



OPÚSCULO FILOSÓFICO

Año XIX | Nro. 42 | enero-junio 2026 | Mendoza, Argentina

ISSN 2422-8125 (en línea) | ISSN impreso 1852-0596

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/index>

Recibido: 04.11.25 | aceptado: 26.02.26

pp. 1-31

“Sobre el conocimiento de la verdad como bien del intelecto” –A propósito de *Cuestiones Disputadas “De Veritate” Q.I* de Santo Tomás de Aquino¹

“On the Knowledge of Truth as the Good of the Intellect” – Concerning Question I of Disputed Questions on Truth by Thomas Aquinas

Fátima Lobo



<https://orcid.org/0009-0009-2677-3902>

Universidad Nacional de Santiago del Estero
Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud
Argentina
mfatima16@hotmail.com

Resumen: En la cuestión primera de las *Cuestiones Disputadas Sobre la Verdad –De Veritate–*, en el cuerpo

¹ Atraviesa este trabajo un sentimiento de profunda gratitud. Fue elaborado, originalmente, para participar de unas Jornadas en homenaje al Profesor Gaspar Risco Fernández, querido y muy respetado maestro, bajo cuyo ejercicio docente tuvimos la fortuna de estudiar, primero en la Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán y, luego, en el Centro de Estudios *In veritatem*, dedicado al estudio y traducción de las *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad* de Santo Tomás de Aquino. Su magisterio, tan generoso como riguroso, fue gran don para muchos de nosotros, durante años.

del artículo 8, Santo Tomás nos presenta a *lo verdadero mismo como bien del intelecto*. Y da como razón de ello que “el bien de cada cosa consiste en la perfecta operación de la cosa misma, y no es perfecta la operación del intelecto *sino según que conoce lo verdadero, de ahí es que en ello consiste su bien en cuanto tal*”.

En tal sentido, nos preguntamos: ¿En qué consiste esta perfección operativa del intelecto que constituye su bien más propio?

Nuestra búsqueda se orientará de la siguiente manera: 1º) intentaremos mostrar el marco general en el que se inscribe nuestra pregunta, a saber, la presentación de la verdad como un trascendental y, más precisamente, como un trascendental relacional. 2º) Trataremos de establecer la especificidad de la verdad en el marco general de los trascendentales: lo que *verum*, y sólo él, añade a ente y, finalmente mostraremos por qué esta perfección operativa se cumple propiamente en el juicio del intelecto (*adaequatio*) y no en la simple aprehensión (*asimilatio*). Nuestra fuente principal será la célebre *Quaestio Prima* del *De Veritate* de Santo Tomás de Aquino.

Palabras clave: verdad, bien, conocimiento, adecuación, intelecto

Abstract: In the first question of *Disputed Questions on Truth –De Veritate–*, in the body of article eight, Saint Thomas presents us the true itself as good of the intellect. And in the same place he gives as a reason for this that “the good of each thing consists in the perfect operation of the thing itself, and the operation of the intellect is not perfect but according the intellect knows the true, hence in that consists its good as such”.

In this sense we ask ourselves: ¿what does this operational perfection of the intellect consists of, which constitutes its most proper good?

Our search will be oriented as follows: 1º) we will try to show the general framework in which our question is inserted, namely, the presentation of truth as a transcendental and, more precisely, as a relational transcendental. 2º) We will try to establish the specificity of truth in the general framework of the transcendentals: what *verum* and only it, adds entity, and, finally, we will show why this operational perfection is properly fulfilled in the judgment of the intellect (*adaequatio*) and not in the simple apprehension (*asimilatio*). Our main source will be the famous *Quaestio Prima* of Saint Thomas Aquinas' *De Veritate*.

Keywords: truth, good, knowledge, adequacy, intellect

1. Introducción

En la cuestión primera de las *Cuestiones Disputadas Sobre la Verdad –De Veritate–* más precisamente en el cuerpo del artículo 8, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles (2014, VI, 2, 1139a27), nos presenta *lo verdadero mismo como bien del intelecto*. Y en el mismo lugar da como razón de ello que “el bien de cada cosa consiste en la perfecta operación de la cosa misma, y no es perfecta la operación del intelecto sino según que conoce lo verdadero, de ahí es que en ello consiste su bien en cuanto tal”.

Tenemos pues el siguiente argumento:

- el bien de cada cosa consiste en su perfecta operación.
- el bien del intelecto es su perfecta operación.

-la perfecta operación del intelecto es el conocimiento de lo verdadero.

Por tanto, el conocimiento de lo verdadero es el bien del intelecto.

En el conocimiento de la verdad alcanza la inteligencia su perfección operativa.

En el presente trabajo nos proponemos hacer de la afirmación “lo verdadero mismo como bien del intelecto” nuestro objeto de indagación. En tal sentido, nos preguntamos:

¿Por qué el conocimiento de la verdad es el bien del intelecto, su perfección operativa?

¿En qué consiste esta perfección del entendimiento que Santo Tomás llama “conocimiento de lo verdadero”?

Nuestra búsqueda se orientará de la siguiente manera: 1º) intentaremos mostrar el marco general en el que se inscriben las preguntas aquí planteadas, a partir de lo desarrollado por el autor en los tres primeros artículos. Fundamentalmente la presentación de la verdad como un trascendental relacional y las implicancias que de ello se derivan. 2º) Analizaremos el tema de la *asimilatio* como momento fundamental en la génesis de la verdad y del conocimiento dado que no hay verdad ni conocimiento si el alma no se hace una con la cosa conocida, sin embargo, no se cumple en ello la razón formal de verdadero. 3º) Indagaremos el tema de la *adaequatio* como lugar primero de la verdad. La *adaequatio* supone y trasciende la *asimilatio*.

En los puntos 2 y 3 nos proponemos, en cada caso: a) mostrar en qué consisten *asimilatio* y *adaequatio*, b) qué suponen en la cosa y en la potencia cognoscitiva, c) qué tipo de perfeccionamiento producen en el intelecto.

Nuestra fuente fundamental será *De Veritate Q I*, en particular los artículos 1, 2 y 3: fundamentales para plantear la cuestión de la verdad como trascendental; el artículo 8: donde se afirma que la verdad es el bien del intelecto; y los artículos 9, 10, 11 y 12: fundamentales para mostrar, en orden a la verdad, la prioridad de la *adaequatio* respecto de la *asimilatio*. Señalemos también que estamos ante uno de los textos más relevantes de la historia del pensamiento occidental, no sólo por el tema que se aborda, sino por la forma, la profundidad y la rigurosidad con que se despliega.

2- La verdad como un trascendental

En el primer artículo de esta cuestión Santo Tomás despliega lo que la posteridad ha dado en llamar ‘la teoría de los trascendentales’, un tema que, con el tiempo, fue concitando creciente interés y apasionadas discusiones entre los estudiosos del pensamiento del Aquinate. Observemos que los trascendentales nos son presentados en el marco de una cuestión expresamente consagrada al tratamiento de la verdad, más precisamente, en el artículo primero destinado a responder a la pregunta por la esencia de la verdad.

La primera afirmación dice que al principio de todo conocimiento está el ente:

Ahora bien, aquello que el intelecto concibe primordialmente como conocidísimo y en lo que resuelve todas sus concepciones, es el ente, como dice Avicena al principio de su *Metafísica* [Ic.6]. De donde es necesario que todas las otras concepciones del intelecto se intelijan por adición a ente. (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art.1, cpo)

El ente mismo aparece como el principio último al que puede remontarse nuestro conocimiento y, a partir de allí, necesariamente fundadas en esta primerísima captación pueden darse todas las demás. El aquinate habla de “adición”: “De donde es necesario que todas las otras concepciones del intelecto se intelijan por adición a ente”.

De todas las concepciones posibles al intelecto humano el autor se ciñe aquí a aquellas que la tradición posterior denominó trascendentales. Son estas concepciones del intelecto que designan modos de ser del ente que, trascendiendo todas las diferencias entitativas, se dicen de todo ente. Son nombres transgenéricos, no categoriales. Expresan algo del ente en tanto ente que, sin embargo, no está expresado en el nombre ‘ente’. De allí que se apele a otros términos para dar cuenta de ello, y de allí que a estos términos se los llame ‘nombres del ente’. Son: *res*, *uno*, *aliquid*, *bonum* y *verum*. Insistimos: expresan algo del ente en tanto que ente, no agregan nada extraño a ente sino algo ya entrañado como propio de él, pero no expresado.

Los dos primeros, *res* y *uno*, hacen referencia, cada uno, a un modo general que sigue a cada ente en sí mismo considerado. *Res* expresa algo del ente afirmativamente; el *uno*, lo hace negativamente: ¿qué es lo que puede decirse de modo absoluto, ya

afirmativa ya negativamente, de todo ente por el hecho de ser ente?

Aquello que puede afirmarse de modo absoluto de todo ente es su esencia, esto es lo que viene a decir el nombre de ‘cosa’ (*res*). El nombre de ente es un nombre que se toma del acto de ser, ‘cosa’ (*res*), en cambio, es un nombre que se toma del hecho de que todo lo que es tiene y es esencia (*quiddidad*). A su vez, aquello que puede negarse de un modo absoluto de todo ente, por el hecho de ser ente, es la división; indiviso en sí: indirecta afirmación de su unidad. Y esto es lo que expresa el nombre de ‘uno’.

Por su parte los otros tres nombres: *aliquid*, *bonum* y *verum*, expresan modos del ente considerado no en sí mismo sino en referencia a otro. Desde este punto de vista, se nos abren dos posibles perspectivas: según que la relación o referencia de un ente respecto de otro sea de separación o división o según que sea de conveniencia. Lo primero queda expresado en el nombre ‘algo’ (*aliquid*) “como si se dijera otro qué, de donde así como ente se dice uno en cuanto es indiviso en sí, así se dice ‘algo’ en cuanto dividido o separado de los demás” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 1, cpo).² Lo segundo quedará expresado con los nombres de ‘bien’ (*bonum*) y ‘verdad’ (*verum*) según se designe la conveniencia del ente con la voluntad o con la inteligencia –potencias apetitiva y cognoscitiva del alma, respectivamente-. En ambos casos se trata

² Nótese que este transcendental *-aliquid-* añade a ente una especificidad que lo distingue de todo lo que él no es. Alude a su diferenciabilidad, esto es, su identificabilidad. Por ello, en la relación de conocimiento esta diferenciabilidad, una vez aprendida es expresada en la definición, operación lógica en la cual determinamos conceptualmente la identidad de la cosa apelando al género próximo y a su diferencia específica.

de la conveniencia con el alma humana “que en cierto modo es todas las cosas” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 1, cpo).³ Así nos son presentadas, el alma humana como aquella realidad cuya naturaleza consiste en ser capaz de convenir con todo ente, y la verdad como un trascendental y específico modo de conveniencia.

Entonces ¿qué es lo que verdad añade a ente? ¿Cuál es el modo de ser del ente en tanto ente que sólo el nombre *verum* revela? A saber:

Lo que verdadero añade a ente es esto: conformidad o adecuación de cosa e intelecto, a la cual conformidad, como se ha dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Así, por consiguiente, la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es un cierto efecto de la verdad. (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 1, cpo)

A partir de allí Santo Tomás utiliza tres criterios para definir lo verdadero:

De un modo, según aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero, y así define Agustín en los *Soliloquios* [II c.5]: <lo verdadero es lo que es>, Avicena en su *Metafísica* [VIII c.6]: <la verdad de cada cosa consiste en ser propiamente lo que se le ha establecido que sea>, y algunos así: <lo verdadero es la indivisión entre el ser y lo que es>. De otro modo se define según aquello en que se cumple formalmente la razón de verdadero, y así dice Isaac que: <la verdad es adecuación de cosa e intelecto> y Anselmo en *Sobre la Verdad* [cap. II]: <la verdad es la rectitud

³ Aquí Santo Tomás cita la formulación aristotélica del *De Anima* III, 8431b21.

perceptible sólo con la mente>, pues esta rectitud se dice según una cierta adecuación-; y el Filósofo da en *Metafísica IV* [16 (1011b25)] como definición de lo verdadero ‘cuando se dice que es lo que es o que no es lo que no es. De un tercer modo se define lo verdadero según el efecto consecuente, y así dice Hilario que <la verdad es declaración y manifestación del ser>, y Agustín en *Sobre la verdadera religión* [cap. 36]: <la verdad es aquello por lo que se manifiesta lo que es> y en el mismo libro [cap. 31]: <la verdad es aquello según lo cual juzgamos de las cosas inferiores (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 1, cpo).

Tenemos así tres modos de definir la verdad: 1º) según aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero, esto es, el ente, 2º) según aquello en lo que se cumple formalmente la razón de lo verdadero, es decir, la *adecuación de cosa e intelecto* y 3º) según el efecto consecuente de tal adecuación, lo que se llama conocimiento.

En el artículo segundo Santo Tomás continúa el análisis, pero asumiendo ya la definición formal de verdad: *adaequatio*. Es allí donde se haya primeramente cumplida la razón de verdadero. *Per Prius* la verdad no se dice de su causa, el ente, ni de su consecuencia, el conocimiento. El trascendental *verum* dice pues relación de conveniencia, adecuación entre intelecto y cosa.

La investigación continúa con la pregunta por el lugar más propio de la verdad. Siendo la verdad una relación entre intelecto y cosa ¿dónde se encuentra más propiamente, en el intelecto o en la cosa?

Lo más propio del nombre verdad es enunciar la relación de conveniencia y adecuación entre cosa e intelecto. Al respecto afirma: “La cosa no se dice verdadera sino en cuanto se adecua al entendimiento; y por eso es que lo verdadero se encuentra secundariamente en las cosas; en el entendimiento, en cambio, más propiamente” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 2, cpo).

La adecuación como tal acontece en el entendimiento por presencia de la cosa en él y asimilación del intelecto a ella. Por tanto, lo verdadero se encuentra principalmente en el entendimiento y secundariamente en las cosas. Ahora bien, aún cuando se dice que lo verdadero está en las cosas, lo está siempre por referencia a algún intelecto, ya el humano (especulativo o práctico), ya al divino pues, insistimos, la razón de verdad añade a la razón de ente relación de adecuación entre las cosas y el entendimiento. Por eso Santo Tomás concluye que: “incluso si el entendimiento humano no existiera, las cosas aún se dirían verdaderas en orden al intelecto divino; pero si a ambos intelectos se los pensara suprimidos, permaneciendo las cosas por un imposible, de ningún modo permanecería la razón de verdad” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 2, cpo). Sin intelecto no hay verdad. La verdad es expresión de la potencial y original adecuación entre ente e intelecto.

A continuación, en el artículo tercero, el Aquinate va tras nuevas precisiones. Busca ahora en las operaciones del entendimiento. Se pregunta en qué momento de la relación del intelecto con la cosa acontece la verdad. La pregunta de este artículo anticipa ya, en alguna medida, la respuesta: “Si la verdad está **sólo** en el entendimiento que compone y divide”. Al parecer el estado de la

cuestión convenía en señalar como lugar primero de la verdad el intelecto y específicamente a una de sus operaciones: el acto judicativo. El *utrum* anuncia la concordancia de Santo Tomás con esto y delimita el ámbito de la investigación con la expresión *sólo*, es decir, lo que se busca determinar es si únicamente hay verdad en el acto de composición y división del entendimiento o si podemos encontrarla en otros lugares (sean estos otros actos del intelecto); y de ser así, cuáles son.

Lo verdadero como relación de cosa e intelecto dice relación entre cosas diversas: “no hay adecuación de ninguna cosa consigo misma sino entre cosas diversas”; el encuentro de los diversos se da en el alma, más específicamente en su potencia cognoscitiva, y allí la relación deviene asimilación o identificación y concordancia o adecuación. ¿En qué momento de la relación se da la verdad? Al respecto señala Santo Tomás: “allí donde primero comienza el intelecto a tener algo propio que la cosa fuera del alma no tiene, pero algo correspondiente con ella, entre los cuales sea dable la adecuación”. Pues bien, esto no se da en la simple aprehensión, en el hacerse una el alma con la cosa, sino en el juicio, es decir, en el acto de composición o división en el que el intelecto dice de lo aprendido lo que es o lo que no es. Así “el juicio mismo del intelecto es algo propio suyo que no se encuentra afuera en la cosa; y cuando se adecua a lo que está afuera en la cosa el juicio se dice verdadero” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 3, cpo).

Ahora bien, lo que Santo Tomás dice es que la verdad se da propiamente en el juicio, pero no sólo allí:

(...) verdadero se dice prioritariamente de la composición o división del intelecto; en segundo lugar, de las definiciones de las cosas en cuanto implican una composición verdadera o falsa; en tercer lugar, de las cosas en cuanto se adecuan al intelecto divino o son de suyo aptas para adecuarse al intelecto humano; en cuarto lugar, el hombre a causa de que elige lo verdadero, o hace una estimación verdadera o falsa de sí o de otros por lo que dicen o hacen. Ahora bien, las voces reciben la predicación de la verdad del mismo modo que los conceptos que significan. (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 3, cpo)

De las cinco realidades aquí enunciadas, las dos primeras, tanto la composición y la división, como la formación de definiciones, son operaciones del entendimiento y acontecen en él. El cumplimiento más pleno de la razón de verdadero se da en la composición y división del intelecto, o sea, en el acto judicativo. Y sólo por referencia a la composición adecuada o inadecuada a las cosas que definen, puede decirse que tales definiciones son o no verdaderas.⁴

Ahora bien, si la razón formal de verdadero está primera y principalmente en el juicio del intelecto, señalemos que ello es posible gracias a una operación previa que suministra el material con que realizar la composición o división. Nos referimos a la simple aprehensión. Ella constituye un momento preliminar fundamental en la génesis de la verdad, el del encuentro e

⁴ También en *In Peri Hermeneia* I, (II. N° 27) Santo Tomás señala como otros lugares de la verdad: las cosas, los conceptos que resultan de la simple aprehensión, la percepción de los sensibles propios (captación intuitiva), y el intelecto divino donde está la primera y suprema verdad (esto último es expresamente tratado en el artículo 4 de *De Veritate* QI).

identificación de cosa e intelecto, así como la operación más básica y fundamental del proceso de conocimiento. Consideramos necesario detenernos en el momento en que acontece que el alma se hace una con la cosa conocida, pues con la *asimilatio* comienza el intelecto a actualizar su vocación y su capacidad para conocer la realidad en lo que ella es.

3- Simple aprehensión: asimilación/identificación

Afirma Santo Tomás: “Todo conocimiento se cumple por el asemejarse el cognoscente a la cosa conocida, de forma tal que ese asemejarse es causa de conocimiento” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art.1, cpo). La asimilación es así causa del conocimiento. La verdad aparece entre ambas.

Si esto es así, el conocimiento requiere: 1º) el advenimiento de lo otro a mí, 2º) la capacidad de recepción de lo otro en mí y 3º) el devenir yo mismo lo otro presente en mí. Este devenir es lo que se enuncia en forma de “asimilación” o también como “hacerse uno con la cosa conocida”.

Así entendido, tanto el conocimiento –efecto consecuente de la verdad- como la verdad misma, requieren la intervención de dos cosas distintas que, sin embargo, guardan entre sí natural y recíproca disposición de conveniencia: cosa e intelecto. El conocimiento pues, podría ser descripto como un proceso por el cual la cosa que existe fuera del alma irrumpe en ella, se hace presente en el cognoscente (ya en el sentido ya en el intelecto), éste la recibe y se da entre ambos una unidad tal que “el alma se hace una con la cosa conocida”.

Esta identificación del alma y la cosa es de tal naturaleza que el sujeto deviene lo otro de sí, se asimila a la cosa conocida sin perderse a sí mismo y sin alterar el ser de la cosa. No hay pérdida de la alteridad del sujeto –no hay cambios sustanciales en él- ni pérdida de la alteridad de la cosa. Entonces ¿en qué consiste este “hacerse uno con la cosa conocida”? ¿Cómo entender esta unidad?

Para empezar cabe detenerse en este advenimiento de la cosa al alma. El alma recibe la presencia de la cosa (presencia intencional) y es afectada por ella. ¿Habría que pensar entonces que en el inicio del conocimiento hay un padecer del alma la presencia de lo otro? ¿En tal caso de qué tipo de padecimiento hablamos? Si consideramos la importancia decisiva que para el Aquinate tuvo la psicología del Estagirita, cabe traer aquí aquel pasaje del *De Anima* II 5, 416 b 35-418 a5 en el que, a propósito del conocimiento sensible, Aristóteles trata de delimitar los distintos sentidos de términos tales como ‘potencia’, ‘padecer’ y ‘alteración’ y con ello determinar si es correcto y en qué sentido aplicar los términos ‘pasión’ y ‘alteración’ para el caso del conocimiento.⁵

“Todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto” (Aristóteles. *Acerca del alma*. II 5, 417 a 15-20). Siempre que hay paso de la potencia al acto hay pasión porque la potencia recibe, es afectada por un agente. Ahora bien, la naturaleza de la pasión varía según el tipo de potencia y de acto del que hablemos. Es lo que claramente vio Aristóteles al afirmar que “tampoco

⁵ Aristóteles. *De Anima*. II 5, 416 b 35- 418 a 5. En este pasaje Aristóteles se refiere específicamente a la percepción sensible. ¿Se puede hablar allí de pasión y alteración? Cabe señalar en el término ‘alteración’ un componente semántico claramente negativo en la lengua griega.

‘padecer’ significa siempre lo mismo”, razón por la cual, a propósito del conocimiento sensible, distinguió:

(...) en algunos casos se trata de una destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí –en la medida que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia. (Aristóteles. *Acerca del alma*. II, 5, 417 b 5)

Analicemos esto. En el primer caso tenemos: a) acción de un tercero contrario a la naturaleza del paciente, b) bajo el influjo de esta acción, el paciente pierde una de sus cualidades por incorporación de su contraria.

En el segundo caso, en cambio, tenemos: a) acción de un tercero en acto semejante a la naturaleza del paciente, b) bajo el influjo de esta acción el paciente es sacado de su mera potencialidad de suerte que no pierde ninguna cualidad, sino que lo que ya estaba en él, pero en potencia, es ahora actualizado y de esta manera conservado.

En ambos casos hay paso de la potencia al acto y modificación en el paciente, pero en cada caso de modo diverso: “(...) habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consiste en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural” (Aristóteles. *Acerca del alma*. II 5, 417 b 5).

En el primero se da una genuina ‘alteración’ según su sentido específico y más usual –un volverse otro-, pues el paciente por

influjo de lo contrario presente en él, sufre la pérdida de una propiedad o cualidad suya, de allí que se hable en términos de ‘corrupción’. En el segundo caso, bajo el influjo del agente, el paciente no es privado de ninguno de sus atributos, sólo es llevado de uno a otro modo de ser, a un modo de ser más acabado, más perfecto por actualización de alguna de sus potencialidades. El paciente, bajo el influjo de lo otro en él, deviene agente, actúa y al hacerlo no pierde su identidad, no se vuelve otro, por el contrario “se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia” (Aristóteles. *Acerca del alma*. II 5, 417 b 15).

En el caso del conocimiento, tanto sensitivo como intelectual, no parece aplicarse lo primero. El sujeto de conocimiento que recibe en sí el real advenimiento de la cosa es realmente afectado por ella, pero no de modo privativo o corruptivo. Por el contrario, por la recepción de lo distinto de sí, el sujeto pasa al acto de asimilación o identificación con la cosa presente en él y así la aprehende, la comprende al hacerse uno con ella. Se trata de un encuentro e intimidad de la cosa y de la potencia cognoscitiva por el cual y en el cual la potencia alcanza su actividad natural. El sujeto, para conocer, no necesita perder su potencialidad cognoscitiva sino más bien conservarla y ejercitarla.

Además, la pasión o alteración corruptiva se produce en virtud de la acción de un agente contrario a la naturaleza del paciente y, por tanto, dicho agente ni actualiza la naturaleza del paciente al que afecta ni la perfecciona. La alteración o pasión conservadora, en cambio, se realiza por la acción de un agente semejante o similar a la potencia que actualiza: un agente que es en acto lo mismo que el sujeto ya es en potencia. ¿Cuál sería aquella realidad capaz de

actualizar la potencia cognoscitiva del sujeto? ¿En qué consistiría su semejanza con la potencia? Para responder es preciso indagar en la naturaleza de la potencia y en la naturaleza de la cosa.

Comencemos por señalar que aquello capaz de actualizar la potencia cognoscitiva del sujeto es la cosa realmente existente fuera del alma. ¿Por qué? Porque la naturaleza de la cosa es lo que es y cómo es gracias al principio formal que la constituye. Y a él se debe la inteligibilidad de la cosa que la potencia de conocimiento es capaz de descubrir, aprehender y expresar. El sentido y la identidad de la cosa deviene de este principio formal e inmaterial y no de su materialidad. Refiriéndose a los objetos de las potencias cognoscitivas Aristóteles nos dice:

(...) han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto forma de formas, así como el sentido es forma de las cualidades sensibles. (Aristóteles. *Acerca del alma*. III 8, 431 b 25-30)

En el caso de Santo Tomás contamos, además, con una metafísica creacionista, en cuyo contexto las cosas naturales –creaturas– están constituidas por una doble referencia al intelecto. Primaria y primordialmente al intelecto divino de quien reciben su ser y secundariamente al intelecto humano con quien guardan relación de conveniencia. La relación de la cosa con el intelecto divino reviste carácter esencial y es fundamentalmente posibilitador de

la relación accidental que guardan con el intelecto humano.⁶ En efecto, por su forma la cosa responde en todo su ser al intelecto creador de Dios, por su forma es lo que es y por su forma es ella inteligible al intelecto humano. Dice Santo Tomás:

Ahora bien, la cosa existente fuera del alma imita por su forma el arte del intelecto divino, y por ella misma le es propio por naturaleza producir una aprehensión verdadera en el intelecto humano, por la cual forma también cada cosa tiene ser; de donde la verdad de las cosas existentes incluye en su razón la entidad de ellas y añade *habitud de adecuación* al intelecto humano o divino (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 8, cpo).⁷

A esta habitud de adecuación de la cosa al intelecto le corresponde, a su vez, la naturaleza de la potencia cognoscitiva. Por eso afirma el Aquinate: “Debe decirse que el nombre de intelecto se toma del hecho de que conoce lo íntimo de la cosa, pues inteligir (*intelligere*) es como leer dentro (*Intus legere*)” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 12, cpo). Con lo cual queda dicho también que el nombre de inteligible aplicado a las cosas dice que éstas tienen sentido, orden, identidad, todo lo cual puede ser descubierto, leído y expresado por el intelecto.

⁶ “Ahora bien, la verdad que se dice de las cosas en relación al intelecto humano les es en cierto modo accidental, porque en el supuesto de que el intelecto humano no existiera ni pudiera existir, aún permanecería la cosa en su esencia; pero la verdad que de ellas se dice en relación al intelecto divino las acompaña inseparablemente, puesto que no podrían subsistir sin el intelecto divino que los produce en el ser” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 4, cpo).

⁷ Las cursivas son nuestras.

Por su parte las potencias cognoscitivas están en el sujeto inmediatamente habilitadas para conocer. Tienen el modo de ser de una potencia activa presta a su operación: sentido e intelecto están siempre dispuestos a realizar su acto. Ahora bien, son potencias y, por tanto, no pueden por sí solas pasar al acto. Sólo la presencia formal de la cosa puede determinarlas a realizar su acto propio. Actúan padeciendo y es por este carácter más activo que pasivo que se las llamó ‘facultad’. En tanto hábitos son algo que el sujeto tiene, algo de que se dispone y, gracias a lo cual, se puede entrar en posesión de algo más: la cosa que irrumpe en el sujeto es recibida y acogida por él.

Ahora bien, como la materia no admite más que ser una cosa a la vez, las potencias cognoscitivas, naturalmente aptas para acoger otras naturalezas y hacerse una con ellas, deben ser de suyo inmatrimales (claro que en diversos grados dado que mientras el intelecto no depende de órgano alguno, el sentido sí lo hace)⁸. Por eso Aristóteles, respecto de la naturaleza del intelecto, nos dice: “(...) no tiene naturaleza alguna propia aparte de su propia

⁸ Jacques Maritain al explicar el conocimiento, lo primero que señala es esta “(...) correspondencia rigurosa entre conocimiento e inmaterialidad. Un ser es capaz de conocer en la medida en que es inmaterial”. Y esto es así porque “(...) conocer es (...) ser en cierto modo cosa distinta de la que se es: es llegar a ser algo diverso de sí mismo (*feri aliud ad se*), ser o llegar a ser el otro en cuanto otro, (*esse ser feri aliud in quantum aliud*). Ello supone, por una parte, emergencia del sujeto capaz de conocimiento por encima de la materia (que restringe o encierra las cosas exclusivamente en el ser propio de ellas); y, por otra, entre el cognoscente y lo conocido una especie de unión trascendente a toda unión de tipo material: porque cuando una materia recibe una forma, es para constituir con ella un tercer término, un *tertium quid*, que es la materia informada. Así un ser material puede devenir o llegar a ser otro, es decir, puede cambiar o modificarse, pero no puede llegar a ‘ser el otro’. El cognoscente, en cambio, guardando intacta su propia naturaleza, llega a ser lo conocido y se identifica con el mismo, siendo así el cognoscente incomparablemente más uno con lo conocido que la materia con la forma”. En Maritain, J. (1983), p. 184-185.

potencialidad” (Aristóteles. *Acerca del alma*. III 4, 429 a 20). Por su naturaleza la potencia cognoscitiva no sólo es forma sino *forma de formas* (Aristóteles. *Acerca del alma*. III 8, 432 a 5): el sentido es forma de las cualidades sensibles y el intelecto es forma de las formas inteligibles. Se trata en ambos casos de potencias activas cuya naturaleza consiste en llegar a ser la forma de las cosas mismas, potencialmente antes de conocerlas y en acto al conocerlas. Por tanto, volviendo a nuestra pregunta, diremos que en tanto las cosas son inteligibles y en tanto la potencia cognoscitiva del alma es por naturaleza un poder descubridor e intérprete de la realidad, guardan conveniencia entre sí. Esto es lo que queda dicho cuando hablamos de que la potencia cognoscitiva padece o recibe el influjo del semejante.

Sin embargo, es preciso aclarar que la cosa existente fuera del alma, es una realidad distinta, un *aliquid*, respecto del sujeto de conocimiento. En tal sentido caben dos señalamientos: 1º) No parece casual que Santo Tomás en el artículo 1º, cuando va desplegando los trascendentales, nos presente al *verum* y al *bonum a posteriori* del *aliquid*. En efecto tanto el *verum* como el *bonum* suponen la existencia de la pluralidad, requieren alteridades, diferencias entitativas, sin las cuales no tendría sentido hablar de encuentro, intimidad, identidad, asimilación, conveniencia o inconveniencia, adecuación o inadecuación. El conocimiento nace del encuentro con lo otro de sí. Es el contacto con la alteridad lo que desata un sin fin de posibilidades – contenidas todas en el amplio horizonte del ser- entre las cuales se cuenta también el conocimiento de sí mismo. 2º) El encuentro

de la cosa y la facultad cognoscitiva llega a una asimilación⁹ o identificación (*omóiosis*) del sujeto con la cosa, pero es preciso señalar que la facultad cognitiva se hace *lo otro en tanto otro*, es decir, la cosa no es reducida a la mismidad del sujeto cognoscente. En palabras de Aristóteles: “El alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible” (Aristóteles. *Acerca del alma*. III 8, 431 b 20-24).

Tal asimilación o identificación está posibilitada por la naturaleza de la cosa y de la potencia cognoscitiva, lo cual determina que la unidad de la potencia con su objeto sea formal e intencional porque es verdad que el cognoscible llega a estar realmente en el sujeto, pero está al modo de éste.¹⁰ El alma, a través de sus potencias de conocimiento, deviene formal e intencionalmente uno y lo mismo que la cosa conocida.¹¹ Así, la forma de la cosa

⁹ El término <asimilación> no ha de tomarse aquí en el sentido del proceso de asimilación biológica que se verifica, por ejemplo, en la nutrición de los seres vivos. En tal caso, la asimilación implica incorporar a la realidad misma del organismo ciertas sustancias del mundo exterior para beneficio exclusivo del organismo. La incorporación allí realizada es tal que la sustancia incorporada pierde su realidad propia, ya no estará presente en el mundo exterior, pues se fundirá en la realidad del individuo, a la que queda completamente integrada. Podemos decir que la realidad de la cosa es reducida a la realidad del organismo asimilante.

¹⁰ “Ahora bien, la completud de todo movimiento u operación está en su término. Y el movimiento de la potencia cognitiva tienen su término en el alma, -pues es necesario que lo conocido esté en el cognoscente según el modo del cognoscente-, en cambio, el movimiento de la apetitiva tiene su término en la cosa”. (Santo Tomás. *De Veritate* Q1, art. 2, cpo.)

¹¹ Por eso afirma Maritain: “Hay para cada cosa dos *esse* diferentes, dos planos de existencia. La existencia propia de que gozan para subsistir en sí mismas fuera de la nada, y la existencia que les sobreviene en la aprehensión del alma, al ser conocidas”. Llámase al primero *esse naturae* y al segundo, al modo existencial de la cosa en el alma,

presente en el alma no es otra cosa que la forma del intelecto en acto.

Al principio del conocimiento está pues el advenimiento de la cosa al alma, lo cual supone la capacidad de recepción y una efectiva pasión. Ella consiste en la mera recepción de la forma (ya sensible ya inteligible). Sin ella no habría conocimiento, mas el conocimiento no se reduce a ella. No basta esta pasión para que haya conocimiento. El conocimiento como tal es un acto de identificación y concordancia con la cosa recibida y así conocida. Además de la recepción de la cosa se requiere que la potencia reciba la forma de la cosa real y que en su presencia actúe. Es decir, la facultad cognoscitiva no recibe pasivamente lo real, sino que lo recibe y lo posee al identificarse con él.¹² Es decir que, en cierto sentido la cosa es un inteligible que está en potencia respecto de la facultad y es ésta la que mediante su acción la hace inteligible en acto. A su vez, la facultad de conocimiento es una potencia que sólo puede actuar padeciendo la acción de la cosa (la

esse intencional. De éste nos dice: “existencia plenamente tendencial e inmaterial que no tiene por oficio situar una cosa fuera de la nada para sí misma y como sujeto, sino, al contrario, para otra cosa y como relación; que no encierra a la cosa en sus límites de naturaleza, sino que la libera y saca de éstos; en virtud de la cual, la cosa existe en el alma según una existencia distinta de la suya propia, y el alma es o llega a ser la cosa según una existencia también distinta de la suya propia...”. En Maritain, J. (1983), p. 144-187.

¹² En términos de Gilson (1968): “contando con que el conocimiento era el acto común del cognoscente y lo conocido podíamos permitirnos decir indiferentemente que el pensamiento se hacía el objeto de su conocimiento, o que el objeto se hacía el pensamiento que el conocimiento alcanzaba de él” (p. 412). Por su parte, Aráoz San Martín (1999), siguiendo a Polo, nos habla de <coactualidad> de la cosa y de la facultad (p.412).

cosa actúa informando a la potencia). Dialéctica de acción y de pasión de una eminente inmanencia.¹³

En la actualidad lograda en estas simples aprehensiones del intelecto y del sentido se observa: 1º) una trascendencia de sí mismo por parte del cognoscente que da lugar al advenimiento de lo otro como otro a él. El cognoscente no queda preso en los límites de su propia naturaleza, y ello es señalado por Santo Tomás como el rasgo específico de la naturaleza del cognoscente,¹⁴ la cual se caracteriza por una apertura fundamental a todos los entes (el alma como forma de las formas). 2º) un acontecimiento de eminente inmanencia, pues deviniendo lo otro de sí, el alma progresa hacia sí misma, gana en identidad, se perfecciona en el cumplimiento de su tendencia natural a recibir y a saber los entes.¹⁵

¿En qué sentido se puede decir “verdadera” esta asimilación? Identificación (*De Anima*) asimilación (*De Interpretatione*).

¹³ Esto puede verse también en el hecho de que Aristóteles reserve para el conocimiento el término ‘acto’ (*energeia*) para distinguirlo de los movimientos transitivos en las que la acción se distingue del fin (*kinesis*). *Energeia*, en cambio, designa acciones inmanentes, es decir, aquellas en las que la acción y fin se identifican. Son acciones perfectas en las que coinciden el fin y su actualización; que crece en sí misma y hacia sí misma. Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. IX 6, 1048b18-36. Cfr. Araoz San Martín. (1999). p. 181.

¹⁴ Cfr. Santo Tomás. *De veritate*. Q II, art. 2, cpo.

¹⁵ De allí el señalamiento de Gilson: “Lo primero que llama la atención es que el acto de conocimiento es un acto inmanente al sujeto. Entendemos por ello que se realiza en él y en su entero beneficio. (...) En adelante, vemos claramente que al hacerse inteligible la cosa en el pensamiento no se hace nada más ni otra cosa que lo que era. (...) el ser del sujeto cognoscente, y sólo él, ha ganado algo en esta operación”. En Gilson, E. (1999). *El tomismo*. p. 412.

En el cuerpo del artículo tres de la presente cuestión, Santo Tomás sostiene que “la razón de verdadero consiste en la adecuación de cosa e intelecto; ahora bien, no hay adecuación de ninguna cosa consigo misma sino entre cosas diversas” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI s. *De Veritate*. QI, art. 3, ad. Resp.). En efecto, la forma de la cosa fuera del alma se hace presente en el alma para devenir forma del intelecto en acto (unión intencional). Se da así, la unión trascendental de cosa e intelecto; no hay dos términos. Por eso afirma en la respuesta a la primera objeción: “...aunque la formación de la *quiddidad* sea la primera formación del intelecto, sin embargo, el intelecto no tiene por ella nada propio que pueda adecuarse a la cosa, y por ello no está ahí la verdad propiamente”. Para Santo Tomás “*similitudo*” designa una dimensión del conocimiento que se distingue, precede y posibilita la *adaequatio*¹⁶, por tanto, no se cumple primeramente en ella la razón de verdadero.

4. El juicio: lugar de la *adaequatio*

En el artículo 11 Santo Tomás afirma: “...en el intelecto se encuentra la verdad y la falsedad primero y principalmente en el juicio del intelecto que compone y divide, pero en la formación de *quiddidades* solamente en orden al juicio consiguiente a esa formación” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 11, cpo).

¹⁶ Aráoz San Martín (1999) señala que el modo en que Tomás de Aquino interpreta la *similitudo* no corresponde exactamente a la *omíoma* de Aristóteles ya que éste incluye en ella tanto la *similitudo* que acontece en la simple aprehensión (identificaciones irreflexivas) como la *adaequatio* que se da en el acto judicativo (identificaciones reflexivas), p. 218-219.

Para la *adaequatio* se requiere: la cosa aprehendida en la potencia cognoscitiva y el juicio, es decir, la acción enunciativa del intelecto por la cual dice que la cosa es o no es y con ello la aprehensión de la correspondencia de ese juicio con la cosa realmente existente fuera del alma. En palabras del Aquinate:

(...) de ahí que la razón de verdad se encuentre primeramente en el intelecto allí donde primero comienza el intelecto a tener algo propio que la cosa fuera del alma no tiene, pero algo correspondiente con ella, entre los cuales sea dable la adecuación. (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 3, cpo).

¿Qué es aquello que el intelecto posee como propio que no posee la cosa fuera del alma? La composición o división por él realizada –como acto subsiguiente a la simple aprehensión de la cosa–, esto es, su juicio sobre la cosa: “...entonces su juicio mismo del intelecto es algo propio suyo que no se encuentra afuera en la cosa; y cuando se adecua a lo que está afuera en la cosa el juicio se dice verdadero” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 3, cpo). De ahí que se diga que “la verdad se encuentra prioritariamente en la composición y división del intelecto” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 3, cpo).

¿Qué se gana en la *adaequatio* en relación a la *similitudo*? ¿Por qué en la *adaequatio* se cumple de modo pleno la razón de verdadero? ¿Qué le falta a la simple aprehensión?

En la simple aprehensión hay conocimiento de la cosa. Lo aprehendido es la cosa y sólo ella (identificación irreflexiva). Luego de la simple aprehensión el intelecto es capaz de realizar una operación más compleja por cuanto ahora se trata de

relacionar (positiva o negativamente) conceptos de modo que enuncien algo sobre la realidad asimilada. El juicio que así resulta es algo propio que el intelecto tiene como distinto de la cosa existente fuera del alma y, sin embargo, versa sobre ella, se refiere a ella expresando adecuada o inadecuadamente su ser. Además, el intelecto productor y poseedor de su juicio no sólo sabe de la cosa (saber que constituye el contenido del juicio) sino que sabe del juicio como algo propio, diferente de la cosa existente fuera del alma y, por eso, puede además advertir la relación de adecuación o no entre ambos. Al respecto dice: "... la verdad está (...) en el intelecto como consiguiente al acto del intelecto y como conocida por el intelecto, pues sigue a la operación del intelecto en cuanto el juicio del intelecto es de la cosa según ella es" (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 9, cpo).

Ahora tenemos conocimiento de la cosa y conocimiento de la verdad, esto es, conocimiento de la adecuación o concordancia entre el juicio proferidos por el intelecto y la cosa. Este segundo elemento no estaba en la simple *aprehensão* ¿cómo es que se llegó a él? Nos dice Santo Tomás:

Ahora bien es conocida por el intelecto en cuanto el intelecto se vuelve por reflexión sobre su propio acto, no sólo en cuanto conoce su acto, sino en cuanto conoce la proporción de éste a la cosa, proporción que ciertamente no puede ser conocida sin conocerse la naturaleza del acto mismo; ésta, a su vez, no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el intelecto mismo, en cuya naturaleza está el conformarse a las cosas; de ahí que el intelecto conozca la verdad en tanto en cuanto

se vuelve por reflexión sobre sí mismo (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 9, cpo).

En tal caso el conocimiento humano incluye: 1º) un saber de la cosa, 2º) un saber de su juicio (como distinto de la cosa y como propio), 3º) un saber de la adecuación o proporción entre cosa y juicio, 4º) un saber de su acto y de su naturaleza. Así el intelecto llega a sí mismo para saberse como principio de operación de este acto y para descubrir su propia naturaleza. Como se ve, gracias al encuentro e interacción de cosa e intelecto puede éste retornar sobre sí. Aparece así un elemento de reflexión que denota en los actos del intelecto una inmanencia supereminente, espiritual. En palabras de Santo Tomás:

los más perfectos entre los entes, es decir, las sustancias intelectuales, se vuelven sobre su esencia con un volverse completo: en efecto, en el hecho de conocer que está fuera de ellas, en cierto modo proceden hacia fuera; pero en cuanto que conocen que conocen, comienzan ya a volver hacia sí porque el acto de conocimiento es intermedio entre cognoscente y conocido; sin embargo, se completa este retorno en cuanto conocen sus propias esencias. (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 9, cpo)

La posibilidad de autoconocimiento es directamente proporcional al grado de inmaterialidad del sujeto en cuestión. Ello estaría determinando los límites del autoconocimiento y de la conciencia de sí a que puede o no acceder cada potencia. Mientras la potencia intelectual puede llegar a un conocimiento de su propia esencia y de su propia actividad, el sentido sólo puede saber que siente.

Digamos pues que hay en el juicio una reflexión, un retorno sobre sí y una consciencia de lo implicado en el proceso, a la que no se accede sino pasando por la *asimilatio* y trascendiéndola. En la *asimilatio* el intelecto atiende a la cosa. En la *adaecuatío*, sin dejar de atender a la cosa, de saberla y expresarla, el intelecto puede, además, atenderse en el atender a la cosa, conocerse conociendo y conocer su conocimiento. De allí que Santo Tomás, al determinar el bien más propio del entendimiento humano, lo descubra como <el conocimiento de lo verdadero>, esto es, el conocimiento de la adecuación o correspondencia entre el juicio proferido por la inteligencia y la cosa en él expresada.

5- A modo de conclusión

Nuestro punto de partida fue la afirmación de Santo Tomás según la cual: “el bien de cada cosa consiste en la perfecta operación de la cosa misma, y no es perfecta la operación del intelecto sino según que conoce lo verdadero, de ahí es que en ello consiste su bien en cuanto tal” (Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 11, cpo). Se afirma así que en el conocimiento de la verdad el intelecto alcanza su perfecta operación y, con ello, su bien. Frente a esta afirmación nos preguntábamos: ¿por qué el bien del intelecto consiste en el conocimiento de la verdad? ¿En qué consiste esta perfección del entendimiento que llamamos ‘conocimiento de la verdad’?

Para responder a ello y dado que *verum* y *bonum* son trascendentales relacionales, orientamos nuestra búsqueda en dirección a la relación entre intelecto y cosa, a fin de concentrarnos en esos dos momentos decisivos de esta relación a los que Santo Tomás es llevado cada vez que pretende desentrañar

lo más propio y original del trascendental *verum*. Tales momentos son *asimilatio* y *adaecuatio*. El segundo corresponde propiamente a la verdad, sin embargo, resulta inexplicable sin el momento previo y fundamental de la *asimilatio*.

El intelecto humano se nos presentó como una potencia del alma humana cuya naturaleza consiste en ser en potencia todos los entes. Ella es capacidad y poder de recibir y poseer en sí, intencionalmente, a todas las cosas y así saberlas. Por eso Santo Tomás, siguiendo al Estagirita, lo llama *forma de las formas*. El mismo Aquinate llama la atención sobre el hecho de que el nombre de esta potencia, ‘intelecto’, expresa ya su constitutiva referencia al ser de las cosas, en tanto el ser de las cosas es inteligible (susceptible de ser descubierto, desvelado y manifestado por el intelecto). El nombre de ‘intelecto’ atiende pues a la actividad natural de esta potencia: inteligir lo inteligible presente en todo cuanto es.¹⁷ A esta apertura fundamental del sujeto de conocimiento a todo cuanto es, le corresponde la habitud de adecuación de la cosa al intelecto, habitud naturalmente inherente al ser de las cosas. Por eso, Santo Tomás aclara que tal habitud de adecuación está en las cosas por su forma, por su misma naturaleza.¹⁸ Esta proporcionalidad, esta mutua destinación entre la inteligibilidad constitutiva del ser de las cosas con la potencia cognoscitiva, hace posible el encuentro, la unidad-identificación (*asimilatio*-simple aprehension) y la adecuación entre ambas (*adaecuatio*-juicio).

¹⁷ Cfr. Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 12, cpo.

¹⁸ Cfr. Santo Tomás. *De Veritate*. QI, art. 8, cpo.

Ahora bien, para que hablemos de ‘la perfecta operación del intelecto’ debe darse en este proceso una instancia de reflexión fundamental. De allí que la perfecta operación del intelecto no es la verdad únicamente sino el ‘conocimiento de lo verdadero’. Esta instancia reflexiva no se da en la simple aprehensión sino en el acto judicativo. En él el intelecto humano llega a conocer lo otro de sí y a expresarlo en el juicio (esto es, algo que el intelecto ha producido en su vínculo con la cosa y ahora posee como propio y que no pertenece a la cosa existente fuera del alma) al mismo tiempo que, se ve a sí mismo como principio productor de ese conocimiento y que conoce la relación de adecuación o no entre su juicio y la cosa. De allí que Santo Tomás haga consistir el bien más propio del intelecto no sólo en la verdad sino en el conocimiento de lo verdadero, esto es, el conocimiento de la adecuación o no de su juicio con la cosa. Sin ello no sería posible advertir nuestros yerros, corregirlos ni aprender de ellos. Más aún, no podríamos mentir lo cual supone indefectiblemente cierta reflexividad e inmanencia constitutivas de la actividad intelectual. Piénsese que toda negación u ocultamiento de la verdad, esto es, toda mentira, supone siempre el conocimiento de lo verdadero

Finalmente, señalemos que, hablar de la verdad como bien del intelecto nos sugiere pensar al intelecto como ‘apetito de verdad’¹⁹ pues se postula en él una vocación ontológica, esto es, una inclinación o tendencia que brota de su misma forma disponiendo y destinando todo en él al conocimiento de lo verdadero. De allí

¹⁹ Cfr. Santo Tomás. (2011). Suma Teológica. I, Q 82, art. 3, Ad. 1. B.A.C.

que podamos hablar de ‘amor a la verdad’ para referirnos a la más propia y genuina inclinación del intelecto humano.

Bibliografía

Tomás de Aquino. (2005). *Quaestiones disputatae de veritate: Quaestio prima*. En *Reflexiones en torno a la verdad*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.

Santo Tomás de Aquino. (2011). *Suma Teológica*. I. B.A.C.

Aristóteles. (1994). *A cerca del alma*. Gredos.

Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Maritain, Jacques. (1983). *Los grados del saber. Distinguir para unir*. Club de lectores.

Gilson, Etienne. (1989). *El tomismo*. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Universidad de Navarra.

Araoz San Martín, Jaime. (1999). *Filosofía aristotélica del lenguaje*. Universidad de Navarra.

Araoz San Martín, Jaime. (2019). “Tomás de Aquino y el concepto tradicional de la verdad según Heidegger, *Ser y Tiempo* parágrafo 44”. En *Anales del Seminario Historia de la Filosofía*. Complutenses, 36(2). ISSN 1988-2564, 477-493.

Cruz Gonzalez-Ayesta. (2010). “El amor a la verdad en Santo Tomás de Aquino”. En *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17. ISSN: 1133-0902, 37-46.

Cruz Gonzalez-Ayesta. (2002). *Hombre y verdad*. Gnoseología y antropología. Universidad de Navarra.

EL AUTOR

Fátima Lobo es Doctora en Filosofía con mención en Filosofía Contemporánea por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus principales áreas de investigación se centran en la antropología filosófica, la ética y la filosofía política, especialmente en el pensamiento de filósofos contemporáneos como Hannah Arendt, Karl Jaspers y Martin Heidegger. Es autora del libro *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*, publicado por [Editorial Biblos](#) (ISBN 978-987-691-089-7), además de numerosos artículos académicos.