

A veritate inhaerente: acerca de una posible idea de verdad ontológica en Tomás de Aquino

A veritate inhaerente: about a possible idea for an ontological truth in Thomas Aquinas

DARÍO JOSÉ LIMARDO

Sumario:

1. El vínculo entre *verdad* y *ser*. El problema en Tomás de Aquino
2. Algunas distinciones terminológicas
3. ¿Realismo veritativo? La verdad como una *forma inherente*
4. Idealismo veritativo. ¿Antropológico o teológico?
5. Consideraciones finales. Algunas precisiones sobre el *idealismo veritativo teológico*

Resumen: En muchos lugares de su obra Tomás de Aquino define a la verdad como una *adecuación entre el intelecto y la cosa*. Asimismo, analiza la idea de una verdad en las cosas y, por lo tanto, la posibilidad de llamarlas *verdaderas*. En este contexto establece algunas relaciones determinadas entre las cosas, el intelecto humano y el intelecto divino. En el presente trabajo analizo estos vínculos examinando la posibilidad de aceptar un concepto de *verdad ontológica* en su filosofía. Para ello presento tres posiciones distintas y evalúo cuáles son sus alcances y límites en la teoría de verdad del autor.

Palabras clave: verdad, intelecto, forma, metafísica, Tomás de Aquino

Abstract: In several moments of his work Thomas Aquinas defines truth as an *adequation of the intellect and a thing*. Also he analyzes the

idea of a truth in things and, therefore, the possibility of calling them *true*. In this context he establishes some determinate relations between things, the human intellect and the divine intellect. In this work I analyze this links examining the possibility to accept a concept of *ontological truth* in his philosophy. For that purpose I present three different positions and evaluate their reaches and limits in the theory of truth of the autor.

Keywords: truth, intellect, form, metaphysics, Thomas Aquinas

«Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad
cuanto posee de ser»
Aristóteles, *Metafísica* 993b30

1. El vínculo entre *verdad* y *ser*. El problema en Tomás de Aquino¹

El concepto de verdad es, sin lugar a dudas, uno de los más importantes de la historia de la filosofía. Casi todos los filósofos, algunos de manera más sistemática y otros de modo más indirecto, han tenido algún tipo de preocupación sobre ella. En este sentido, en el ámbito de la filosofía de Aristóteles surgen una serie de preguntas -como ¿cuál es la relación entre verdad y *ser* o

¹ Para referirnos a las obras de Tomás de Aquino utilizaremos las siguientes abreviaturas: *QDV*= *Quaestiones disputatae de veritate*; *SSS*= *Scriptum super quator libros sententiarum*; *ST*= *Summa Theologiae*; *SLM*= *Sententia libri Metaphysicae*; *ILP*= *In libros Physicorum*; *EPH*= *Expositio libri Peryermeneias*. El presente trabajo es, parcialmente, una profundización de algunas tesis presentadas en la comunicación «¿A cuál intelecto se adecúan las cosas según la definición de verdad de Tomás de Aquino?» en ocasión de las *XV Jornadas de Filosofía del NOA. La unidad de la razón en la pluralidad de sus voces* realizadas en Salta en agosto de 2012.

ente? y ¿se puede hablar de una verdad en las cosas? - a partir de la contrastación entre los pasajes del libro VI de *Metafísica*, -en el cual se afirma que verdad y falsedad «no se dan, pues, en las cosas [...] sino en el pensamiento»²- y el libro IX -en el cual se analiza «lo que es verdadero o falso en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas».³

De esta manera se abre la polémica en la cual Aristóteles estaría remitiendo por un lado al pensamiento, al juicio o la proposición como lugar de la verdad -y afirmando que la definición de tal concepto se expresa en una *concordancia* de estos pensamientos con la realidad- pero, por otro, estaría abriendo la posibilidad de afirmar una verdad llamada *ante-predicativa*, esto es, previa a la acción de un intelecto que conozca las cosas y emita juicios sobre ellas.⁴ El lugar de la verdad, en este caso, podría decirse que está

² *Metafísica* 1027b25.

³ *Metafísica* 1051b1.

⁴ La pregunta sobre la verdad ante-predicativa ha sido harto tratada entre los comentaristas aristotélicos. La interpretación tradicional plantea que la verdad corresponde al ámbito del juicio como puede verse en Franz BRENTANO, *Sobre los múltiples sentidos del ente según Aristóteles*, trad. cast., Madrid, Encuentro Ediciones 2007. Una posición similar se expone en Ernst TUGENDHAT, «El concepto de verdad en Aristóteles», in *Ser, Verdad y Acción. Ensayos Filosóficos*, trad. cast., Gedisa, Barcelona 1998, pp. 165-175 y Giles PEARSON, «Aristotle on Being-as-Truth» in David SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXVIII*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 201-231. Otros autores consideran otorgarle un lugar a esta idea de una verdad ante-predicativa y conciliarla con la verdad como *adecuación* como su condición de posibilidad o prefiguración. Cfr. Joseph MOREAU, «Aristote et la vérité antépédicative», in Suzanne MANSION (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1^{er} septembre*, Nauwelaerts, Louvain 1961, pp. 21-33, Pierre AUBENQUE, *El problema del ser en*

en las cosas mismas y de ahí que se utilice la denominación de *verdad en las cosas* o *verdad ontológica* para esta posición.

Tomás de Aquino, varios siglos más tarde, se dedica a analizar el concepto de verdad teniendo en cuenta una confluencia de fuentes entre las cuales se encuentran concepciones disímiles como la de Felipe el Canciller, Avicena, San Agustín, el mismo Aristóteles y la definición de *adecuación de la cosa y el intelecto* adjudicada al *Libro de las definiciones* de Isaac de Israel.⁵ En este contexto, a pesar de que Aristóteles no elabore una teoría sistemática de la verdad, Tomás está convencido que esta última es la definición que explica de manera más acabada y completa el concepto y por eso suele otorgarle un lugar privilegiado aunque en varios momentos de su obra realiza también una serie de afirmaciones que parecen admitir la presencia de un concepto de verdad ontológica.⁶

Aristóteles, trad. cast., Taurus, Madrid 1981 y Alejandro VIGO, «El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción», in *Estudios Aristotélicos*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006, pp. 107-161. Crivelli por su parte considera inadecuada la interpretación tradicional al plantear dos definiciones de verdad desconectadas. Cfr. Paolo CRIVELLI, *Aristotle on Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁵ La definición es comúnmente remitida al *Libro de las definiciones* de Isaac de Israel aunque más bien proviene de una conjunción de fuentes entre las cuales se encuentran el mismo Isaac, Avicena y Guillermo de Auvernia quien introduce el término *adaequatio* en el contexto de la explicación de la verdad. Cfr. Jan WOLENSKI «Contributions to the history of the classical truth-definition», in Dag PRAWITZ, Brian SKYRMS y Dag WESTERSTAHL (eds), *Logic, methodology and philosophy of science Vol. IX*, Elsevier, Amsterdam 1994, pp. 488.

⁶ Un juicio opuesto se encuentra en Martin Heidegger quien, en su crítica del concepto tradicional de verdad como adecuación, una de las tesis que discute es la afirmación según la cual es Aristóteles quien inaugura la noción de verdad como

En el siguiente trabajo analizaremos el problema de la verdad ontológica en Tomás de Aquino. Para ello proponemos distinguir una serie de posiciones a partir de una aclaración terminológica. El objetivo, en este sentido, es delimitar la idea denominada *verdad ontológica* que, a nuestro parecer, no es lo suficientemente clara. En particular analizaremos la mención en algunas oportunidades de una cierta forma de verdad o *forma inherente* por la cual, aparentemente, las cosas serían llamadas *verdaderas*.⁷ Luego daremos razones para mostrar la necesidad de reducir la importancia de estas afirmaciones y analizaremos una posible vía de consideración de una verdad ontológica a partir de la relación de las cosas al intelecto divino. Sobre el final del trabajo expondremos, a modo de consideración final, algunas precisiones que delimitan el campo conceptual de esta interpretación.

2. Algunas distinciones terminológicas

A pesar de que el concepto de verdad ontológica es utilizado a menudo por los comentaristas, creemos necesario dar en principio

correspondencia. Cfr. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, p. 214. Cabe aclarar que si bien Aristóteles no habla explícitamente de adecuación, sí es cierto que el sentido de numerosos textos en los que se refiere al tema reflejan la idea de una vinculación entre el alma o intelecto y el lenguaje con la realidad como puede verse tanto en *Metafísica* 1027b25 como en *De Interpretatione* 16a10-16.

⁷ La expresión aparece en *QDV* q. 1, a. 4 y en *QDV* q. 21, a. 4. Dewan nota esta expresión y señala también que podría ser pensada como candidata al problema de la verdad ontológica aunque afirma también que es una aparición esporádica. Cfr. Lawrence DEWAN «Is truth a transcendental for St. Thomas Aquinas?», *Nova et Vetera* 1 (2004) 1-20.

una definición de él que se adecúe al análisis de nuestro autor.⁸ En este sentido, definimos a la expresión *verdad ontológica* como la idea según la cual las cosas pueden ser llamadas verdaderas por alguna razón específica y distintiva. Como veremos a continuación, esta definición es lo suficientemente amplia para abarcar varias posiciones así como lo necesariamente específica para delimitarla en el campo del concepto de verdad.

En base a esto distinguimos tres posiciones distintas que nos permitirán analizar los textos de Tomás. Llamamos a la primera posición *realismo veritativo*. Según esta idea las cosas pueden ser llamadas verdaderas debido a una razón específica que poseen *por sí mismas*. Se implica en este sentido una propiedad de verdad que le corresponde intrínsecamente a cada cosa por el mero hecho de ser entes. La segunda posición la llamamos *idealismo veritativo antropológico*. Según esta idea las cosas pueden ser llamadas verdaderas debido a una razón específica que poseen no por sí mismas sino *por una relación* al intelecto humano. A diferencia del primer caso aquí no se llaman verdaderas meramente por sí mismas, sino por una relación a otra cosa. La tercera posición es denominada *idealismo veritativo teológico* e implica que las cosas pueden ser llamadas verdaderas debido a una razón específica que poseen *por una relación* al intelecto divino.

⁸ John Wippel en este sentido asocia la idea de una verdad en las cosas con las expresiones *verité ontologique* y *ontological truth* presentes en los artículos de van de Viele y McCall respectivamente. Cfr. John WIPPEL, «Truth in Thomas Aquinas», in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007, pp. 65-112. Cfr. También los artículos clásicos de Raymond MCCALL, «St. Thomas on Ontological Truth», *The New Scholasticism* 12 (1930) 9-29 y Joseph VAN DE VIELE, «Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas», *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954) 521-571.

Debido a que elegimos utilizar los términos *realismo* e *idealismo* creemos conveniente realizar una aclaración. La terminología presente suele tener importancia en el ámbito de la teoría del conocimiento en relación a la idea de una dependencia de las cosas (o podríamos decir objetos del conocimiento) del intelecto (sujeto del conocimiento). A partir de la filosofía moderna la importancia adjudicada a la subjetividad contrastaría con una visión realista defendida en la filosofía antigua y medieval según la cual la pauta del conocimiento está dada por aquello que es conocido sin una intervención activa del intelecto.⁹

Por nuestra parte no nos comprometemos en ningún sentido con las implicancias de estas posiciones sino que solamente tomamos estos dos términos e intentamos resignificarlos a fin de organizar las ideas que pueden encontrarse en los textos de Tomás de Aquino aquí analizados. En ese sentido no nos referimos a un realismo o idealismo que implique la pregunta por la causa de la existencia del objeto respecto del sujeto o si es independiente de él, sino solamente la atribución de la característica de verdaderas a las cosas aplicando esta terminología al tema de la verdad. De esta manera podría aclararse la cuestión del siguiente modo: la oposición entre *realismo veritativo* e *idealismo veritativo* corresponde a la necesidad o no de una relación a un término externo a las cosas para ser llamadas verdaderas. Así en el caso que no sea necesaria ninguna otra entidad hablamos de *realismo*, mientras que la dependencia respecto a un intelecto (ya sea humano o divino) es denominada *idealismo*. Habiendo establecido las posiciones que son base para el análisis pasamos

⁹ En rigor, se podría decir que este tipo de terminologías son aplicadas a la filosofía clásica de manera descontextualizada. En el caso de la filosofía aristotélica, por ejemplo, se puede encontrar un abordaje de la naturaleza que resiste a la diferenciación moderna entre sujeto y objeto. Cfr. Alejandro VIGO, «¿Está obsoleta la *Física* de Aristóteles?», *Estudios públicos* 102 (2006) 43-67.

en la sección siguiente a analizar la problemática propiamente en los textos de Tomás de Aquino.

3. ¿Realismo veritativo? La verdad como una *forma inherente*

La primera posición a considerar es la que plantea una propiedad de verdad en las cosas propiamente de ellas y, por lo tanto, desligada e independiente de la relación con otro ente. Parecería, desde este punto de vista, que cada cosa natural es verdadera por el sólo hecho de *ser*. Así expresada, esta posición da a entender que el ámbito en el cual debemos buscar este concepto de verdad es en el de la teoría de los transcendentales ya que su expresión es compatible con la propuesta de ciertas nociones que son comunes a todas las cosas.¹⁰ Muchos de los textos que se analizan en el trabajo, de hecho, surgen del contexto de exposición de esta teoría que, no casualmente, está expresada de manera más completa y acabada en el cuerpo del primer artículo de la cuestión primera de las *Quaestiones disputatae de veritate*. Tomás, en efecto, realiza una amplia exposición sobre el tema para ofrecer una respuesta a

¹⁰ La fórmula más asimilable a esta idea es la proposición *quodlibet ens est unum, verum, bonum* que cita Kant a propósito de la filosofía trascendental de los antiguos en su *Crítica de la Razón Pura* atribuyéndola a los escolásticos sin más. Cfr. Immanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura*, trad. cast., Colihue, Buenos Aires 2007, p. 154. En el caso de Tomás de Aquino no encontramos esta proposición completa en su obra aunque en *QDV* q. 1, a. 4 arg. 4 afirma que «Sed quodlibet ens creatum est verum». La expresión más común de Tomás para referirse a los transcendentales es la afirmación de la llamada *convertibilidad* expresada en la proposición «[x] et ens convertuntur» pudiendo ser *x* tanto *unum* (*ST* III, q. 17, a. 2, s. c.) como *bonum* (*SSS* lib. 2, d. 34, q. 1, a. 2, arg. 2) como *verum* (*SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, arg. 3).

la pregunta «qué es la verdad» cuyo objetivo es negar la idea de una completa identificación con el ente.¹¹

Sin embargo, el autor, a diferencia del caso de Felipe el Canciller, no asimila el concepto de verdadero en cuanto uno de los transcendentales con una definición que lo entienda como una propiedad de cada cosa por sí misma.¹² Dentro del esquema de la convertibilidad en la cual los transcendentales agregan una razón específica a ente, aunque se identifiquen con él en la realidad, el caso de lo verdadero, al igual que el de lo bueno, tiene la particularidad de añadir una relación.¹³ En ese sentido, falla la

¹¹ La tesis enunciada en *QDV* q. 1, a. 1 expresa «Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens». La utilización de *omnino* es el aspecto central del artículo ya que la respuesta de Tomás estará basada en negar la total identificación entre *ens* y *verum* así como también rechazar la completa diferenciación. La articulación de ambos aspectos se conjuga en la idea de convertibilidad que implica que ambas nociones son lo mismo en la realidad pero diferentes según el concepto (*idem re, differunt ratione*). Sobre esta fórmula Cfr. Giovanni VENTIMIGLIA, *Differenza e Contraddizione*, Vita e Pensiero, Milan 1997, pp. 308-336.

¹² A Felipe el Canciller se le atribuye ser el primer expositor sistemático de una teoría de los transcendentales. Al establecer *verdadero* como una de estas nociones la define como la *indivisión entre el ser y lo que es* lo cual no incluye un elemento externo en el sentido de una relación con otros entes como en Tomás quien habla de una adecuación. Cfr. Jan AERTSEN, *La Filosofía Medieval y los Transcendentales*, trad. cast., EUNSA, Navarra 2003, pp. 46-47.

¹³ El esquema que explica los transcendentales está basado en la idea de ser primero debido a su comunidad. *Ente* es, por razones obvias, lo primero que cae en el intelecto con lo cual los demás conceptos se entienden como adiciones conceptuales a él. Así, los transcendentales se relacionan entre sí de dos modos: según el supuesto, identificándose en la realidad, y según sus intenciones, significando cada uno de ellos una noción distinta. Para la idea de ente como lo primero cfr. Cornelio FABRO, «The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of

intención de buscar en los transcendentales una propiedad de verdad en las cosas ya que Tomás mismo incluye la necesidad de una vinculación con otra cosa para pensar la idea de lo verdadero.

En estos contextos de exposición, no obstante, el autor utiliza a menudo un lenguaje que puede ofrecernos como posibilidad la vinculación que se realiza entre verdad y forma. En *Scriptum super quator libros sententiarum*, en uno de los pasajes centrales para la teoría de los transcendentales, Tomás señala que lo bueno añade una relación al *fin* mientras que lo verdadero agrega una a la *forma exemplar*.¹⁴ De esta manera, Tomás afirma que:

«cada cosa se dice verdadera por el hecho de que imita al ejemplar divino o tiene relación con la facultad cognoscitiva: pues decimos que es verdadero oro por el hecho de que tiene la forma del oro que muestra, y así se hace un verdadero juicio de él».¹⁵

Metaphysics», *International Philosophical Quarterly* 3 (1966) 389-427, especialmente en la p. 404 en la cual se ofrece una lista de pasajes en los cuales Tomás expresa esta idea. La idea de transcendentales relacionales, por su parte, puede ya encontrarse tanto en Alejandro de Hales como en Alberto Magno. Cfr. Jan AERTSEN, *op. cit.*, pp. 54-55 y 71.

¹⁴ SSS lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3, co: «[...] sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem». Cabe aclarar que dentro del ámbito de la teoría de los transcendentales el término utilizado es el adjetivo *verum* mientras que al momento de definir el concepto se toma el sustantivo *veritas*.

¹⁵ SSS lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3, co: «[...] ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam; dicimus enim verum aurum esse, ex eo quod habet formam auri quam demonstrat, et sic fit verum iudicium de ipso».

Ya en este pasaje puede verse que el concepto de forma, si bien no parece ser la explicación esencial de *verdad*, cumple allí una doble función: mientras que por una parte hace referencia a una imitación del ejemplar en el intelecto divino, por otra implica una vinculación a la facultad cognoscitiva y, por lo tanto, al intelecto humano. Llamar a una cosa natural verdadera, desde este punto de vista, se debe a una forma propia de la cosa, como se dice que el verdadero oro tiene la forma del oro o una relación a una forma ejemplar en el intelecto divino.

El ejemplo dado allí está inspirado en el pasaje de *Metafísica* en el cual se distinguen los sentidos de falso incluyendo a las cosas que por naturaleza se muestran como lo que no son y por lo tanto generan una imagen falsa de sí mismas.¹⁶ En este pasaje Aristóteles menciona a los sueños y las sombras que, naturalmente, no aparecen como lo que verdaderamente son. Tomás, comentando este pasaje, añade a los ejemplos aristotélicos esta idea del falso oro que aparenta serlo y sin embargo no lo es.¹⁷ Hay aquí una cierta rectitud o finalidad por la que cada cosa cumple la forma que posee y se muestra de una manera que le permite ser llamada verdadera.¹⁸ Vemos allí

¹⁶ Cfr. *Metafísica* 1024b 17-26

¹⁷ *SLM* 5. 22.

¹⁸ Nótese en este caso la similitud que dicha afirmación posee con la definición anselmiana de verdad como la *rectitud perceptible por la sola mente* (Cfr. ANSELMO DE AOSTA, *De Veritate* 11: «Possumus igitur, nisi fallor, definire quia ueritas est rectitudo mente sola perceptibilis»). El elemento teleológico que parece estar implicado en la idea de rectitud atrae a Tomás en un primer momento para definir la verdad aunque progresivamente tendrá sus reservas. Cfr. Christian RODRIGUEZ, «La rectitud es una cierta adecuación. La compleja recepción de la definición anselmiana de la verdad en Tomás de Aquino», in Ricardo DIEZ (ed.), *Anselmo de Aosta. Ayer, hoy y mañana*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires 2009, pp. 109-120.

entonces cómo el concepto de forma está asociado de algún modo a la idea de verdad o verdadero.

El vínculo puede además verse en otros pasajes en los que Tomás remite explícitamente a una cierta *forma inherente* de verdad en las cosas. Específicamente son dos momentos de las *Quaestiones disputatae de veritate* en los que Tomás de Aquino parece dar a entender algo así. El primero de ellos se encuentra en el artículo cuarto de la cuestión primera. Allí el tema de indagación es si hay una verdad mediante la cual todas las cosas son verdaderas. Sobre el final de la respuesta del autor encontramos la siguiente afirmación:

«[L]a cosa se denomina verdadera también por la verdad que está en la cosa misma, que no es sino su entidad adecuada al entendimiento o lo que hace que el entendimiento se adecue a ella, como una forma inherente en ella, del mismo modo que el alimento se denomina sano por una cualidad suya, por la cual se dice sano».¹⁹

¹⁹ *QDV* q. 1, a. 4, co: «[...] sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inherente, sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur». El vocabulario de la formalidad ejemplar o la *imitación* quizás sea lo que llama la atención teniendo en cuenta que podría interpretarse en ella una carga semántica demasiado pesada desde un punto de vista metafísico. Al respecto, unas cuestiones más adelante en *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1 puede verse que Tomás opta por hacer foco en el aspecto intelectual y elimina las expresiones referidas a la formalidad, el ejemplarismo y la imitación quedándose con la idea de «orden al conocimiento» (*SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, ad 3). Estos aspectos quedan reducidos a la relación con Dios según la cual tanto el ente como su conocimiento tienen a Dios como «causa eficiente y ejemplar» (*SSS* lib. 1, a. 19, q. 5, a. 2).

Las expresiones de Tomás en este caso parecen poco adecuadas para su misma exposición así como también la analogía con el caso de la salud. En primera instancia la utilización del término entidad (*entitas*) es algo extraño en el vocabulario del autor y nos es confuso para distinguir esta cuestión ya que si bien es claro al señalar que la forma es aquello mediante lo cual la cosa se adecúa al intelecto, en *Summa Theologiae* afirma también que es el *ser* de la cosa lo que causa el conocimiento en el intelecto humano.²⁰ De manera que *entidad* podría ser tanto un sinónimo para *forma* como para *ser*. En este sentido vale señalar que la mayoría de las veces que utiliza dicho término se refiere al aspecto ontológico de la cosa en cuanto algo fuera del alma.²¹

Si la entidad de algo se refiere entonces a su *ser* Tomás la estaría oponiendo a su *verdad*.²² Como se afirma en el pasaje de *Summa Theologiae* mencionado es «el ser de la cosa y no su verdad lo que causa la verdad en el intelecto».²³ Por ello, es necesario que nos preguntemos qué rol juega la expresión *forma inherente* y hasta qué punto Tomás podría comprometerse con esta afirmación. Esta frase, unida a la idea de que hay una verdad en la cosa misma (*veritate quae est in ipsa re*)²⁴ lleva a pensar que lo verdadero es una propiedad en las cosas que se agrega a ellas al

²⁰ *ST* I, q. 16, a. 1, ad. 1. Cfr. *QDV* q. 1, a. 5, ad. 2 y *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, co. Dewan, de hecho, toma la idea del *ser* de la cosa como *causa* de la verdad para criticar el concepto de verdad en las cosas. Cfr. Lawrence DEWAN, *op. cit.*, p. 13.

²¹ En *QDV* q. 1, a. 1, co Tomás afirma que los *modos especiales* representan los diversos «grados de entidad» (*gradus entitatis*) así como que la entidad de la cosa (*entitas rei*) precede a la razón de la verdad (*rationem veritatis*). Cfr. también *QDV* q. 1, a. 4, arg. 2; *QDV* q. 4, a. 8, ad. 1 y *QDV* q. 15, a. 1, arg. 12.

²² Cfr. Lawrence DEWAN, *op. cit.*, p. 13.

²³ *ST* I, q. 16, a. 1, ad. 1.

²⁴ *QDV* q. 1, a. 4, co.

modo de una forma inherente o intrínseca y por lo tanto una cualidad de ellas.

En este punto, incluso, se condice con la analogía hecha por Tomás sobre el final del pasaje visto en el cual la verdad en la cosa es similar a la salud como una cualidad. Pero la terminología nuevamente resulta cara al esquema del autor ya que *cualidad* no es un término para nada neutral y daría a entender que la verdad cae dentro del marco categorial. De hecho, la idea misma de inherencia está asociada al estatus ontológico de lo accidental.²⁵

La verdad, sin embargo, es para el autor un término análogo al igual que *ente* y, por tanto, escapa al esquema categorial.²⁶

Incluso, aunque se concediera de algún modo que entre en el ámbito de alguna de las categorías, la mejor opción no sería

²⁵ La división en Tomás de Aquino entre sustancia y accidentes está atravesada por la idea de aquello que es *por sí o en otro*. Ontológicamente implica la autonomía de la sustancia así como la inherencia de los accidentes. La terminología de accidentalidad e inherencia es casi sinónima y es uno de los puntos que se pondrán en discusión a partir de Duns Escoto quien considera que las nociones no son necesariamente correlativas pudiendo haber accidentes inherentes y otros no-inherentes. Cfr. Giorgio PINI, «Scotus's Realist Conception of the Categories: His Legacy to Late Medieval Debates», *Vivarium* XLIII-1 (2005) 63-110.

²⁶ La aplicación de la herramienta de la analogía al caso de la verdad puede verse en *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad. 1 y en *ST* I, q. 16, a. 6, co. Sobre la analogía la bibliografía es abundante pero nos permitimos referir aquí a los siguientes estudios: Ralph MCINERNEY, *Aquinas and analogy*, Catholic University of America Press, Washington 1996 y Erlene ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du XII^e au XVI^e siècle*, Vrin, Paris 2008. Otro punto que afecta a la identificación de lo verdadero como algo inherente y categorial puede encontrarse explícitamente en la exposición de Tomás en *QDV* 1. 1 en la cual los transcendentales son entendidos como *modos generales* y, por lo tanto, opuestos a los *modos especiales* representados por las categorías aristotélicas.

cualidad sino *relación* ya que definirla como una adecuación es más compatible con el predicamento de los relativos.²⁷

La asociación entre forma y verdad reaparece en la cuestión veintiuno de la misma obra. Allí en el artículo cuarto Tomás interroga cómo afirmar que, aparte de la bondad divina, cada cosa es de algún modo buena.²⁸ La tesis que se analiza, cabe aclarar, es similar a la del artículo antes visto: en aquella oportunidad se preguntaba «si hay tan sólo una verdad mediante la cual todas las cosas son verdaderas» y en este caso se interroga «si todas las cosas son buenas por la bondad primera».²⁹ En la diferenciación entre la razón que hay en una cosa para ser denominada buena y

²⁷ El conocimiento mismo, de hecho, pertenece al tercer modo de los relativos expuestos por Aristóteles en *Metafísica* 1012a 26. Para algunas precisiones sobre este concepto cfr. Mark HENNINGER, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 13-39. Para una exposición sobre las consecuencias de introducir la categoría de relación en la teoría de los transcendentales y específicamente al respecto de la verdad cfr. Yoshinori UEEDA, «Truth as Relation in Aquinas», *Veritas: Kyodai Studies in Mediaeval Philosophy* 15 (1996) 36-52.

²⁸ Sobre este problema la primera parte del estudio de Rudi Te Velde muestra de qué manera Tomás de Aquino, a partir de la influencia del *De Hebdomanibus* de Boecio, se ve en la dificultad de adjudicarles el estatus de *buenas* a las cosas y de qué modo entran en tensión el intento de otorgarles cierta autonomía a las sustancias e incorporar, por otra parte, algún sentido de *participación* implicado en la teoría creacionista del autor. Cfr. Rudi TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1995, pp. 8-83. Una buena compilación de artículos sobre esta problemática puede encontrarse asimismo en Scott McDONALD (ed.), *Being and Goodness: The concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1991.

²⁹ Compárese ambas formulaciones: *QDV* I. 4: «Quarto quaeritur utrum sit tantum una veritas qua omnia sunt vera» y *QDV* q. 21, a. 4: «Quarto quaeritur utrum omnia sint bona bonitate prima».

la causa que es bondad primera Tomás utiliza la expresión *forma inherente* para poder explicar la particularidad de esta propiedad en cada cosa. En este contexto, en la respuesta al argumento quinto, que retoma la definición anselmiana de verdad, Tomás afirma lo siguiente:

«A lo quinto hay que decir que debe distinguirse similarmente en la verdad, a saber, que todas las cosas son verdaderas por la verdad primera como ejemplar primero, aunque son aun verdaderas por una verdad creada como una forma inherente».³⁰

La razón que explica que una cosa sea llamada verdadera es, nuevamente, atribuida a una forma propia de cada cosa natural. La comparación con *bueno* es inmediatamente matizada al afirmar que, como lo verdadero implica una medida o *conmesuración*, refiere a una razón que proviene de algo extrínseco y, por lo tanto, si bien en el caso de *bueno* sí es posible implicar una forma inherente como razón de la bondad, en el caso de *verdadero* es algo más complejo.³¹ En este contexto no hay que olvidar que Tomás

³⁰ *QDV* q. 21, a. 4, ad. 5: «Ad quintum dicendum, quod similiter etiam distinguendum est de veritate; scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente».

³¹ *QDV* q. 21, a. 4, ad. 5: «Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio veritatis in quadam adaequatione sive commensuratione consistit. Denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna. Et per hunc modum intelligit Anselmus omnia esse vera veritate prima, in quantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel praescivit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione; unde non est simile».

continuamente señala, interpretando de un modo particular un pasaje de *Metafísica* VI, una diferencia según la cual mientras el bien y el mal están en las cosas, la verdad y la falsedad están en el intelecto.³² Podría argumentarse, en ese sentido, que la expresión sirve para el caso del bien pero que su aplicación al esquema de la verdad es más dificultosa.

Implícitamente en este pasaje, cabe aclarar, se encuentra el argumento más fuerte en contra del *realismo veritativo*: si la verdad implica esencialmente un elemento extrínseco, entonces es contradictorio con su mismo concepto evadirlo. En el texto recién visto, la idea de medida que implica la verdad lo lleva a Tomás a afirmar que esta noción proviene de la relación con algo externo. Así, se podría argumentar que la idea misma de una forma inherente propia de la cosa como razón de atribución del término verdad es contradictoria con su concepto mismo o definición que reclama una relación a un intelecto.

Algo similar, de hecho, es explícitamente expresado por Tomás hacia el final del artículo segundo de la cuestión primera. La pregunta que guía este artículo no es otra que «si la verdad se encuentra más principalmente en el intelecto que en las cosas»,³³ en cuya respuesta, el autor expone no sólo el esquema triple de la medida (según el cual el intelecto divino es medida de las cosas y no medido, las cosas son mensura del intelecto humano pero medidas por Dios y el intelecto humano es medido por ellas) sino también la diferencia que existe entre las funciones que

³² SSS lib. 1, d. 19, q. 5, co. Cfr. la lectura que realiza Tomás del pasaje de *Metafísica* 1027b25 en SLM lib. 6, 4.

³³ QDV q. 1, a. 2, co: «Secundo quaeritur utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus».

cumplen ambos intelectos.³⁴ Hay un intelecto práctico (el divino) que es causa del ser de las cosas y que se relaciona con ellas como el artífice a su arte mientras que el intelecto humano es especulativo respecto de la naturaleza ya que es cognoscente de las cosas pero no su creador. Finalmente Tomás expresa:

«[I]ncluso si no hubiese intelecto humano, todavía las cosas se dirían verdaderas en orden al intelecto divino. Pero en el supuesto de que ambos intelectos fuesen eliminados –lo que es imposible–, entonces de ningún modo subsistiría la razón de la verdad».³⁵

En este pasaje está esbozado el argumento más fuerte en contra de lo que hemos llamado *realismo veritativo* ya que hablar de una razón de verdad en las cosas por algo que poseen en sí mismas en cuanto propiedad, y por lo tanto desligada de relación a algún otro ente, es directamente contradictorio con la idea misma de verdad. Esta «razón de la verdad» (*ratio veritatis*), como es llamada por el autor, no es otra cosa que la «relación de adecuación» (*relatio adaequationis*) y por lo tanto requiere esencial y necesariamente de otro término para completarse, a saber, la acción de un intelecto.³⁶ Por eso, Tomás afirma que en el caso que no hubiera

³⁴ El establecimiento de relaciones de medida o conmesuración aparece también en *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad. 2.

³⁵ *QDV* q. 1, a. 2, co: «[...] etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret».

³⁶ *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co: «[...] et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis».

intelectos, lo cual es imposible ya que de no haber ninguno implicaría la no existencia también de Dios, no tendría sentido hablar de una *razón de verdad* y por lo tanto no la habría en absoluto.

Desde este punto de vista está claro entonces que para hablar de la verdad de las cosas es necesario que incluyamos algo externo a lo cual estén adecuadas. En este punto vemos cómo el *idealismo veritativo* entra en juego ya que la dependencia a una vinculación con un intelecto es esencial a su mismo concepto. Teniendo en cuenta esto en la sección posterior retomaremos a partir de este pasaje mismo la posición mencionada profundizando respecto de cuál de los dos intelectos es el especificado esencialmente en la definición más propia de verdad.

4. Idealismo veritativo. ¿Antropológico o teológico?

En el último texto de la sección previa vimos que Tomás anula la posibilidad de hablar de la verdad en el caso en que no hubiese ningún intelecto. Incluye, además, una diferencia respecto del humano y el divino que le permite la permanencia de este concepto aún sin ningún intelecto humano puesto que el intelecto divino es garante de la condición de verdaderas de las cosas. Esto se debe a una diferencia en las funciones que cumplen cada uno de los intelectos en relación a las cosas naturales como se ve en el artículo segundo de la cuestión primera de las *Quaestiones disputatae de veritate*, en el cual, Tomás señala una diferencia entre el intelecto práctico y el especulativo afirmando que la importancia de la distinción radica en que el primero es causa de las cosas mientras el segundo es receptivo de ellas. Las cosas

naturales, entonces, están en el intelecto divino como los artificios en la mente del artífice.³⁷

En este contexto una cosa se dice verdadera «en cuanto realiza aquello para lo que está ordenada por el entendimiento divino» mientras que en relación al intelecto humano se dice verdadera aquella naturalmente constituida para dar estimación verdadera de sí misma.³⁸ En este esquema hay, como es de esperar, una prioridad esencial ya que, en cuanto adecuación a Dios, la verdad está inseparablemente unida a las cosas pues «no pueden subsistir sino por el intelecto divino que las produce en el ser».³⁹ En este contexto, Tomás reemplaza la expresión forma inherente que ya hemos analizado por la de *specie* afirmando que:

³⁷ *QDV* q. 1, a. 2, co: «Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum, ut dicitur in X Metaph.: sed sunt mesuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis».

³⁸ *QDV* q. 1, a. 2, co: «Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in diffinitione inducta, scilicet: veritas cuiusque rei est proprietates sui esse quod stabilitum est ei; secundum autem adaequationem ad intellectum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V Metaphysic».

³⁹ *QDV* q. 1, a. 4, co: «Sed veritas quae de eis dicitur in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: cum nec subsistere possint nisi per intellectum divinum eas in esse producentem».

«La cosa misma, en efecto, en virtud de la especie que posee, se adecua al intelecto divino, como lo artificial al arte, y en virtud de esa misma especie la cosa está naturalmente constituida para que nuestro intelecto se adecue a ella, en cuanto por medio de la semejanza de ella recibida en el alma la cosa produce un conocimiento de sí misma».⁴⁰

Nuevamente la terminología del ámbito de lo formal, en este caso retomado como *especie*, cumple una función mediadora entre las cosas y el intelecto, ya sea humano o divino, que las hace ser llamadas verdaderas. Pero la oscilación entre el vocabulario y sobre todo el hecho de que hable de la especie propia de cada cosa nos permite reducir la idea de una propiedad de verdad ya que esta pretendida forma es identificada con la especie que cada cosa natural posee en cuanto tal.⁴¹ Es en efecto a través de una

⁴⁰ *QDV* q. 1, a. 5, ad. 2: «Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificiatum arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit».

⁴¹ La forma de la cosa cumple en efecto ambas funciones explicadas en el concepto de verdadero. De esta manera la impostación de una forma de verdad diferenciada de la propia de la cosa sería inútil o una duplicación innecesaria. En particular, desde el punto de vista del conocimiento el proceso cognoscitivo comienza en la medida en que una semejanza de la especie o forma de la cosa es recibida en el intelecto humano. La verdad, como es sabido, correspondería a la comparación del juicio del intelecto y la cosa sobre la cual se juzga. Teniendo en cuenta esto si hubiera una *forma de verdad* distinta de la *especie de la cosa* cuya semejanza es recibida en el proceso de conocimiento se daría algunas de las siguientes posibilidades: o bien tendríamos dos formas para el mismo acto, o bien habría una relación entre ellas en la cual una fuera causa de la otra. Pero ninguna de estas posibilidades es aceptable ya que en el primer caso no tendría sentido incluir una forma distinta para el

semejanza de ella que las cosas producen un cierto conocimiento de sí mismas en nuestro intelecto así como también por su intermediación que se encuentran en adecuación al intelecto divino. Es de notar también que el autor evade aquí hablar de *entidad*, término que podría prestarse a confusión.

Asimismo, un pasaje muy similar a este se encuentra en el *Expositio libri Peryermeneias* en el cual Tomás afirma que hablar de verdadero implica incluir una relación a un intelecto. Pero las cosas se vinculan a un intelecto de dos maneras. Según el primer modo una cosa natural se relaciona al intelecto especulativo humano siendo verdadera o falsa en el caso que estén en conformidad o discordancia con él. Este sentido es matizado ya que no alcanza la sola manifestación de la cosa puesto que en este caso podrían ser verdaderas cosas contradictorias.⁴² Pero hay un

mismo acto así como no hay en Tomás pasajes que sostengan la segunda posición. Sobre el proceso de conocimiento en Tomás cfr. *ST I*, q. 85, a. 5. Sobre la importancia del juicio cfr. *QDV* q. 1, a. 3, *ST I*, q. 16, a. 2 y *EPH* lib. 1, 3. Por esta razón lo más lógico sería concluir que el autor utiliza la expresión mencionada sólo con fines argumentales específicos del pasaje en el que es incluida pero que su incorporación en el modelo cognoscitivo es superflua. Cuando Tomás expone la verdad en base a términos referentes al ámbito de teoría del conocimiento la forma que se encuentra en cada cosa basta para explicar este proceso por cuya razón la aceptación de una propiedad de verdad en las cosas entendida como una forma inherente distinta de la especie de cada ente no tiene lugar.

⁴² *EPH* lib. 1, 3: «Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparationem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui naturales, existimantes rerum veritatem esse solum in hoc, quod est videri: secundum hoc enim sequeretur quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus». Para un análisis detallado sobre la exposición del concepto de verdad en este comentario así como algunas diferencias con otras exposiciones cfr. Gabrielle GALLUZZO, «Il tema della verità nell' *Expositio Libri Peryermeneias* di Tommaso d' Aquino», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 11 (2000) 217-258.

segundo modo según el cual se relacionan al intelecto divino caracterizado nuevamente como práctico y causa de las cosas:

«Y puesto que todas las cosas naturales también se comparan al intelecto divino, como los artificios al arte, resulta, en consecuencia, que cada cosa se dice verdadera según tiene su propia forma, según la cual imita el arte divino. Así el oro falso es verdadero orichalcum».⁴³

Como ya vimos en las *Quaestiones disputatae de veritate* Tomás profundiza la relación entre las cosas y los intelectos en base a la distinción de funciones de cada uno de ellos. El divino es un intelecto práctico y el vínculo entonces es claramente metafísico-ontológico, puesto que es causa del ser de ellas. La relación con el humano sin embargo, es la que se da con un intelecto especulativo. En este contexto, se hace más claro el sentido en el cual una cosa se puede llamar verdadera: en cuanto causa de la aprehensión verdadera del intelecto humano -ya que está naturalmente constituida para formar una estimación verdadera de

⁴³ *EPH* lib. 1, 3: «Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificiata ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum aurichalcum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur. Unde philosophus in I physicae, formam nominat quoddam divinum». Tomás menciona aquí el metal orichalcum (*aurichalcum*). Literalmente significa *cobre de montaña* y, en su diálogo *Critias*, Platón lo caracteriza como un metal de marcada importancia para la mítica Atlántida ya que no sólo tenía valor económico sino que además era utilizado para rendir culto a los dioses. Cfr. PLATÓN, *Critias* 114e.

sí misma- y en cuanto realiza «aquello para lo que está ordenada por el entendimiento divino».⁴⁴

Un aspecto no menor de este pasaje es que nos permite echar luz sobre la utilización del vocabulario de la forma. Que cada cosa posea una forma propia y que a través de ella se adecúe a ambos intelectos, siendo llamada verdadera por esta razón, significa que no es necesaria ninguna otra forma agregada de verdad en cada ente. La forma o especie propia de cada cosa es el elemento que permite la doble adecuación a partir de la cual llamamos así a las cosas. Dios como un *creador artista* piensa las cosas por una idea en su intelecto y a partir de ella crea su arte. Esta idea, se expresa en cada una de las cosas a través de su forma y por lo tanto los entes se conforman al arte divino a través de ella. Por esta razón, se dice que «la forma es algo divino».⁴⁵ De esta manera se explica también, en el contexto de la definición estricta de verdad, la cuestión del ejemplarismo que está presente en el pasaje del *Scriptum super quator libros sententiarum*.⁴⁶

Una vez aclarado el panorama general, es válido que indagemos a qué intelecto se adecúan las cosas en la definición de verdad. Un argumento en contra de la inclusión del intelecto humano podíamos ya verlo en el artículo segundo de la cuestión primera

⁴⁴ *QDV* q. 1, a. 2, co: «Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum».

⁴⁵ *EPH* lib. 1, 3. La cita está tomada de *Física* 192a 17. En *ILP* lib. 1, 15 Tomás afirma sobre este pasaje: «Et quod privatio pertineat ad malum, ostendit per hoc, quod forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus: unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam».

⁴⁶ Cfr. *SSS* lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3, co y *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, co.

de las *Quaestiones disputatae de veritate*.⁴⁷ En este pasaje, además, una de las objeciones afirma que si la verdad está principalmente en el intelecto, su definición debe incluir algo perteneciente a él pero Agustín ha reprobado esta idea porque, por ejemplo, serían falsas «las piedrecillas más ocultas en las entrañas de la tierra» y habría objetos que jamás podrían ser verdaderos o que sólo podrían serlo en circunstancias muy particulares.⁴⁸ La respuesta de Tomás plantea que la definición de verdad no se refiere, en realidad, a nuestro intelecto pues la «verdad de la cosa» (*rei veritas*) depende del intelecto divino que las conoce en acto a diferencia del nuestro que las conoce en potencia.⁴⁹ El

⁴⁷ Nos referimos al final de la respuesta de Tomás en dicho artículo en el que se afirma que aún en el caso que no hubiera intelecto humano las cosas seguirían llamándose verdaderas. Cfr. *QDV* q. 1, a. 2, co.

⁴⁸ *QDV* q. 1, a. 2, arg. 4: «Praeterea, si veritas principaliter est in intellectu, oportet quod aliquid quod ad intellectum pertinet, in deffinitione veritatis ponatur. Sed Augustinus huiusmodi deffinitionem reprobatur in Lib. Solil., sicut istam: verum est quod ita est ut videtur: quia secundum hoc, non esset verum quod non videretur; quod patet esse falsum de occultissimis lapillis, qui sunt in visceribus terrae; et similiter reprobatur et improbat istam: verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscere, quia secundum hoc non esset aliquid verum, nisi cognitor vellet et posset cognoscere. Ergo et eadem ratio esset de quibuscumque aliis deffinitionibus in quibus aliquid ad intellectum pertinens poneretur. Ergo veritas non est principaliter in intellectu».

⁴⁹ *QDV* q. 1, a. 2, arg. 4: «Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione intellectus humani, a qua rei veritas non dependet. Sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu, et intellectus humanus in potentia; cum intellectus agens dicatur quo est omnia facere, intellectus possibilis quo est omnia fieri. Unde in deffinitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem intellectus humani nisi in potentia, sicut ex superioribus patet».

intelecto humano entonces, no se encuentra en acto adecuado con la cosa, sino que es potencialmente adecuado, lo cual es una diferencia clara y notoria con respecto al divino que, en este sentido, funciona como una garantía del carácter verdadero de las cosas naturales.

Una exposición similar se encuentra en la cuestión decimosexta de la *prima pars* de la *Summa Theologiae* en la cual se establece que el problema radica en la contingencia o accidentalidad del intelecto humano respecto de las cosas. En este sentido, una cosa tiene una relación *por sí* con aquél intelecto con el cual depende en su propio ser, mientras que tiene una relación *por accidente* con un intelecto en tanto es cognoscible por él.⁵⁰ Como sabemos, la relación de la cosa con Dios es análoga a la del arte con su artífice. Así, la relación con la instancia creadora garantiza el aspecto veritativo de la realidad. Desde este punto de vista, Tomás responde a la objeción que parte de la definición agustiniana afirmando que el obispo de Hipona habla de la verdad de la cosa sin relación a nuestro intelecto puesto que «lo que es por accidente es excluido de cualquier definición».⁵¹

⁵⁰ *ST I*, q. 16, a.1, co: «Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est».

⁵¹ *ST I*, q. 16, a. 1, ad. 1: «Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei; et excludit a ratione huius veritatis, comparisonem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur». Sobre la crítica a la definición agustiniana cfr. Rudi TE VELDE, «Die Differenz in der Beziehung zwischen Wahrheit und Sein. Thomas' Kritik am augustinischen Wahrheitsverständnis», in Jan AERTSEN y Martin PICKAVÉ (eds.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 179-197.

Según esto Tomás excluiría al intelecto humano de la noción de verdad ya que no sólo refiere principalmente al divino y con posterioridad al nuestro, sino que incluso éste último queda por fuera del enunciado definitivo. De este modo, sólo en cuanto una definición parcial de la verdad podemos hacerla referir a nuestro intelecto. Esto parecería entonces rechazar la posición que hemos denominado *idealismo veritativo antropológico* y abogar por un *idealismo veritativo teológico* sobre el cual, no obstante, hay que hacer algunas aclaraciones.

5. Consideraciones finales. Algunas precisiones sobre el *idealismo veritativo teológico*

Teniendo en cuenta la exposición reciente sobre el modo como Tomás privilegia la adecuación al intelecto divino en la definición de verdad es menester que establezcamos algunas precisiones. Antes que nada, no está de más aclarar nuevamente que la idea de considerar a Tomás desde este punto de vista como un idealista respecto del carácter veritativo de las cosas no tiene nada que ver con adjudicarle una posición de este tipo desde el punto de vista de una teoría del conocimiento.⁵² Tampoco en cuanto a la relación conocimiento-realidad ya que si bien es cierto que Tomás constantemente señala la función práctica y creadora del intelecto

⁵² En este punto la disputa entre los comentadores se plantea principalmente a partir de las posiciones llamadas *realismo directo* y *representacionalismo*. Para una exposición de la primera postura cfr. Dominik PERLER, «Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives», *Topoi* 19-2 (2000) 111-122. En cuanto a la segunda, cfr. Claude PANACCIO, «Aquinas on Intellectual Representation», in Dominik PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 185-201. Asimismo puede encontrarse un resumen de todas las posiciones de este debate en Jeffrey BROWER/Susan BROWER-TOLAND, «Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality», *Philosophical Review* 117-2 (2008) 193-243.

divino no se podría decir estrictamente que Dios crea la realidad *porque* es cognoscente sino que es creador de ella y, además, la conoce.

Adentrándonos ya en la problemática específica de nuestro tema, una primera precisión corresponde al estatus de verdadero como uno de los transcendentales. Al comienzo de nuestro trabajo señalábamos las similitudes que el problema de una verdad ontológica tiene en sus expresiones con la idea de considerar a cada ente verdadero según la teoría de los transcendentales. En este caso hay que precisar que podría quedar obsoleta la tesis de la convertibilidad ya que la base de esta es la distinción conceptual entre *ente* y los demás nombres primeros. Si *verdadero* expresara la adecuación al intelecto divino entonces su distinción conceptual de *ente* sería prácticamente inútil ya que el aspecto de *ser* de la cosa y el aspecto de su *verdad* se explicarían por la misma razón.⁵³ Incluso, la introducción del elemento

⁵³ La futilidad no es un aspecto menor ya que uno de los elementos principales de esta teoría es la intención de evitar el discurso de la *nugatio*. Por eso los transcendentales difieren no sólo según su nombre sino también en el concepto que expresan. En este sentido, en *QDV* q. 1, a. 1, co Tomás distingue qué noción expresa cada uno de los transcendentales y al respecto de *ente* afirma, siguiendo a Avicena, que se toma del acto de ser (*ab actu essendi*). Si *verdadero* expresara también la relación de las creaturas a Dios como causadas en el ser por él entonces los demás también podrían ser reducidos a la idea de ser causados por Dios y por lo tanto sería obsoleta la tesis de la convertibilidad. Paralelamente a esto hay una discusión sobre el lugar de la teoría de los transcendentales en la filosofía de Tomás de Aquino cuya posición tradicional es sostenida por Aertsen y discutida por Milbank y Pistock quienes la consideran una teoría correspondiente a la teología. Waddell, por su parte, afirma que la importancia adjudicada al intelecto divino la acerca al terreno de la teología natural sin llegar a ser parte de la *sacra doctrina*. Cfr. Jan AERTSEN, *op. cit.*, pp. 117-158, John MILBANK y Catherine PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Routledge, London-New York 2001, pp. 20-51 y

divino en esta teoría nos podría llevar a poner en duda cuál sería la distinción entre ellos, ya que de una manera u otra todos ellos podrían ser reducidos a Dios como su explicación.⁵⁴

Una segunda apreciación parte de la similitud de esta posición con la definición aviceniana de verdad que el mismo Tomás asimila en su esquema.⁵⁵ Detrás de esta idea según la cual las cosas cumplen una cierta rectitud o finalidad a través de su forma encontramos una de las definiciones de verdad de Avicena.⁵⁶ En el *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* VIII, 6 este autor señala que la «verdad es para cada una de las cosas la propiedad de su ser que le es establecido»⁵⁷ intentando mostrar en

Michael WADDELL, «Natural Theology in St. Thomas' early doctrine of truth», *Sapientia* 59 (2004) 5-21.

⁵⁴ Respecto de la relación entre Dios y los transcendentales cf. Jan AERTSEN, *op. cit.*, pp. 349-401 y Novella VARISCO, *Le Proprietà Transcendentali dell'essere nel XIII Secolo. Genesi e significati della doctrina*, Il Poligrafo, Padua 2007, pp. 175-244, Rudi TE VELDE, *op. cit.*, 53-65 y Ralph MCINERNEY, «St Thomas on *De Hebdomanibus*», in Scott McDONALD, *op. cit.*, pp. 74-97.

⁵⁵ Tanto en *SSS* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 1, co como en *QDV* q. 1, a. 1, co como en *ST* I, q. 16, a. 1, co Tomás de Aquino retoma diversas definiciones de verdad para ubicarlas en un esquema según expresen el fundamento de la verdad, su razón completa o su efecto. Tanto la definición de Avicena como la de Anselmo expresan según Tomás el fundamento (a saber el modo en que se encuentra en las cosas) aunque en un primer momento en *SSS* I, d. 19, q. 5, a. 1, co la definición de Anselmo expresaría la razón completa.

⁵⁶ Cfr. Cruz GONZÁLEZ-AYESTA, «Les définitions du verum chez Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 107 (2007) 73-90.

⁵⁷ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* lib. VIII, 6: «Quidquid autem est necesse esse est veritas; veritas enim uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; igitur nihil est dignius esse veritatem quam necesse esse. Jam etiam dicitur veritas id de cuius esse est certa sententia; nihil

esto la dependencia de la adscripción del término *verdad* respecto de la entidad divina. Detrás de esta definición, de hecho, se encuentra el esquema de *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* I, 8 en el cual el filósofo árabe afirma que por *verdad* en sentido absoluto se entiende «la existencia de la cosa singular, la existencia eterna, la disposición dicha o el intelecto que significa la disposición en la cosa exterior cuando es igual a ella».⁵⁸ En este contexto, según Avicena, todas las cosas son por sí mismas falsas y sólo son verdaderas en cuanto relacionadas al existente eterno y necesario.⁵⁹

La asimilación de esta definición al esquema tomasiano, no obstante, no puede obviar que en la exposición de las distintas definiciones de verdad que el autor retoma la enunciación aviceniana es una de las llamadas incompletas puesto que reflejan el aspecto de verdad de la cosa pero no la adecuación entre cosa e intelecto. Esto nos lleva entonces a diferenciar entre una *definición de verdad según esté en la cosa* y una *definición de verdad completa*. Si bien en la sección anterior parecía que

est dignius hac certitudine quam id de cuius esse est sententia certa, et cum sua certitudine est semper et cum sua sempiternitate est per seipsum non per aliud a se».

⁵⁸ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* lib. I, 8: «Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis». El término vertido por *verdad* es el árabe *al-ḥaq* que puede ser volcado tanto por *verdad* como por *realidad*. Esto se debe a que cuando un término con la raíz *ḥ-q-q* no se refiere explícitamente a una proposición guarda un sentido ontológico y por eso sería más acertado traducirla por *realidad*. Cfr. al respecto la nota 16 en la p. 1054 de la traducción AVICENNA, *Metafísica. La scienza delle cose divine (Al-Ilāhiyyaṭ) dal «Libro della guarigione» (Kitāb al-Šifa)*, trad. Olga LIZZINI, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milan 2002.

⁵⁹ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* lib. I, 8.

Tomás rechazaba por su aspecto contingente al intelecto humano y lo reemplazaba por el divino esto es realizado en el marco de la pregunta por la verdad en cuanto está en las cosas, no en cuanto un concepto propiamente considerado en sí mismo.

En este contexto entendemos que la doble consideración mediante la cual expone Tomás el problema de la articulación entre la verdad según está en el intelecto y según está en las cosas parte justamente de esta dicotomía entre una definición reducida de verdad -en la cual el intelecto humano parece ser un elemento meramente accidental- y una definición completa -en la cual la acción cognoscitiva del intelecto humano completa la razón de la verdad. Desde este punto de vista el tratamiento distinto que se hace de la definición anselmiana de verdad -que es llamada la más completa en *Scriptum super quator libros sententiarum* pero homologada al caso de Avicena en *Summa Theologiae*- muestra que esta idea de rectitud es, podría decirse, demasiado metafísica y correría el riesgo de anular la importancia de la actividad cognoscitiva humana.

Para concluir nuestro trabajo, es menester que en este punto retornemos al planteo inicial a fin de afirmar que Tomás otorga en su filosofía un lugar a un sentido de *verdad ontológica* tal como lo hemos definido previamente aunque no en términos de una propiedad inherente o, en el vocabulario ya utilizado, una *forma inherente* de verdad sino en cuanto una relación al intelecto divino. Desde este punto de vista, si bien hemos visto que en algunos pasajes del *Quaestiones disputatae de veritate* el autor acepta la existencia de algo por el estilo, hemos dado asimismo argumentos por los cuales esta posición es incompatible con la teoría de verdad del autor. Asimismo, este sentido de verdad ontológica aceptado en su filosofía es, además, compatible con la definición completa de verdad y expresa un aspecto de ella.

Lo llamativo del caso es que para Tomás de Aquino hablar de verdad es implicar necesariamente una relación a un intelecto y, sin embargo, aun así hay un sentido según el cual podemos llamar a las cosas *verdaderas*. Por eso, sin lugar a dudas, el Aquinate es,

dentro de los filósofos que dedicaron páginas al estudio de la verdad, uno de los más interesantes puesto que a pesar de los múltiples modos en los cuales se puede hablar de verdad, mantiene la idea madre de una relación a un intelecto como guía para todos esos sentidos y, desde ese punto de vista, la reafirmación en todos los casos de este concepto como la *razón de verdad*.

Darío José Limardo es profesor y licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en Filosofía en la misma institución y desempeñándose, asimismo, como becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. E-mail: dariojoselimardo@hotmail.com

Recibido: 18 de setiembre de 2015.

Aceptado para su publicación: 10 de noviembre de 2015.