las “razones universales y necesarias” puede decirse que algunas se refieren a lo

5. Cf. STh. qu. 84 a 7.º.

6. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur (ibid. an 3.º).

7. Proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens... unde natura quinscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens (ibid.).

contingente: “lo contingente en cuanto contingente es conocido directamente por los sentidos, e indirectamente por el entendimiento (es decir, por la reflexión en que consiste la conversión a la imagen); pero las *razones universales y necesarias* de las cosas contingentes son conocidas por el entendimiento. Si se atiende pues a estas razones universales de lo sensible, *todas* las ciencias versan sobre lo necesario; pero si se consideran *las cosas mismas*, algunas ciencias son sobre lo necesario y otras sobre lo contingente.”⁸

Ahora bien, precisamente la referencia a la *quiddidad o naturaleza que existe en lo particular*, y a la *razón universal y necesaria de las cosas contingentes*, como lo propia y directamente entendido a modo de objeto, patentinizan una tensión que parece mantener escindidas las *cosas sensibles y contingentes que existen*, respecto de la *verdad inteligible que acerca de ellas se considera*.

En definitiva, las cosas sensibles en sí mismas, en su individualidad concreta y en su existencia contingente, no son directamente adecuadas al entendimiento. Su verdad inteligible viene a quedar discernida y como escindida de su “realidad”.

Y porque el ente es verdadero, según su verdad intrínseca y trascendental, en cuanto adecuado al entendimiento, parece que todo el orden de lo sensible queda en su facticidad y contingencia “fuera” o “por debajo” de la inteligibilidad y de la verdad.

La inefabilidad de lo individual, su inadecuación a ser expresado con términos formalmente significativos y de sentido propiamente inteligible, parece confirmar —puesto que en el lenguaje se expresa lo verdadero del ente— aquella escisión entre el “mundo verdadero” y el “mundo real”, entendiendo aquí como “real” lo fáctico y existente.

Esta aporía, que puede considerarse como uno de los estímulos más originarios de la búsqueda metafísica, pone en marcha las decisiones que tienden a derogarla con una opción exclusiva, que desconozca la realidad esencial y necesaria de lo universal, o por el contrario defina la verdadera “realidad” del ente por la esencialidad y “racionalidad”.

En esta segunda perspectiva lo no concebible no es “verdadero”, y por lo mismo no es algo que pueda merecer ya el nombre de “real”. En este caso *lo racional, lo esencial e inteligible, esto es lo verdaderamente real*. Lo existente singular es anecdótico, accidental o absurdo, a no ser que se juzgue reductible a estricta “verdad de razón”.

Pero la síntesis aristotélica quiere ser precisamente la superación de esta aporía. Al afirmar el carácter de “potencia pura” en la línea de la esencia, que tiene la materia, busca sintetizar la facticidad contingente de lo singular sensible con la verdad de su esencia universal.

Pero se mantiene también en ella la caracterización de la verdad como conviniendo al parecer plenamente *sólo a la esencia universal inteligible*.

Esta verdad no consiste en la singularidad representada en las imágenes, aunque en ellas mismas pueda ser contemplada a la luz que descubre la esencia de las cosas. Se contempla *la verdad* en las imágenes, pero *la verdad*

misma no consiste en las imágenes, sino que en ellas se contempla la pureza de la verdad inteligible.⁹

Si sólo así puede mantenerse el sentido verdadero de los conceptos universales, y con ello la seriedad de la naturaleza y de las leyes, el precio exigido —la negación de la inteligibilidad directa y objetiva de lo singular— puede resultar nada menos que el reconocimiento de que todo lo histórico, existencial y personal, quede relegado a la categoría de concreción ejemplificadora de lo esencial universal y necesario, o bien a aquel orden de lo anecdótico y accidental, *no inteligible, y por lo mismo, al parecer, no verdadero*.

Son obvios los riesgos que para un teólogo como santo Tomás de Aquino se hubieran encerrado en esta posición, que hubiera chocado radicalmente con su propósito de fundar su comprensión de la Sagrada Escritura sobre la primacía del sentido literal y hubiera dejado la "*fides historiarum*" —por decirlo con terminología spinoziana— como algo totalmente extrínseco al orden de la verdad salvadora y de la fe teologal.

Sentido de una nueva lectura de los textos de santo Tomás

La validez permanente de las preguntas formuladas justifica, más profundamente que cualquier otro motivo, la urgencia y actualidad de una búsqueda de la respuesta mediante una nueva lectura de los textos de santo Tomás.

No entendemos que sea necesario "actualizarlos" desde planteamientos contemporáneos —que no hay por qué suponer que sean siempre más rigurosos y profundos— sino que queremos leerlos hoy, ciertamente desde nuestras preocupaciones contemporáneas, para descubrir en ellos mismos, en razón de su verdad, perspectivas orientadoras, que tal vez han quedado ocultas en la posterior cristalización escolar de la tradición tomista, a pesar del lenguaje explícito con que habla en muchos de ellos el propio santo Tomás de Aquino.

Para nuestro objeto resultará adecuado, antes de interferir la primera lectura con algún género de comentario, transcribir literalmente los textos cuya nueva lectura proponemos, tratando de que muestren por sí mismos el pensamiento que expresan, al presentarlos en una serie estructurada según una relación intrínseca a su propia temática.

La inteligibilidad no se constituye por la universalidad

"Algo es entendido en acto en cuanto es inmaterial, y no en razón de que es universal; antes bien lo universal tiene su ser inteligible en cuanto es abstraído de principios materiales individuantes."¹⁰

"Lo universal en tanto es inteligible, en cuanto es separado de la materia."¹¹

9. Cf. 11.º 11.ª qu. 180 a 5.º ad 2.

10. De anima qu. un a 2 ad 5.º.

11. Universale pro tanto est intelligibile, quia est a materia separatum De ver. qu. 2 a 2 ad 4.º.

"El entendimiento es de lo universal, y no de lo singular, porque la materia es principio de individuación."¹²

La correlación entre universalidad e inteligibilidad no es constitutiva ni originaria. Lo universal no es inteligible por su universalidad. La inteligibilidad es la entidad en cuanto perfecta "del alma" o "sustancia espiritual" según el modo propio de la emanación íntima en que consiste el entender: el ente es inteligible en cuanto destinado a "ser en el alma según el modo del alma", es decir, "espiritualmente".¹³

La respectividad a las cosas en cuanto inteligibles, es decir, en cuanto "verdaderas", que caracteriza la subjetividad intelectual, ordena la sustancia intelectual finita y potencial a las cosas mismas *a modo de objeto*, que existe como tal en la misma sustancia espiritual en cuanto sujeto, no según el ser propio de la cosa, sino "según su razón propia".¹⁴

Advirtamos que en los textos citados no se argumenta a partir de la "accidentalidad" y "contingencia" de la concreción singular de lo sensible percibido, para concluir en que sólo lo universal tiene la esencialidad propia de lo inteligible.

Ciertamente el carácter compuesto de lo singular da razón de que "en todas las cosas que tienen la forma en la materia existe lo que es extrínseco a los principios específicos".¹⁵

Lo inteligible es lo esencial; santo Tomás piensa así evidentemente. Pero *lo esencial en cuanto objeto es lo proporcionado al espíritu en cuanto sujeto*, es decir, en cuanto potencial en la línea de la actualidad y perfección inteligible.

Porque el entendimiento y lo entendido no difieren entre sí *a modo de sujeto y objeto* sino en razón de la potencialidad del sujeto en su naturaleza intelectual y del carácter "extrínseco" al orden de lo inteligible propio de las cosas "extra intellectum".

Si el entendimiento humano tiene como objeto propio y "primero" —primero y propio en la línea de la objetividad— la esencia de las cosas materiales, es en razón de su carácter de "potencia", que santo Tomás compara, en el género de las sustancias intelectuales, a la materia prima en el género de la realidad física y sensible.

Por esto tiene constitutivamente dirigida a las imágenes sensibles su "intencionalidad". Su destinación a constituirse en acto por la "información" de su potencialidad por las formas inteligibles que existen en lo sensible, es correlativa, en el pensamiento de santo Tomás, a la naturaleza del alma intelectiva humana, forma de un compuesto hylemórfico.

Que lo universal sea lo directamente entendido por el entendimiento humano, y que lo singular y lo contingente, conocido directamente por la sensibilidad, sea en sí inasequible en el horizonte de la objetivación, son tesis que en el pensamiento de santo Tomás quedan fundamentadas desde

12. Intellectus est universalium, et non singularium; quia materia est individuationis principium. I C. G. c. 44.

13. De ver. qu. 22 a 10.º in c.

14. De ver. qu. 23 a 1.º in c.

15. In III De anima c IV (lec. VIII n. 705-706).

esta unidad del sujeto humano sensitivo-racional, y su connatural proporción a la aprehensión de "lo inteligible que está en lo sensible" como su *primer objeto*:

"La potencia cognoscitiva es proporcionada a lo cognoscible... el entendimiento humano, que está unido al cuerpo, tiene como objeto propio la quiddidad o naturaleza que existe en la materia corporal." ¹⁶ "Lo singular en las cosas materiales no puede nuestro entendimiento conocerlo directa y primeramente. La razón de ello es que el principio de la singularidad en las cosas materiales es la materia individual... por lo que nuestro entendimiento no es cognoscitivo directamente más que de lo universal." ¹⁷

La inteligibilidad de lo singular espiritual

"El ser individual no repugna que sea entendido en acto." ¹⁸

"No repugna que lo singular sea entendido, por ser singular, sino por ser material. Y así si algo es singular e inmaterial, como es el mismo entendimiento, no repugna que sea entendido." ¹⁹

"El entender de nuestra alma es un acto particular que existe en éste o en aquel momento. Y esto no repugna a su inteligibilidad; porque tal entender, aunque sea un acto particular, es inmaterial; por esto, así como se entiende a sí mismo nuestro entendimiento, aun siendo él mismo un entendimiento singular, así entiende también su acto de entender, que es un acto singular existente en el pretérito o en el presente..." ²⁰

"El principio del conocimiento humano proviene de los sentidos. No es necesario, sin embargo, que todo lo que el hombre conoce esté sujeto a los sentidos, o sea inmediatamente conocido por un efecto sensible. Pues nuestra alma misma se entiende a sí misma por su acto, que no cae bajo los sentidos." ²¹

La tradición escolástica ha oscurecido frecuentemente el conjunto coherente de la doctrina de santo Tomás sobre el conocimiento humano del espíritu. Santo Tomás asume ciertamente las fórmulas aristotélicas según las cuales "el entendimiento se entiende a sí mismo como entiende las otras cosas", y "el alma intelectiva se hace a sí misma inteligible al aprehender lo inteligible".

Pero lo hace precisamente con fidelidad a ARISTÓTELES, y también desde sus propios presupuestos, en los que se integra, y, en el sentido en que precisáremos después, también se supera la doctrina recibida de san Agustín.

La falta de atención a la herencia agustiniana, y la incompreensión del

16. STh. qu. 84 a 7.º in c.

17. STh. qu. 86 a. 1.º in c.

18. De spirit. creat. qu. un. a 9.º ad 15.

19. Singulare non repugnat intelligi in quantum est singulare, sed in quantum est materiale. STh. I qu. 86 a. 1.º ad 3.º.

20. STh. I qu. 79 a 6 ad 2.º.

21. De malo qu. 6 a un ad 18.º.

22. Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vere spiritualium per analogiam ascendimus. ("24 tesis tomistas; tesis 20")

aristotelismo en su autenticidad, han llevado a reducir la gnoseología tomista en este punto a la conocida tesis según la cual “por las especies inteligibles conocemos directamente lo universal; alcanzamos lo singular por los sentidos, y también por el entendimiento por la conversión a las imágenes. En cuanto al conocimiento de lo espiritual, ascendemos a él por analogía”.²²

“El objeto adecuado de la intelección en común es el ente mismo; pero el objeto propio del entendimiento humano... se contiene en las quiddidades abstraídas de las condiciones materiales... Así pues, recibimos nuestro conocimiento a partir de las cosas sensibles.”²³

Estas palabras que se contienen en las “veinticuatro tesis” tomistas podrían aceptarse, en cuanto a lo que afirman, como expresión válida del pensamiento de santo Tomás, a no ser porque su carácter polémico subrayan prácticamente lo que se silencia, en cuanto que ha sido con mucha frecuencia desconocido o negado por los “tomistas”.

Lo que se olvida o desconoce es la experiencia inmediata del espíritu humano por la cual:

1.º Cada hombre percibe que existe y vive y entiende al percibir íntima e inmediatamente sus actos espirituales. “Se trata de un conocimiento de” *cada mente individual según su ser*, para el cual el alma misma con anterioridad a toda abstracción de lo sensible está habitualmente dispuesta por su propia sustancia espiritual.²⁴

2.º A partir de la cual se alcanza, por reflexión a partir de la naturaleza de los objetos y de los actos, a conocer la naturaleza de la mente. Las fórmulas aristotélicas según las cuales el conocimiento de la naturaleza de los objetos es anterior al de los respectivos actos, y el de los actos funda a su vez el conocimiento de la naturaleza de las facultades o potencias, no excluye en modo alguno, antes supone, que el punto de partida de esta intelección de la esencia del alma intelectiva está en aquella experiencia inmediata de la realidad espiritual humana.

En efecto, si puede decirse que el alma intelectiva se conoce “por las especies que abstrae de lo sensible”, hay que precisar que tal especie no es una “semejanza” a partir de la cual se alcance por analogía un concepto del alma, sino que la consideración de la naturaleza de la especie en cuanto que existe en el alma intelectiva como principio de su acto de entender, da a conocer al hombre la naturaleza de la potencia intelectual informada por la especie.²⁵

“El alma humana se entiende a sí misma *por su entender, que es el acto propio del alma misma, que muestra perfectamente* sus facultades y su naturaleza.”²⁶ Así argumenta santo Tomás para probar que, mientras el alma humana se entiende a sí misma, no puede alcanzar a un conocimiento propio

23. *Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a condicionibus materialibus continetur* (ibid. tesis 18).

24. *Mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse.* (De ver. q. 10 a. 8, ad 1.º.)

25. *De veritate* qu. 10 a. 8 ad 9.º.

26. *Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam.* (STh. I qu. 88 a 2 ad 3.º.)

de las sustancias espirituales separadas, ni a partir de su propia experiencia espiritual, ni a partir de las cosas sensibles.

El texto afirma, pues, inequívocamente la existencia de una inmediata y propia aprehensión de lo espiritual humano, como fundamento de nuestro conocimiento de la esencia de la mente.

3.º “Cuando conocemos, ya por demostración, ya por la fe, que existen sustancias intelectuales separadas, en modo alguno podríamos recibir tal conocimiento, a no ser que podamos *entender que sea el ser intelectual por el conocimiento que nuestra alma tiene de sí misma.*”²⁷

En el conocimiento según el cual “ascendemos por analogía” al mundo de lo espiritual, el punto de partida no podría ser propiamente lo sensible, aunque la orientación de la mirada de nuestra mente a las imágenes lleve consigo la exigencia de acompañar con representaciones “metafóricas” incluso nuestros conceptos sobre lo espiritual humano.

Santo TOMÁS es todavía más explícito al atribuir al alma humana el carácter de punto de partida en el ascenso al conocimiento de Dios:

“El alma misma, por la que ascendemos al conocimiento de Dios.”²⁸

Seguindo a san AGUSTÍN para quien “cuando la mente humana se conoce a sí misma no conoce algo inmutable”. “Y si alguien me dice que piensa, que entiende, o que no entiende algo, o que duda, lo creo... Si me habla de la mente humana con conocimiento general o especial lo entiendo y lo aprueba”;²⁹ también para santo TOMÁS el conocimiento singular y existencial por el que “cada uno percibe lo que se obra en su alma” no es resoluble bajo el primer principio que rige la intelección necesaria de las esencias objetivamente inteligibles.

Incluso la misma evidencia indubitable por la que “nadie puede pensar que no existe, pues por el hecho de pensar algo se percibe como existente” la discierne con rigurosa precisión respecto de la evidencia fundada en la aprehensión de las esencias.³⁰

La percepción que cada hombre tiene de sí mismo y de sus actos no versa sobre algo conocido a modo de “verdad eterna”, entendido “en la misma verdad”. El platonismo de san AGUSTÍN y su característica metafísica de la verdad, definida como lo inmutable y eterno, parecen influir en esto también en santo TOMÁS.

No obstante, es obvio que éste afirma la “inteligibilidad” del alma *intelectiva humana y sus operaciones inmanentes*, precisamente en su *singularidad contingente y temporal*, como veíamos en los textos antes citados.

Se trata ciertamente de conocimientos inmediatos y “experimentales”, no sensibles, sino intelectuales. Pero no resolubles en la aprehensión objetiva de las esencias. Se trata además de conocimientos que pertenecen constitutivamente a la intimidad de cada uno de los hombres. Y si en este sentido

27. Quum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus. nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale anima nostra ex seipsa cognosceret. (III C. G. c. 46.)

28. Cf. I C. G. c. 3.

29. De Trinitate lib. IX c. 6.

30. De veritate qu. X c. 12 ad 7.º.

carecen de "objetividad", y juzgados desde el contexto del horizonte de la objetivación, podrían parecer meramente subjetivos —por esto KANT redujo toda experiencia interior al nivel de la afección sensible—, sin embargo, considerados en su mismo carácter de intimidad, tales percepciones individuales y existenciales han de ser definidas como el ejercicio de la subsistencia en sí de la mente, y son por tanto exentas, no por *carencia* sino por *anterioridad fundante*, respecto de toda intencionalidad y de toda respectividad subjetivo-objetiva.

Es decir, cada hombre, al experimentarse como existente en el acto de su pensamiento, no se aprehende ciertamente como *objeto entendido*, pero tampoco es respecto a tal experiencia *sujeto*, por cuanto no se ha respecto de sí mismo, y *en el ejercicio mismo de su experiencia*, como potencial y receptivo, sino como en sí y para sí presente.

"La reflexión sobre su esencia no es otra cosa sino la subsistencia de una cosa en sí misma."³¹

La atención sobre este modo de "inteligibilidad", que por las razones expresadas no definiremos como "subjetiva", sino como *intrínseca e íntima*, y que no consiste en la esencialidad de lo objetivo sino en *la actualidad o ser mismo del espíritu*, nos lleva ahora también a una nueva lectura de santo Tomás en la que hallaremos, en forma originaria y renovada, su auténtico concepto de la "verdad" y el sentido de su pertenencia a lo subsistente espiritual, es decir, al ente personal.

La subsistencia en sí de la mente y la primacía de inteligibilidad intrínseca

"Así como un cuerpo lúcido es luminoso al existir en él en acto la luz, así el entendimiento entiende lo que existe en él mismo como inteligible en acto."³²

"Nuestro conocimiento intelectual se origina a partir de las cosas sensibles, pero es el alma misma la que forma en sí las semejanzas (inteligibles) de las cosas."³³

"El entendimiento humano, está totalmente en potencia respecto de lo inteligible, como el entendimiento posible; o es el acto de los inteligibles que se abstraen de las imágenes."³⁴

"Si comparamos nuestra mente a las cosas sensibles que existen *extra animam*, hallamos que se encuentra respecto a ellas según una doble respectividad. De una manera se ha como potencia a acto, en cuanto que nuestro entendimiento está en potencia respecto de las formas determinadas de las cosas, que existen actualmente en las cosas mismas. De otro modo, se ha a modo de acto respecto de la potencia, por cuanto tales formas existen

31. STh. I qu. 14 a 2.º ad 1.º.

32. Intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens...; intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo (De ver. qu. 8.ª art. a. 6.º in c.).

33. Ipsa anima in se similitudines rerum format (De ver. qu. 10 a. 6.º in c.).

34. Intellectus humanus, vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium, quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens. (STh. qu. 87 a. 1.º ad 2.º.)

en las cosas como inteligibles en potencia, mientras que *la mente misma es inteligible en acto.*"³⁵

"El alma intelectiva es ciertamente inmaterial en acto, pero está en potencia en orden a las especies determinadas de las cosas, por lo que el alma en cuanto es inmaterial en acto tiene la virtud de hacer lo inmaterial en acto abstrayendo de las condiciones de la materia individual."³⁶

"La sustancia del alma humana tiene en acto la inmaterialidad, y por esto tiene naturaleza intelectual, puesto que toda sustancia inmaterial es intelectual... pero permanece el alma intelectiva en potencia respecto de las semejanzas determinadas de las cosas cognoscibles por nosotros, que son las naturalezas de las cosas sensibles... y estas determinadas naturalezas de las cosas sensibles nos las presentan las imágenes que, sin embargo, no alcanzan al ser inteligible... así, pues, tienen la inteligibilidad en potencia, pero la determinación de la semejanza de las cosas en acto. Lo contrario ocurre en el alma intelectiva."³⁷

La virtud activa sobre las imágenes sensibles, que forma en el entendimiento las semejanzas inteligibles de las cosas, es atribuida en los textos citados a la mente humana en razón de su actual inmaterialidad, inteligibilidad y naturaleza intelectual.

Santo Tomás prueba "circularmente", en otros pasajes, que el alma humana es potencial en el género de las sustancias intelectuales, por razón de su potencialidad en el género de lo inteligible; y que es potencial en el género de las sustancias inteligibles, en razón del carácter de pura potencia en la línea de la naturaleza intelectual.

Esta prueba circular no es viciosa: Si la inteligibilidad dice razón de perfectividad y la intelectualidad en potencia dice razón de perfectibilidad, hay que afirmar con CAYETANO que esta correlación trascendental se da sólo en el supuesto de la dualidad sujeto-objeto y de la *potencialidad* en la línea de lo intelectual.³⁸

La naturaleza intelectual y la inteligibilidad "íntima" se identifican formalmente. Por esto tampoco es contradictorio, en el contexto del pensamiento total de santo Tomás, que se diga que la mente es inteligible en acto, por ser sustancia inmaterial e intelectual, a la vez que se reconozca su carácter puramente potencial en el género de lo inteligible y de lo intelectual.

Porque de lo que se trata es de la comparación entre la mente y las cosas *extra animam*. En cuanto tales, las cosas materiales que se ofrecen a la sensibilidad y cuya *esencia inteligible* es el objeto propio del entendimiento humano, son constitutivamente "exteriores", en su ser entitativo, al orden de lo inteligible "íntimo".

Su inteligibilidad en potencia no consiste sino en que, por la posesión de su forma natural puede el entendimiento pensar acerca de ellas su esencia. Si "inteligibilidad" es "objetiva" y extrapolada al espíritu "consciente de sí".

35. De ver. qu. 10 a. 6 in c.

36. STh. qu. 78 a. 4 ad 4.º.

37. II C. G. c. 77.

38. Cf. CAYETANO, ?? 1.ªm qu. XIV, art. 2.º y 3.º.

Ha sido una de las "caídas" constantes que parecen acechar el destino de la metafísica el atribuir la primacía, en la línea de lo inteligible y verdadero, a este modo de inteligibilidad fundado y originado en la apertura intencional del espíritu pensante al ente, que es el modo propio de aquello que es aprehendido en razón del "hacerse todas las cosas" *de un ente intelectual finito y por lo mismo subjetivo respecto de los objetos que entiende a modo de tales objetos*.

Desde esta perspectiva falsa se escinde el "pensamiento", que viene a ser pensado en una dimensión de "subjetividad", respecto del ente, cuya entidad viene a ser interpretada constitutivamente como "objetividad". Cuando se advierte "reflexivamente" el carácter radical y fundante de la "conciencia" pensante con respecto a la aprehensión objetiva, aquella "caída" hace que se siga pensando la conciencia, no como *presencia íntima del espíritu en su ser*, sino como unidad funcional de representaciones para la que la objetividad es ya mera "fenomenicidad".

La inteligibilidad en acto de la mente la puede afirmar santo Tomás por cuanto es por sí misma capaz de percibirse a sí misma según su ser.³⁹

Encontramos, pues, afirmada por santo Tomás, con anterioridad radical y originante respecto de la inteligibilidad objetiva de las esencias de las cosas materiales, una "inteligibilidad" que no consiste en "objetividad", sino en "presencia", y que es patencia o manifestación del espíritu para sí mismo, no "según su razón propia" sino "según el ser que tiene en el individuo".

La primacía de esta *inteligibilidad según el ser*, que es coherente, en la línea de una fundamentación de la metafísica, con una ontología que concibe el ente como aquello "cuyo acto es el ser", y afirma que el "ser constituye la actualidad de las mismas esencias", es el centro de perspectiva adecuado para una comprensión del sentido de la verdad trascendental que permita definir *la verdad del espíritu y la "pertenencia" de la verdad al espíritu*.

Lo verdadero, manifestativo del ser

"Así como lo bueno nombra aquello a que tiende el apetito, así lo verdadero nombra aquello a que tiende el entendimiento. Pero en esto difieren el apetito y el entendimiento, o cualquier conocimiento, en que el conocimiento es según que lo conocido existe en el cognoscente; mientras el apetito es según que el que apetece se inclina a la misma cosa apetecida; y así el término del apetito, que es lo bueno, está en la cosa apetecible; pero el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento."⁴⁰

Si se dice que "lo verdadero, según su primer sentido o acepción, está en el entendimiento"; o lo que es lo mismo si se dice que el término "verdad" significa primeramente "la verdad que está en el entendimiento", y no la verdad trascendental o "verdad que está en las cosas, es porque tal es la naturaleza del conocimiento y de la intelección: la actualidad y perfección

39. De ver. qu. 10 a. 8.º; STh. qu. 87 a. 1 in c.

40. STh. I qu. 16 a. 1.º in c.

que es el entender, la operación o “acto segundo” intelectual, se ejercita como desenvolvimiento íntimo de la propia plenitud del espíritu en *la manifestación y expresión inmanente de la ratio entis*.

“Aquello a que tiende el entendimiento”, a que se alude en la definición de la verdad, no es *aquello a que tiende el entendimiento en su potencialidad y subjetividad*, referida trascendentalmente al ente cognoscible. Se habla de aquello a que “tiende” *el entender en acto*, es decir, *el “acto” que es el entender mismo*. Y que por su constitutiva “infinitad”⁴¹ no puede ser ontológicamente definido sino diciendo que “el entender no es otra cosa que cierto *ser*”.⁴²

De aquí que el término verdadero, en aquel su sentido primario, significa aquello a que tiende el entendimiento en cuanto que el entender es según su propia naturaleza “manifestativo y declarativo del ser”.

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.⁴³

Por esto, “lo verdadero que está en el entendimiento”, o lo entendido en cuanto tal, en el sentido primero y esencial de “lo entendido”, *el elemento de la verdad*, es lo que *el entendimiento dice*, manifestando y declarando lo que es: *el juicio*.

Por esto: que la acepción primera del término verdadero no signifique *lo más originario y fundante* —el ente que por su mismo ser se manifiesta y así constituye y fundamenta el conocimiento mismo— y que la verdad en cuanto manifestativa y declarativa del ser, *pueda ser nombrada en tercer lugar* en el capital texto *De Veritate*, q. 1.^a, art. 1.^o, no es algo que tenga que causar perplejidad, ni presentarse como problemático.

Porque es de la razón de “la verdad que está en el entendimiento” el ser manifestación y declaración *del ser de las cosas*. Sólo en el racionalismo se definió la verdad como connotación intrínseca a la idea, y se consideró la conformidad o adecuación al ente como extrínseca a la verdad de la idea.

Esta escisión de la verdad de las ideas respecto del ser del ente —escisión “compatible” con interpretaciones monistas y paralelísticas, propias de un estricto naturalismo que ignora el espíritu como tal— implica la negación correlativa de la verdad como predicado trascendental del ente.

Por lo mismo, deroga todo sentido verdadero del conocimiento como tal, que sólo se rige por su propia coherencia metodológica y sin otra originación y apoyo que su propia axiomatización.

Verdadero significa primeramente lo que está en el entendimiento, como manifestativo y declarativo de lo que es según su ser; por lo mismo, puesto que *la verdad se funda sobre el ente*, la verdad del juicio no habla de la “verdad” de las cosas —entendida denominativamente desde la propia verdad del juicio— sino que habla de lo que las cosas son:

“El ser de la cosa, no su verdad, causa la verdad del entendimiento, por lo

41. Intelligere... de sui ratione, habet (simpliciter) infinitatem. (STh. qu. 54 a. 2 in c.)

42. Sentire et intelligere nihil aliud est quam quoddam esse (Cayetano; in III De anima c. 5.^o).

43. Cf. IV C. G. c. 14.

que dice ARISTÓTELES que el juicio y la proposición verdadera es tal por cuanto *la cosa es*, no por cuanto *la cosa sea 'verdadera'*".⁴⁴

El olvido de que la verdad del entendimiento no consiste en otra cosa sino en que juzgue de las cosas según lo que son, se expresa en nuestro lenguaje contemporáneo por modo sorprendente y significativo.

En lugar de suponer que un acontecimiento o un hombre, en razón de su real influencia o de su intrínseca calidad, merecen que se tenga noticia de ellos, oímos afirmar que "son noticia".

Las realidades psíquicas, sociales, vitales, o las enfermedades que priyan de salud a los vivientes, son nombradas como *fenómenos psicológicos, sociológicos, biológicos o patológicos*. Como advirtió genialmente HEIDEGGER, nos ocupamos de las cosas como de aquello que es objeto de "habladuría"; y así el lenguaje pierde su sentido de referencia a la realidad.

Desde una comprensión auténticamente tradicional de la doctrina de santo TOMÁS, la "verdad que está en el entendimiento" consiste precisamente en la conformidad del juicio a lo que las cosas son; y así la definición de la verdad "que se convierte con lo que es como lo manifestativo con lo manifestado" conduce por sí misma a su fundamentación en la verdad en cuanto propiedad trascendental del ente, "la verdad que se convierte con el ente según su sustancia".⁴⁵

Lo verdadero que está en las cosas

Para una recta comprensión del pensamiento de santo TOMÁS sobre la verdad como predicado trascendental del ente, es condición previa distinguir con precisión: la *atribución extrínseca y denominativa* de la verdad a las cosas mismas desde la verdad formalmente considerada como *existente en el juicio intelectual*; la afirmación intrínseca al ente de la verdad entendiendo por tal *su misma entidad en cuanto adecuada a ser manifestada por el entendimiento*.

"Las cosas son denominadas verdaderas en razón de la verdad que existe en el entendimiento divino o en el entendimiento humano, al modo como el alimento es denominado sano no por su forma inherente sino por la salud que existe en el animal."

"Pero se dicen verdaderas por la verdad que está en la cosa misma, como por su forma inherente (la cual no es otra cosa sino la entidad adecuada al entendimiento, o que adecua a sí al entendimiento) al modo como el alimento es llamado sano según su propia cualidad según la que decimos ser tal."⁴⁶

La razón formal de verdad trascendental dice algo intrínseco al ente, y al que sólo añade, según el concepto, la adecuación al entendimiento o la

44. STh. I qu. 16 a. 1 ad 3.º.

45. STh. qu. 16 a. 3º ad 1.º.

46. Denominantur autem res verae a veritate quae est intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali, et non sicut a forma inherente; sed a veritate quae est in ipsa re (quae nihil est aliud, quam entitas intellectui adequata, vel intellectum sibi adequans) sicut a forma inherente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur. (De ver. qu. 1 a. 4 in c.)

"rectitud" perceptible por la mente. Pero la adecuación así entendida no es *consecuencia* del conocimiento sino *fundamentación* del mismo:

"La entidad de la cosa precede al concepto de verdad; pero el conocimiento es un efecto de la verdad."⁴⁷

Santo Tomás está tan lejos de considerar la acepción primera de la verdad, aquella según la cual lo verdadero existe sólo en el entendimiento que juzga, como si por ella se dejase de lado la fundamentación y originación de la verdad del entendimiento *en el ente mismo y en su verdad*, que en el texto que sigue inmediatamente a aquel en que se sostiene que "la verdad está sólo en el entendimiento" demuestra que "está sólo en el entendimiento que compone y divide" precisamente argumentando a partir de *la verdad trascendental* y entitativa del entendimiento en cuanto cognoscente:

"Lo verdadero, como se ha dicho, según su sentido primero, está en el entendimiento. Y puesto que toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la propia forma de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto es cognoscente, sea verdadero en cuanto tiene la semejanza de la cosa conocida, que es su forma en cuanto cognoscente; y por esto se define la verdad por la conformidad del entendimiento a la cosa; por lo cual conocer esta conformidad es conocer la verdad... La perfección del entendimiento es lo verdadero en cuanto conocido. Y por esto hablando propiamente la verdad está en el entendimiento que compone y divide, y no en los sentidos ni en el entendimiento que aprehende la quiddidad de la cosa."⁴⁸

La verdad que está en el entendimiento en cuanto cognoscente, es decir, la verdad conocida, pertenece a la perfección esencial, a la naturaleza propia e intrínseca "rectitud" entitativa del entendimiento mismo en cuanto cognoscente, es decir, a su *verdad*.

La originereidad y primacía de la verdad que está en las cosas se patentiza así al constituirse *una ontología del entendimiento que juzga del ente a partir de la verdad trascendental propia del entendimiento en cuanto tal*.

Esto, implica una proporcionalidad o analogía de la verdad trascendental, ya que sólo el ente espiritual es según su entidad y verdad, el lugar propio de la verdad como manifestativa y declarativa del ser.

"La misma es la disposición de las cosas en la verdad que en el ser."

En la gradación jerarquizada de las diversas razones que en su semejanza proporcional constituyen el contenido de lo verdadero como trascendental, el espíritu es aquel ente al que compete la primacía según la intrínseca analogía de la verdad.

En el orden de nuestros conceptos trascendentales el concepto de verdad sigue al ente y a lo uno, y se corresponde con la entidad y unidad de las cosas en su proporcionalidad intrínseca. En esta misma proporcionalidad se fundamenta, como algo consecuente a la concepción de la intrínseca verdad del ente, el que se deba afirmar también la dependencia de la verdad del ente finito y creado respecto del ser de Dios como primera verdad.

47. Entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. (De ver. qu. 1 a. 1.º.)

48. STh. I qu. 16 a 2.º in c.)

Debemos también distinguir conceptualmente esta dependencia entitativa de Dios como *causa primera de la verdad trascendental de los entes creados*, de la denominación extrínseca por la que toda verdad es referida “a la que existe en el entendimiento divino”. Porque según esta extrínseca denominación se da una analogía de atribución extrínseca; mientras que la fundación de la verdad entitativa de lo creado en Dios como el primer analogado en la línea de la verdad trascendental fundamenta una analogía de atribución intrínseca, según la cual:

“Dios es la primera verdad; así como es el ente primero; pues todo se ha respecto a la verdad según el modo en que se ha respecto al ser. De aquí que la primera causa del ser es la causa primera de la verdad y lo máximamente verdadero, es decir, Dios.”⁴⁹

Santo TOMÁS insiste ciertamente en afirmar el carácter libre y “*per modum artis*” de la causalidad creadora. Y también recoge, en un nuevo sentido profundamente renovado, el ejemplarismo de las “ideas divinas”.

Pero su doctrina es totalmente opuesta a toda primacía “idealista” de la verdad sobre el ser, a toda primacía “ontologista” de la forma sobre el acto, y a los correspondientes modos de proclamar una “primacía del espíritu” que olvide que el espíritu es lo primero por ser lo primera y máximamente ente.

La verdad es “la forma máximamente general” del ente. Pero la forma en cuanto forma y la ciencia en cuanto ciencia no dicen razón de causa eficiente del ser del ente. Y lo verdadero se funda sobre el ente.

La ciencia divina no es, formalmente en su línea, “causa de las cosas”, lo que equivaldría a concebir la creación como una *explicatio* de la verdad divina regida por necesidad esencial.

Las ideas divinas son para santo TOMÁS *no otra cosa que la esencia de Dios en cuanto conocida*⁵⁰ y no un sistema inteligible, una “*natura naturata naturans*”, inmanente a la intelección infinita.

La causalidad por medio de la ciencia, y la ejemplaridad de la ciencia divina conocida como imitable, da según santo TOMÁS razón de la libertad por la que Dios comunica *el ser* al ente creado. *Esse est proprius efectus Dei*. La intrínseca verdad participada por el ente finito es comunicada por la eficiencia creadora que causa al ente en su ser.

Porque el ser es la actualidad aún de las mismas formas; y las esencias son tales esencias en cuanto que por ellas y en ellas tiene ser un ente.⁵¹ Así, la difusión de la verdad, de la intrínseca entidad adecuada al entendimiento, por el acto creador divino, consiste en la eficiencia del ente en cuanto tal.

La adecuación del ente creado al entendimiento divino como a su principio se constituye por la comunicación del ser, y esta intrínseca entidad de lo creado adecua a sí el entendimiento humano.

Es decir, que “lo verdadero” se funda sobre el ente: si entendemos por

49. Ipse (Deus) est prima veritas sicut et primum ens; unumquodque enim ita se habet ad veritatem sicut ad esse... et inde est quod prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera, scilicet Deus. (In I Sent., dist. 19 q. 5, a 1 c.)

50. Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. (STh. I q. 15 a. 1.º ad 3.º.)

51. Ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. (STh. I q. 4 a. 1.º ad 3.º); Dicitur essentia quia per eam et in ea ens habet esse. (De ente et essentia, c. 3.)

verdadero lo manifestativo del ente en el entendimiento; y lo “verdadero” del ente causa el conocimiento; si entendemos por verdadero la entidad misma según la cual el ente por su ser, y no por su “verdad”, causa la verdad del entendimiento.

La metafísica de santo Tomás no podría ser caracterizada, en su sentido último y fundamental, como una metafísica *de la verdad*, sino como una metafísica *del ser*.

La caracterización de la *res naturalis* como “constituida entre dos entendimientos”, el divino y el creado y nombrada como verdadera según su adecuación a uno y otro; y la afirmación de que, si removemos por un supuesto imposible la existencia de todo entendimiento, deberemos consecuentemente negar toda verdad en el ente, expresan la primacía y soberanía del espíritu y el carácter de la verdad como perfección propia del espíritu.

Pero por esta misma afirmación de la soberanía del espíritu, la libertad del acto creador excluye totalmente en la metafísica de santo Tomás la posibilidad de una *participación de la verdad no constituida por la participación del ente en el ser*.

Los entes creados, es decir, dependientes de Dios en su misma entidad —la creación es la dependencia misma del ente creado respecto del principio por el que es constituido—⁵² *son verdaderos*, en el sentido trascendental de la verdad, *en cuanto que son*; y así al remover la existencia del mundo creado tendríamos que remover también toda verdad finita y participada, que carecería de lugar ontológico. De otra forma, habría que afirmar nada menos que el carácter necesario de la creación de la verdad finita.

El mundo de las ideas o razones ejemplares es la misma esencia de Dios. *Y no hay un mundo de verdades eternas con idealidad objetiva e independiente inteligibilidad, que se presentase o enfrentase al entendimiento divino.*

“La verdad de los inteligibles no es otra cosa que la verdad del entendimiento. Y si ningún entendimiento eterno existiese no habría ninguna verdad eterna.”⁵³ La posibilidad de la verdad creada es la posibilidad de la entidad creada. La existencia de la verdad intrínseca en las cosas se dispone y constituye según que las cosas tienen ser. Y no es la “esencia” la que puede dar razón del ser del ente, sino que es la participación en el acto de ser lo que fundamenta constitutivamente la esencialidad de las esencias y su intrínseca “verdad”.

La analogía de la verdad trascendental

“Todas las ciencias y artes se ordenan a algo uno, a saber, a la perfección del hombre que es su felicidad.”⁵⁴

“Es necesario que la verdad sea el fin del universo.”⁵⁵

52. Creatio est ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. II. C. G. c. 18.

53. Veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus... Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. (STh. I q. 16 a 7.º in c.)

54. Cf. proemio del comentario in Metaphysicam.

55. I.C.G. c. 1.º

Lo verdadero es el ente en cuanto perfectivo del espíritu según el modo propio del espíritu. Es decir, lo verdadero es *Quoddam bonum*, a saber, el bien del entendimiento. Pero propiamente hablando "no es el entendimiento el que entiende, o los sentidos, sino el hombre por medio de ellos".⁵⁶

Lo verdadero es análogo por disponerse las cosas en la verdad según se disponen en el ser, y en cuanto la razón de verdad trascendental sigue ontológicamente a los conceptos de ente y de uno.

Pero lo verdadero ha de ser entendido según analogía de proporcionalidad y de atribución intrínseca también porque según su razón formal misma de perfectividad del espíritu, es decir, como ente adecuado a ser contemplado intelectualmente, *se dispone según una gradación, cuya medida es esta aptitud del ente contemplado para ser perfectivo de un ente personal*.

Lo verdadero, por otra parte, si como trascendental se convierte con el ente, *se convierte también por lo mismo con lo bueno*. Es decir, no sólo en cuanto al carácter de fin que tiene lo verdadero para el pensamiento, sino en cuanto que es perfección misma del conocimiento, según su misma línea cognoscitiva, el que alcance a la contemplación del ente como bueno.

El propio ARISTÓTELES caracterizaba como saber supremo la *sophia*, por pertenecer a la misma la contemplación "de lo bueno y óptimo" que es el fin de toda acción⁵⁷ y santo TOMÁS atribuye a la perfección de la inteligencia especulativa la aprehensión del ente como bueno. Por esto afirma que *el objeto supremo del entendimiento especulativo no es otro que el bien divino*.⁵⁸

El mundo de las cosas materiales y sensibles constituye el horizonte propio "objetivo" de la capacidad intelectual de un alma intelectual unida al cuerpo. Lo que se entiende son las cosas en su esencia, no un mundo de esencias subsistente en actual inteligibilidad, fuera del mundo sensible, e intuitable para un entendimiento.

Sólo la esencia, separada de sus condiciones individuantes *materiales* es propiamente perfectiva del entendimiento humano, en el orden del conocimiento de las cosas materiales como tales. Por esto, entitativamente, éstas no tienen sino una verdad extrínseca, participativa, en cuanto su esencia puede ser "objeto entendido".

La universalidad no constituye la inteligibilidad, sino que es la condición de la posibilidad de objetarse de las naturalezas de las cosas materiales.

El entendimiento no busca prescindir del acto de ser, que es lo máximamente formal del ente y lo constitutivamente originario de la esencialidad de las esencias. El entendimiento busca lo "esencial", lo proporcionado a perfeccionar el espíritu.

Santo TOMÁS no dice siquiera que se prescinda de lo individuante "porque es accidental", sino que *se prescinde de lo accidental individuante porque es "material"*.

De aquí que con plena coherencia no excluya de la inteligibilidad, antes

56. Non enim proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque.

57. Cf. In Metaphysicam lib. 1.º c. 2º lec. 2 n. 50.

58. Cum enim (Deus) sit perfecte intelligens, intelligit ens simul cum ratione boni. (I.C.G. c. 72); Cf. S.Th. I II q. 3. a 5.º in c.

la afirme en un sentido más profundo y plenario, en el caso de lo singular espiritual existente.

No se trata de una inteligibilidad “objetiva”, ni en la conciencia de sí mismo, ni en la comprensión del “otro” por “connaturalidad”, y no a modo de intelección esencial.

Pero si la universalidad no constituye la inteligibilidad, tampoco ésta es constituida por la “objetividad”. La *perfección* del espíritu *consciente* de su misma actualidad es más plena y “verdadera” que la que recibe por su apertura intencional a los objetos “fuera del alma”.

“Sólo la criatura racional es por sí buscada en el universo y todo lo demás lo es razón de la misma.”⁵⁹ Sólo las criaturas racionales son aptas para ser contempladas como “verdadero bien”, como fines en sí mismas. Y que en ellas aparezcan muchas actividades para las que no bastan los principios de su naturaleza específica,⁶⁰ es decir, la vida libre y personal de cada uno de los subsistentes espirituales, en modo alguno disminuye la perfectividad inteligible de lo singular espiritual.

Sería impensable como vida humana personal, una vida teórica a cuya perfección fuese totalmente ajena toda experiencia y recuerdo, toda comprensión y diálogo inteligible, referente a lo personal humano.

Sí la ciencia en cuanto ciencia, y la sabiduría en cuanto sabiduría dejen totalmente fuera de sí mismas, como no especulativamente perfectivo, el cotidiano conocimiento de los hombres y la viviente tradición de las familias y de los pueblos, habría que concluir —como en el fondo está ocurriendo en muchos casos— que la ciencia y la sabiduría tienen poco que ver con la perfección y la felicidad del hombre.

59. Cf. II C.G. c. 46.

60. In rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei... Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. III C.G. c. 113.