

## LA DIMENSION REFLEXIVA DE LA VERDAD EN TOMAS DE AQUINO

CARMEN SEGURA

La tradicional definición de verdad —«adecuación de la cosa y del entendimiento»<sup>1</sup>—, ha sido comúnmente aceptada hasta bien avanzado el pensamiento contemporáneo. Sin embargo, el abigarrado panorama que presenta la historia de la filosofía nos la revela como una noción cuya correcta comprensión está erizada de dificultades<sup>2</sup>.

En la actualidad, cuando se ha intentado una definitiva revisión del sentido y alcance de la naturaleza de la verdad, las posibles alternativas se sitúan en dos polos contrapuestos que encuentran en sus orígenes raíces inmanentistas afines: una habitual actitud de desconfianza en la apertura cognoscitiva del entendimiento humano y una desvalorización ontológica de la existencia del mundo exterior.

Con semejantes presupuestos de fondo, o bien se recluye la verdad en el interior de una conciencia permanentemente clausurada en sí misma —tal y como pretende el idealismo—, o bien, por contraposición, se reduce a un simple proceso de copia de hechos aislados —tal y como pretende el positivismo.

Pero, si se desea alcanzar una equilibrada noción de verdad, será preciso volver a sostener las dos evidencias puestas en entredicho:

1. «Así, pues, la primera comparación del ente respecto del entendimiento es que el ente se corresponda con el entendimiento, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero». *De Veritate*, q. 1, a. 1c.

2. Cfr. PIEPER, Josef, *El conocimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, 1974. Cfr. también: INCIARTE, Fernando, *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1973.

la trascendental apertura del entendimiento humano a toda la realidad, y el natural e inmediato conocimiento de la existencia de las cosas extramentales.

Quienes, aún después de negarlas, pretenden sostener la posibilidad de la verdad, se ven encaminados, antes o después, hacia una de las dos desviaciones mencionadas. Mas, también sin negar dichos principios, cabe la posibilidad de un deslizamiento hacia alguno de los dos extremos acusados. Si, conservando la definición, se acentúa desproporcionadamente su dimensión adecuativa, el sentido de la verdad queda a merced de las conocidas reducciones empiristas. Si, por el contrario, se trivializa la adecuación, el sentido de la verdad queda a expensas de los planteamientos idealistas.

No obstante, entendida en su genuino sentido, la definición tradicional de verdad contiene en sí misma todos los elementos necesarios, no sólo para evitar la mencionada dicotomía, sino también para lograr delimitar acabadamente su índole propia.

En efecto, cuando, sin violentarlo, sin alterarlo con posturas forzadas, se deja discurrir al pensamiento, la existencia del mundo exterior y la existencia del alma —«aquello que es en cierto modo todas las cosas»<sup>3</sup>— se muestran como una evidencia inmediata, apareciendo así la verdad como un trascendental del ser, en cuanto que es algo que a todo ente conviene en cuanto cognoscible.

La verdad es una propiedad trascendental en cuanto que existe algo que es capaz de hacerse a sí mismo todas las cosas<sup>4</sup>. Pero la verdad, en sentido formal y propio, estriba en una cierta correspondencia, una adecuación que, de forma plena y total, únicamente tiene lugar en la segunda operación del entendimiento: en el juicio<sup>5</sup>.

3. *De Veritate*, q. 1, y también, *Suma Teológica*, I, q. 16, a. 3c.

4. «Pues bien, también el ser *verum* es un *trascendens* de estos. Se muestra apelando a un ente que tiene por su misma forma de ser la «peculiaridad» de convenir con cualquier otro ente. Este señalado ente, el *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, es el alma (anima). La preeminencia del «ser ahí» sobre todos los demás entes que aparece aquí, si bien no aclarada ontológicamente, no tiene, es evidente, nada de común con una mala subjetivación del universo de los entes». HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, segunda edición, pp. 23-24.

5. Cfr. *In I Peri hermeneias*, lect. 3, n.º 29. También: *De Veritate*, q. 1, a. 3c.

Ciertamente se puede hablar de «adecuación», por analogía, en otros niveles, en cuanto que también existe alguna correspondencia de ciertos aspectos parciales de lo real con el resto de las facultades cognoscitivas: hay una cierta adecuación en el nivel de los sentidos externos e internos, y en general en todas las potencias sensitivas que intervienen en el proceso cognoscitivo.

Existe, no obstante, una clara diferencia, destacada por TOMÁS DE AQUINO, en atención a la cual se establece el sentido formal y propio de la verdad como adecuación. En efecto, mientras que la verdad es *tenida* por los sentidos, únicamente es *conocida* por el entendimiento<sup>6</sup>, solamente él puede conocer su correspondencia con las cosas. Por esto mismo afirma TOMÁS DE AQUINO que el conocimiento es una cierta consecuencia de la verdad.

De todo lo que llevamos dicho se desprende que, aunque en la definición tomista de verdad sólo se menciona de forma explícita la dimensión adecuativa, también se encuentra presente, aunque implícitamente, su dimensión reflexiva. La verdad consiste en una relación de adecuación entre la cosa y el entendimiento, pero únicamente conoce la verdad el entendimiento que sobre sí mismo reflexiona<sup>7</sup>. Y es que, en último término, la verdad no se conoce por comparación, ni por comprobación, ni por reconocimiento, ni por ningún otro procedimiento ajeno al acto mismo de adecuación. Si se conoce, se conoce, única y exclusivamente, en el mismo acto del juicio que es donde formalmente —en cuanto que hay composición y división, afirmación y negación— se da la adecuación<sup>8</sup>.

6. «Se ha de decir que la verdad está en el entendimiento y en los sentidos, aunque no de la misma manera. Pues en el entendimiento está como consecuencia del acto del entendimiento y como conocida por él. La verdad, en efecto, sigue a la operación del entendimiento en tanto que el juicio de éste se refiere a la cosa tal como ella es (...) Pero la verdad está en los sentidos como una consecuencia del acto de ellos, o sea, en tanto que el juicio de los sentidos se refiere a la cosa tal como ella es; pero no está en los sentidos como conocida por ellos, pues aunque los sentidos juzgan de las cosas con verdad, no conocen empero la verdad por la que juzgan; y esto, porque si bien los sentidos conocen que ellos sienten, no conocen, sin embargo, su naturaleza, y por consiguiente tampoco conocen la naturaleza de su acto, ni la adecuación a la cosa, ni finalmente la verdad de ellos». *De Veritate*, q. 1, a. 9c.

7. Cfr. *In VI Metaphysicorum*, lect. 4.

8. «Hace falta que nuestra afirmación de poseer la verdad sea justifica-

Al modo en que esa adecuación es conocida lo denomina «reflexión» el propio TOMÁS DE AQUINO.

En un conocido y estudiado texto del *De Veritate*, cuando su autor sostiene la primacía del conocimiento intelectual sobre el sensitivo, afirma que la verdad «es conocida por el entendimiento en tanto que él reflexiona sobre su propio acto; y no sólo en cuanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación con la cosa; adecuación que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto, que, por otra parte, tampoco puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el mismo entendimiento, a cuya naturaleza le compete el adecuarse con las cosas. Luego el entendimiento conoce la verdad en tanto que sobre sí mismo reflexiona»<sup>9</sup>.

En un primer momento, puede parecer imposible sostener simultáneamente que sólo conoce la verdad el entendimiento que sobre sí mismo reflexiona y que la verdad es, formalmente, adecuación con la realidad; mas cuando se analiza detenidamente el problema se advierte la necesidad de afirmar no sólo que es posible sino que es imprescindible que la inteligencia, en el acto de juzgar, conozca su adecuación; lo que sólo es factible si, en el mismo acto, sin sucesión temporal alguna, es capaz de «reflexionar», aunque no temáticamente, sobre su propia operación.

Así pues, algo hemos ganado ya respecto a lo que podríamos denominar *reflexión veritativa*. Puesto que sabemos que es por su peculiar virtualidad por la que la inteligencia se hace con la verdad, esa operación no puede, ni añadir nada nuevo, ni suponer una operación previa o posterior. Pero desconocemos aún hasta dónde llega su alcance: qué es exactamente lo que conoce esa *reflexión*. Qué

da, y hace falta que lo sea sin discurso: De una parte, ni el instinto, ni la fe; ni la voluntad, ni la utilidad pueden juzgar en último término sobre nuestras certezas. Corresponde a la inteligencia reafirmar a la inteligencia (...). Hace falta pues que la inteligencia se conozca antes de todo método, antes de todo razonamiento, antes de toda filosofía. Santo Tomás, si lo hemos comprendido bien, explica que aquélla se conoce, en efecto, por el hecho de que ella emite un juicio verdadero». BOYER, Charles, S. I., «El sentido de un texto de Santo Tomás», *Gregorianum*, V, 1924, p. 443.

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

es aquello sobre lo que vuelve, de ese modo tan peculiar, el entendimiento.

De una parte, es necesario que la inteligencia conozca la naturaleza de su acto, puesto que únicamente así puede conocer que conoce, y conocer además que guarda realmente una proporción con la cosa, condición necesaria para que la verdad se pueda considerar como tal. De otra, no lograría alcanzar tal objetivo si no llegase hasta la naturaleza misma del principio activo: si no lograra conocer su propia naturaleza.

De hecho, al reflexionar sobre su acto de adecuación, la inteligencia se distiende en dos direcciones. Llega hasta la aprehensión sensible de la que el entendimiento abstraigo el concepto, que es el objeto de la simple aprehensión, y llega también a conocer su propia naturaleza; y por ello precisamente sabe que le compete el adecuarse con las cosas.

Para que la inteligencia humana conozca la *adecuación veritativa*, tiene que reflexionar, simultáneamente, en un solo y mismo acto, sobre la aprehensión sensible<sup>10</sup> y sobre el principio activo<sup>11</sup>, su adecuación con la realidad y las peculiares características de esa realidad fuera del alma.

En efecto, el entendimiento vuelve sobre la aprehensión sensible ya que no tendría ningún sentido que conociese su adecuación con alguna forma abstraída de la realidad, si no fuera capaz también de conocer la cosa misma. Si sostenemos que el entendimiento humano —cuyo objeto propio es el «*ens concretum quidditate sensibile*»<sup>12</sup>— alcanza eficazmente la verdad, hemos de sostener, en consecuencia, que logra adecuarse con su objeto propio, y por tanto que, al menos en algún modo, logra aprehender las cosas singulares y materiales, y no únicamente sus correspondientes formas abstractas. Mas el único modo en que de una forma intelectual se pueden aprehender esos objetos es «reflexionando» sobre la aprehensión sensible, con una reflexión que no busca solamente un punto de apoyo para comprender los conceptos universales —según sostiene

10. Cfr. *De Veritate*, q. 2, a. 6, y q. 10, a. 5.

11. Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 9c.

12. CAYETANO, Thomas de Vio, *Commentaria in de Ente et Essentia*, c. 1.

la doctrina tradicional de la *conversio ad phantasmata*<sup>13</sup>— sino que, además, intenta llegar a la representación sensible de la cosa material, y en último término a la cosa misma<sup>14</sup>.

Unas certeras palabras de TOMÁS DE AQUINO aclaran el modo en que esa «reflexión», o si se prefiere, esa «conversión» tiene lugar: «Nuestro entendimiento, a partir de la imagen mental que recibe, no se dirige a conocer directamente la imagen sensible, sino a conocer la cosa de la cual es esa imagen. Sin embargo, por una cierta reflexión se vuelve incluso al conocimiento de la propia imagen sensible (...). Por tanto, en la medida en que nuestro entendimiento, mediante la semejanza que recibe de la imagen sensible, se vuelve sobre esa misma imagen sensible de la que abstraigo la imagen mental (imagen sensible que es una semejanza de la cosa singular), en esa misma medida tiene un cierto conocimiento de lo singular en la línea de una cierta continuación del entendimiento hacia la imaginación»<sup>15</sup>.

De este modo, para distinguir con claridad las dos modalidades de conversión, se podría hablar de una *doble conversión sobre el singular*, que posibilitaría la comprensión de los conceptos y, en su caso, el conocimiento de las cosas singulares y materiales<sup>16</sup> y,

13. «...Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna, sin recurrir a las imágenes de la fantasía (...). Luego no cabe duda de que, para que el entendimiento entienda en acto, y no solamente cuando por primera vez adquiere un conocimiento, sino también en la utilización posterior del conocimiento ya adquirido, se requiere el acto de la imaginación y el de las demás facultades». *Suma Teológica*, I, q. 94, a. 7c. Cfr. también: ARISTÓTELES, *De Anima*, III, c. 7 y 8, 431a 14-16.

14. Cfr. MANZANEDO, Marcos, F., O. P., «Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias», *Revista de Filosofía*, XXIV, 1965, pp. 185-276.

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

16. Cfr. *In III de Anima*, lect. 8, n.º 712-713. «Puede ser que el alma conozca directamente tanto la naturaleza de la silla como la silla concreta. Hacen falta entonces dos potencias distintas: la inteligencia y las facultades sensibles; pero cuando es una misma potencia la que conoce lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo singular, hace falta que el conocimiento se opere bajo dos formas distintas. Es la inteligencia la que conoce así. Desde un conocimiento directo alcanza lo universal, desde un conocimiento indirecto lo singular, 'per quamdam reflexionem', por una vuelta sobre la imagen de

por tanto, la elaboración de juicios particulares por la inteligencia<sup>17</sup>.

Se trata, si así podemos denominarlas, de *la simple conversión al fantasma* y de *la reflexión cognoscitiva del singular*. En ambos casos la operación de la inteligencia es única y simple, y mediante ella se vuelve de manera completa e impropia sobre la aprehensión sensible, que es presentada de forma inmediata por la *cogitativa*, cuyo estudio excede totalmente los límites de esta ponencia<sup>18</sup>.

Sin embargo, de nada serviría que la inteligencia llegase al singular y pudiera formular juicios particulares, si en todos y cada uno de esos casos no se conociese como actualmente adecuada con la realidad. Por eso, la segunda dirección en que la inteligencia se distiende cuando juzga, es la del conocimiento de la naturaleza del principio activo<sup>19</sup>. Es esta «dirección» de la *reflexión veritativa* la que de forma más clara revela su peculiar naturaleza, ya que únicamente mediante ella el entendimiento se conoce en tanto que tal y en tanto que actualmente dependiente de la realidad exterior: en cuanto que requerido por ella y adecuado con ella<sup>20</sup>.

Así como es necesario que, para que tenga lugar acabadamente el acto de conocimiento, el entendimiento reflexione sobre la aprehensión sensible, así también es necesario que, para conocer cum-

la cual 'ha abstraído' la especie». WEBER, J., O. P., «'Reflexio'. Estudio sobre las operaciones reflexivas en la psicología de Santo Tomás de Aquino», *Mélanges Mandonnet*. XIII, 1, 1930.

17. Cfr. MANZANEDO, F., «Las propiedades de la Fantasía y sus relaciones con otras potencias».

18. «Sabemos ya que un juicio singular, para poder ser justificado, exige una reflexión que, a través del acto intelectual penetra hasta el fantasma, y que este juicio surge de la aplicación de una verdad universal precedente». HOENNEN, J., *La Théorie du jugement d'après Saint Thomas D' Aquin*, Roma, Universidad Gregoriana, 2.ª ed. corregida y aumentada, 1953. Cfr. también: *De Veritate*, q. 10, a. 5, ad 2, e *In III De Anima*, lect. 13, n.º 398.

19. «Esto es propio del entendimiento, que se entienda a sí mismo en cuanto asimila o concibe de sí algo inteligible. Pues el entendimiento se hará inteligible en cuanto alcance algo inteligible. Y por eso mismo, aunque el mismo entendimiento se haga inteligible concibiendo algo inteligible, se sigue que es lo mismo el entendimiento y lo inteligible». *In XII Metaphysicorum*, lect. 8, n.º 2539.

20. Cfr. MILLÁN PUELLES, Antonio, *La Estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.

plidamente la naturaleza del acto de conocimiento, sea conocido el principio activo, que es el fundamento último de aquel conocimiento, y, por ende, la condición imprescindible de todo conocimiento intelectual<sup>21</sup>.

Mientras que la reflexión completa e impropia sobre el fantasma es, en cierto modo, la condición de posibilidad, la reflexión completa y propia sobre el principio activo es la razón última y radical por la que la inteligencia logra efectivamente la verdad<sup>22</sup>.

Ahora bien, para que la inteligencia llegue a conocer su propia naturaleza en el acto del juicio, no es preciso que obtenga de ella un conocimiento científico. Se trata, y ese es el único objeto directo de conocimiento, de conocer la realidad, y es en esa única operación en la que el entendimiento se conoce en tanto que adecuada. No se trata de un acto previo ni posterior, sino del mismo acto por el cual el entendimiento llega a la realidad. El entendimiento está orientado esencialmente hacia las cosas; pero esa misma orientación requiere, para su perfecto acabamiento, que la inteligencia vuelva sobre sí, a fin de comprender la naturaleza del acto y la del principio activo<sup>23</sup>. Conocimiento que —siempre según SANTO TOMÁS DE AQUINO— tiene que verificarse en el mismo acto de adecuación, puesto que si en ese acto no supiéramos ya que ha tenido lugar, no podríamos ni tan siquiera saber que nuestro conocien-

21. «Pero el entendimiento, como se dice en el libro III *De Anima*, como las otras cosas, se conoce a sí mismo porque por la especie, no por la suya, sino por la de la naturaleza de su acto, conoce la naturaleza de la potencia cognoscitiva y, por la naturaleza de la potencia, la naturaleza de la esencia, y consecuentemente la de las otras potencias (...)». In *III Sententiarum*, d. XXIII, q. 1, a. 2, ad 3.

22. Decir que el entendimiento necesita reflexionar sobre su propio acto para conocer la verdad no equivale a proponer, como vía de conocimiento, la seguida por la mayor parte de los pensadores modernos. No significa, ni mucho menos, que el conocimiento de la realidad deba reducirse a auto-conocimiento. Pero, si en verdad no es así, tampoco hallamos otro modo de conocer la adecuación que la reflexión del entendimiento sobre sí mismo, en un acto que no supone una nueva objetivación sino que se identifica con el acto de juzgar. Particular importancia reviste la postura que Maréchal adopta con relación a esta cuestión, cfr. MARECHAL, Joseph, S. J., *Le point de départ de la Métaphysique*, V, 1, édition Universelle, Bruxelles Desclée de Brouwer, Paris, 1949, Deuxième édition.

23. Cfr. In *III Sententiarum*, d. XXIII, q. 1, a. 2.

to verdadero consiste en un acto de adecuación. Si eso se puede decir es porque inmediatamente, cuando se ha conocido alguna cosa, se percibe de manera pre-científica esa adecuación<sup>24</sup>.

Cuando el entendimiento conoce la verdad, conoce que la ha conocido sin necesidad de recurrir a ninguna instancia exterior a sí mismo. De este modo la *reflexión veritativa* se constituye como una dimensión esencial del conocimiento intelectual: «únicamente conoce la verdad el entendimiento que sobre sí mismo reflexiona»<sup>25</sup>.



24. «Es evidente que, para saber que un juicio es verdadero, no hace falta tener un conocimiento filosófico de la naturaleza de la facultad intelectual, y de la propia de su acto de juzgar, como también es claro que este conocimiento filosófico presupone haber hecho juicios verdaderos conocidos *in actu* como tales». MILLÁN PUELLES, Antonio, *La Estructura de la Subjetividad*, p. 349.

25. *De Veritate*, q. 1, a. 9c.