

©1996. HUMBERTO GIANNINI, ÓSCAR VELÁSQUEZ
Inscripción N° 96.521. Santiago de Chile

Derechos de edición reservados para todos los países por
© Editorial Universitaria, S.A.
María Luisa Santander 0447. Fax: 56-2-2099455
Santiago de Chile

E mail: edituniv@reuna.cl

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o
electrónicos, incluidas las fotocopias,
sin permiso escrito del editor.

ISBN 956-11-1265-5
Código interno: 013771-5

Texto compuesto en tipografía *Times 11/13*

Se terminó de imprimir esta
SEGUNDA EDICIÓN
de 1.000 ejemplares
en los talleres de Impresos Universitaria,
San Francisco 454, Santiago de Chile,
en septiembre de 1996.

CUBIERTA

Apoteosis de Santo Tomás de Aquino (detalle), 1631.
Óleo sobre lienzo de *Francisco de Zurbarán*.

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

Santo Tomás de Aquino

DE VERITATE

TRADUCCIÓN, PREFACIO Y NOTAS DE
Humberto Giannini y Óscar Velásquez



EDITORIAL UNIVERSITARIA

A Mario Góngora

*In memoriam:
'certis omnibus quod ab diis commodatus
ad deos redisset'*

(Hist. Aug., *Marc. Antonin.*, XVIII)

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	11
<i>Advertencia al lector</i>	18
1. Prefacio	19
2. La cuestión disputada (<i>quaestio disputata</i>)	21
3. Cuestión disputada, como acontecimiento universitario	24
4. El artículo	26
5. Ediciones del <i>DE VERITATE</i>	32

ACERCA DE LA VERDAD (Cuestión primera)

37

Índice del autor	39
ARTÍCULO PRIMERO	41
ARTÍCULO SEGUNDO	62
ARTÍCULO TERCERO	71
ARTÍCULO CUARTO	77
ARTÍCULO QUINTO	93
ARTÍCULO SEXTO	117
ARTÍCULO SÉPTIMO	128
ARTÍCULO OCTAVO	134
ARTÍCULO NOVENO	146
ARTÍCULO DÉCIMO	150
ARTÍCULO UNDÉCIMO	164
ARTÍCULO DUODÉCIMO	173

PRÓLOGO

1. No es nuestra intención hacer un seguimiento de las fluctuaciones del concepto de ‘verdad’ a lo largo y lo ancho de la historia de la filosofía; concepto que se remece, como sabemos, con Descartes y Spinoza (sobre todo con Spinoza), y termina por alterar su significado –hacerlo otro– con el idealismo crítico de Kant y, finalmente, con el idealismo empírico de Berkeley, el idealismo crítico de Kant y, finalmente, con el idealismo absoluto de los románticos alemanes, en el siglo pasado y el neokantismo lógico en boga hasta la mitad de este siglo.

El cumplimiento de ‘la revolución copernicana’, anunciada por Kant se traducía, dentro de la dirección analítica contemporánea, en un paulatino destierro del ‘objeto’, de ‘la cosa’; su reducción a cualidades elementales atómicas y yuxtapuestas (Russell, Wittgenstein); o, por último, a la eliminación definitiva del correlato ‘realidad’, como ocurre, por ejemplo, en el pensamiento de Otto Neurath. Definida desde este extremo, ‘verdadera’ es una proposición no porque posea alguna forma de conformidad con algo externo a ella –que la mide– sino en virtud de su continuidad lógica, de *su coherencia* con un cuerpo pequeño de proposiciones axiomáticas; incluso: con proposiciones que la anteceden indefinidamente.

Pero, esta teoría ahora más armada formalmente, ‘menos metafísica’, en su intención, es la misma tesis que Spinoza estableciera con carácter de evidencia: que un pensamiento

no puede derivar de, ni ser causado por, ninguna otra cosa que no sea otro pensamiento (*Eth.* I, def. 2; II, prop. VI).

La versión de 'la esencia de la verdad' que surge de la Analítica de Heidegger en *Ser y Tiempo* —y sostenida luego por la poderosa corriente hermenéutica que se prolonga hasta nuestros días— se contrapone, por una parte, a la concepción clásica aristotélico-tomista para la cual verdad sería, con palabras de Gianni Vattimo, 'apropiación del ente'¹ en virtud de la representación que el sujeto se hace de aquél. Se contrapone, por otra parte, a las concepciones holísticas que postulan como criterio de verdad la coherencia interna del sistema; la identidad entre camino y término, entre método de búsqueda y realidad buscada (Croce), etc. El pensamiento de Heidegger, como sabemos, sobre todo en su fase posterior a *Ser y Tiempo*, ha rechazado la idea del ser como fundamento, como principio de cohesión y ritmo de 'lo que hay en la superficie' en la apariencia de las cosas, idea desde la cual se han sostenido, y se han combatido también unas a otras, todas las metafísicas. Rechaza, consecuentemente, la idea 'realista', y que la metafísica clásica hizo suya, según la cual la verdad humana se da como adecuación *del* intelecto *a* la cosa; en que la cosa es fundamento ante los ojos, 'medida' en su presencia esencial o sensible de lo que se piensa de ella.

2. Hay dos asertos claves en la concepción heideggeriano-hermenéutica de la verdad:

¹Gianni Vattimo, "La verità dell'ermeneutica", en *Filosofia*, 88, Laterza, Napoli, 1989.

a) La verdad es apertura (apertura y cierre al mismo tiempo): un modo de estar del hombre en su espacio propio (el civil), en su mundo, que le permite referir 'lo que hay' a un sentido que no viene puntualmente de la cosa percibida, compartida, usada, manipulada, etc., sino de la urdimbre de cosas-instrumentos y funciones con las que tiene que ver para regular su existencia efectiva en el mundo. Dicho con un ejemplo elemental: no es 'mirando' la calle como espacio asfaltado que entiendo lo que ella es, sino cuando, como ciudadano tengo que atravesarla para cumplir mis quehaceres; no es 'mirando' la luz roja del semáforo, como luz roja, que entiendo lo que es, sino sabiendo ya que significa una advertencia de que al atravesar la calle los peatones tenemos que cuidarnos de los automovilistas y esperar el paso en los lugares señalados y en un tiempo previsto, etc. Todos estos modos de entender lo que pasa arrancan de una comprensión no tematizada, envolvente y anterior a las percepciones concretas. Apertura.

La apertura es, pues, la posibilidad —pero, no el fundamento, entendido como *arkhé*, como substrato, como Grund— de que haya proposiciones comprensibles entre individuos pertenecientes a un mismo espacio cultural; y que, entonces, secundariamente, estas proposiciones se conformen o no a 'la realidad', por cuanto existe una precomprensión que no es lógica, ni lingüística, ni teórica *sensu stricto* de lo que pasa.

b) La otra idea clave es la del 'habitar':

El hombre histórico habita un mundo, que es el suyo; mundo que en cuanto tal ofrece este carácter ya nombrado de abierto; mundo en el que las cosas están compaginadas como teniendo un sentido solidario para quien posee la clave de su

significación (v. gr., el color rojo del semáforo pertenece a la apertura propia del ciudadano).

En resumen: sin entrar a examinar a fondo el significado mismo de la conformidad postulado por 'la metafísica común', la hermenéutica la condiciona a esta 'categoría' previa, metasituacional, de la apertura.

El problema es que dentro de una experiencia compartida, dentro de la intrahistoria, no es posible prescindir del concepto de verdad como cierta suerte de adecuación y conformidad; y este problema no puede ser obviado por la filosofía ni arbitrariamente jerarquizado.

3. La pregunta es, pues, la siguiente: luego del ataque frontal que recibiera del idealismo moderno y de la "no relevancia ontológica" que tiene para la hermenéutica contemporánea, ¿de qué manera cabe hoy volver a validar la teoría de la verdad como adecuación, como conformidad? Y, entonces, ¿en qué sentido es vigente esta obra de Santo Tomás?

Y no sólo como dice Vattimo como un modo de 'salvar los fenómenos', lo que ya parece muy legítimo, sino justamente 'para dar cuenta de la experiencia de la verdad que todos hacemos ya sea cuando defendemos contra todos la validez de una afirmación o cuando proponemos un sentido racional a lo existente (a una tradición mítica, a un *idolum fori*, a una estructura social injusta); o cuando, sobre todo, corregimos una opinión falsa, pasando de la apariencia a la verdad'².

No para salvar, pues, los fenómenos sino –diríamos– el sentido de la comunicación humana. Pues, de eso se trata a

²*Op. cit.*, pág. 247.

esta altura de la historia del problema, más que de la distancia textual, 'objeto' privilegiado de la hermenéutica.

Puesta esta delimitante conjuntiva –verdad 'y' comunicación– el privilegio que se da a la experiencia no es algo que pueda desecharse o simplemente agregarse como un argumento entre otros. La filosofía –si tiene algún sentido dedicarse públicamente a ella– no puede negar la realidad de la comunicación, al menos entre los hombres, supuesta (y sólo supuesta) la imposibilidad de asegurarse algún tipo de comunicación real con lo que es más allá del espacio civil: la naturaleza, el Universo, Dios.

La comunicación intramuros supone lo común; de partida, no puede evadir esta conclusión. Ahora bien, cuando comunico algo (y dejemos por ahora entre paréntesis el 'algo') a alguien, lo que transfiero, en primer lugar, *a priori*, es mi modo de acceder al destinatario de esa comunicación: justamente mostrándole gestual o lingüísticamente que se trata de una comunicación; o de una orden, de un ruego, de una advertencia; de una pregunta, de una promesa, de una duda... Comunicación en la que me valgo del mundo –a veces, demasiado– o de algo del mundo, pero en la que siempre está en juego una vinculación intersubjetiva: lo que se espera, se desea, del otro, lo que se proyecta con el otro, etcétera.

4. La cultura contemporánea eliminó, por considerarla metafísica, la clásica distinción entre proposiciones y juicios, entre expresión verbal e intencionalidad interna. Con esta eliminación se perdieron dos cosas que daban un enorme peso al concepto de 'conformidad':

a) El sentido existencial e impostergable de la relación del acontecer interno con el acontecer externo, relación de la que surge un sentido que importa esencialmente a los que viven supuestamente una misma situación.

b) La relación entre esa determinación interna con su expresión en gestos y palabras. Relación que pone en juego la veracidad del que habla.

Si leemos con atención el artículo II de esta *Quaestio* I, la conformidad entre 'el juicio de la mente' y lo que pasa en el mundo, no consiste en el hecho de que las palabras o, por último, las imágenes, tengan un ser 'conforme' (y no sabemos todavía en qué sentido) a los fenómenos, sino en un hecho propio y exclusivo del alma, cual es su capacidad de afirmar o negar y, al hacerlo, seguir el juego de las alternativas y azares de la realidad; estar en la verdad o salirse de ella, cuando se yerra. La verdad, como dimensión de la contingencia en que nos movemos, tiene una función y una fuerza que interesan inmediatamente la vida y sus alternativas; y la vida en común, en la que se juega diariamente la veracidad allí mismo y sin más apertura que el anhelo de comunicarse realmente con el otro (anhelo para el que el mundo no humano es un medio más que un fin).

Y la comunicación entre los hombres siempre será posible, pues, aun cuando la verdad última sobre el Ser de las cosas del mundo pudiera estar incierta y se tuviera que postergar una y otra vez una decisión sobre su fundamento, importa decidir qué hacemos con ellas en la medida de nuestras fuerzas, y cómo a través de ellas pueda ser más justo y eficaz relacionarnos a los otros de modo más profundo, en

tal estado de incertidumbre irremediable. En este sentido ante todo ético, la verdad como adecuación parece insustituible.

Por último, hay un punto que aquí sólo cabría indicar.

Aceptada la idea de habitar como una idea clave para comprender la vida humana, y la manifestación en ella de la verdad, habría que subrayar sin embargo lo siguiente:

El habitar no sólo supone el traspaso de un mundo cultural, desde una generación a otra; la tradición, los esquemas ya hechos, las verdades ya proclamadas y seguidas. Mundo también es algo que cada existente reconstruye a través de sus inclinaciones y tendencias reemergentes que lo hacen salir de su estado de clausura y abrirse a un espacio en el que va descubriendo los objetos de su apetencia y de su gozo. El habitar supone, pues, una cierta 'sintonía' no cultural: una sintonía con la tierra, con el aire, con los ritmos naturales; sintonía que implica en 'el receptor' humano la capacidad para hacer suyo lo otro, para buscarlo y, en cierta medida, reencontrarlo (asimilarlo) y esta sintonía por la que más que conocer al mundo, lo 'sabemos' —experimentamos su sabor— es un argumento fuerte de la conformidad, de la adecuación, de la sintonía, que el intelectualismo filosófico ha excluido de sus consideraciones.

ADVERTENCIA AL LECTOR

Con ocasión de esta segunda edición del *De Veritate Cuestión Primera de Sto. Tomás* se ha realizado, en primer lugar, una revisión completa de la traducción al castellano, donde se ha interpretado de una manera diferente no sólo algunos términos clave como *ratio*, sino también frases, e incluso párrafos de la edición anterior. No es fácil para un traductor –en especial de textos en lenguas clásicas– quedar plenamente satisfecho con su versión, pero esperamos haber mejorado substancialmente en varios lugares la comprensión de la obra en nuestra lengua. Por otra parte, se ha sometido del mismo modo a un minucioso escrutinio todas las notas de la edición anterior, con el resultado de que muchas de ellas han sido modificadas, incluso substancialmente, algunas han sido suprimidas, y se ha añadido, finalmente, numerosos nuevos comentarios. Nuestra intención es ayudar de una manera más sostenida al lector en su esfuerzo por avanzar en un texto que, en medio de su apasionante interés, no se aparta prácticamente en ningún momento de una búsqueda profunda, tenaz y desprovista de adornos, de la *Veritas*. Hemos querido también poner más al día la bibliografía, dar a conocer mejor el aporte de algunos estudiosos actuales de Sto. Tomás a los temas que trata esta obra, y hacer más patente la vigencia del aporte del Aquinate al estudio y a la discusión contemporánea acerca de la verdad.

1. PREFACIO

Con motivo de una primera versión en lengua italiana del *De Veritate*, hemos vuelto a revisar nuestra propia traducción con el fin de que, tomadas todas las precauciones posibles, no desmerezca nuestro esfuerzo a los ojos del lector de habla castellana.

En esta revisión hemos vuelto a vivir lo que bien pudiera llamarse «el problema de conciencia del traductor». Y es esa inseguridad que no sabe nunca a ciencia cierta cuál debe ser la fidelidad que se le exige y, en caso de conflicto, a quién la debe primero: si al texto que tiene delante o a la lengua que tiene tras sí y va a recibir ese texto.

Muchas consideraciones teóricas podrían hacerse respecto a las inseguridades que hemos sufrido con el *De Veritate*: texto duro, hosco, que no se abre fácilmente a quien se acerca a él por mera curiosidad o con el frío aire técnico de traductor. Por nuestra parte, no quisimos disimular sus asperezas, ni templarlas con recursos estilísticos elementales, que seguramente Sto. Tomás tuvo él mismo en su mano emplear. Y no obstante, estamos bien conscientes de que el anhelo de fidelidad inherente al oficio de traductor queda limitado, y esencialmente, por las exigencias no menos imperiosas provenientes de la propia lengua. Aquí, para el traductor, debe cumplirse aquel famoso pensamiento del Aquinate: «Es preciso que lo conocido esté en el cognoscente al modo del cognoscente», en este caso, según el modo de ser de la lengua en que va a recibirse el don del conocimiento.

Quisiéramos en este momento, mostrar con un solo ejemplo el tipo de alternativa que nos ha sobrevenido:

Hace algún tiempo mostrábamos los primeros capítulos

de la presente versión a un talentoso latinista, profesor de filosofía. A propósito del término »ente« nos hizo en aquella oportunidad una observación que nos pareció absolutamente justificada. Nos preguntó: ¿Por qué ustedes dicen »lo bueno«, »lo bello«, »lo verdadero«, »lo uno«, y dicen, en cambio, »el ente«, siendo éste como los otros, un trascendental? El argumento nos dejó mudos. Además, parecía adecuado desligar del género masculino o femenino un concepto que designa algo que por naturaleza trasciende todos los géneros. La cosa estaba decidida: cambiamos »el ente« por »lo ente«, a pesar de la protesta de nuestros oídos. Y nunca quedamos muy tranquilos con el cambio. Hasta que un día descubrimos que es imposible decir »lo ente« en castellano. En efecto, en nuestro idioma el artículo »lo« sirve para sustantivar adjetivos (o frases adjetivas). Así ocurre con »verdadero«, »bueno«, »uno«, etc. Pero, »ente« es un sustantivo en nuestra lengua (aunque en su origen no lo fuera), y tiene un uso exclusivamente sustantivo, por lo que debe regirse por las normas propias de su condición de sustantivo.

Que el castellano haya convertido en sustantivo un participio verbal (adjetivo) es un hecho interesante para una filosofía del lenguaje. El traductor, sin embargo, debe señalar este hecho y nada más. Así nos parece.

Esta suerte de dificultades nos van a aparecer con frecuencia en el texto. Hemos preferido ir las señalando en las notas que acompañan la traducción del texto latino. Remitimos también a esas notas para enfrentar los tecnicismos filosóficos, en el uso concreto que tienen en cada caso.

Nos imaginamos, en cambio, que las primeras dificultades que encontrará el lector en esta obra son, por decirlo así, dificultades de ambientación. Por lo que quisieramos ayudar-

lo, haciendo un poco la historia de la estructura de los artículos que componen el *De Veritate*.

2. LA CUESTIÓN DISPUTADA (*QUAESTIO DISPUTATA*)

Durante siglos el occidente cristiano sintió que la verdad —toda la verdad del Universo— estaba encerrada en los Textos Sagrados. Es así como sólo en torno a la lectura de los Textos, a la *lectio*, y en el modestísimo espacio de los márgenes, va naciendo el comentario (la *enarratio*, la *glossa*) y, junto a él, poco a poco, un poderoso aparato interpretativo (histórico-interpretativo, gramatical-interpretativo, etc.). Poderoso y vasto aparato, pero siempre marginal, pues importaba sólo la inteligencia del texto.

El recogimiento místico y espiritual en torno a la *lectio* dura más o menos hasta principios del siglo XIII, época del »primer renacimiento«, de la fundación de las universidades, del bullicioso entusiasmo por la dialéctica. Basta recordar a Abelardo.

En el siglo XII, justamente con Abelardo, el estudio de la Ciencia Sagrada, que seguía a los estudios básicos del *trivium* y del *quadrivium*, se empezará a denominar »teología«. Ahora bien, el estudio de la teología, cúspide del saber medieval, tenía tres instancias:

1. La *declinatio*, propiamente la lectura o la exposición del texto —hecha por el *magister*—, con sus múltiples sentidos (literal, alegórico, anagógico, etc.).

2.
La *collatio*, instancia en que se proponían motivos ligados a la lectura anterior y que fueran de edificación para la fe y las costumbres.

3.
La *disputatio*, en que se proponían dificultades surgidas de la lectura o en la interpretación de ella. Es allí donde la *quaestio* tiene su origen. Pero, este «nuevo estilo», a su vez, tiene un origen espiritual que tal vez podría sintetizarse en estas palabras de Abelardo, símbolo él mismo de los nuevos tiempos:

La llave de la sabiduría se define como una interrogación continua y frecuente [...]. Dudando de las cosas, nos ponemos a investigarlas, e investigando, percibimos la verdad, según aquello que dice la Verdad misma: Buscad y encontraréis; golpead y se os abrirá (Mateo 7, 7) [...]. Además, es el ejemplo del mismo Jesús el que nos enseña cómo conducirnos: hacia los 12 años Él quiso que se le encontrara sentado e interrogando en medio de los doctores, mostrándonos la figura de un discípulo que interroga más bien que la de un maestro que predica, aun cuando Él ya gozará de la plena y perfecta sabiduría de Dios.

(*Sic et non, Introd.*).

Es así como la *quaestio*, la dificultad, se va separando del texto que la había originado para adquirir su propia estructura y función en la vida intelectual. Podría decirse que el cambio de la antigua exégesis a la *quaestio* representa una verdadera inversión del estilo: lo central en la *quaestio* es el problema –si la verdad es una; si el mal es algo, etc.– y, en un sentido

determinado, lo marginal es el texto, que ahora sirve para dar apoyo a la solución de la dificultad, siempre que él mismo no esté dividido respecto de esa solución.

Pero, hay otro sentido que no debemos olvidar: que, por otra parte, la importancia del texto va a expresarse en el esfuerzo por mostrar que aquella aparente división (su posible contradicción interna) no es tal y que se trata más de afirmaciones *diversas* que *adversas* (La expresión es, nuevamente de Abelardo).

El *magister*, el maestro universitario, debía cumplir dos cometidos igualmente importantes al proponer una dificultad (*quaestio*): a) darle una solución fundada; b) mostrar que las afirmaciones contrapuestas dentro del Texto Sagrado, o bien, de un Padre de la Iglesia respecto de otro, tenían sólo un carácter relativo: *que eran diversas, no adversas*.

Este último criterio, llamémoslo de unidad, es importantísimo para comprender el sentido de las *quaestiones disputatae* de los siglos XII y XIII.

En el siglo XII era un oficio ya institucionalizado el «leer, predicar, disputar». Escuchemos la vívida descripción que hace P. Mandonnet de la atmósfera que creaba una *disputatio*¹: «Cuando un maestro disputaba, se suspendían todas las lecciones dadas en la mañana por los otros maestros y por los ayudantes de la Facultad. Sólo el maestro que proponía la disputa hacía una corta lección para permitir la llegada de su público; después, empezaba la disputa. Esta ocupaba una

¹P. Mandonnet, “Chronologie des questions disputées de Saint Thomas d’Aquin”, en *Rev. Thomiste*, xxiii, 1928.

parte más o menos considerable de la mañana. Todos los ayudantes de la facultad y los alumnos del maestro que disputaba debían asistir al ejercicio. Los otros profesores y estudiantes quedaban libres al parecer; pero, es muy posible que acudiesen en más o menos gran número según la reputación del maestro y el objeto de la discusión. El clero parisino, así como los prelados y otras autoridades eclesiásticas de paso por la metrópoli frecuentaban con gusto estas justas que apasionaban a los espíritus. La disputa era el torneo de los clérigos».

Las disputas podían ser de dos tipos: o eran propuestas por el mismo maestro y debían entonces limitarse a un tema presentado en forma de alternativa, y éstas eran las *disputas ordinarias*; o bien se dejaba el tema a iniciativa de los asistentes al certamen: »acerca de cualquier cosa, a voluntad de quienquiera«, y éstas eran las *quaestiones quodlibetales* que ocurrían a lo máximo dos veces al año, en fechas fijas.

3. CUESTIÓN DISPUTADA, COMO ACONTECIMIENTO UNIVERSITARIO

Queremos mostrar a Sto. Tomás en su labor de maestro a fin de disipar una primera impresión que podría presentársele al lector del *De Veritate*: la impresión de que se trata de una obra abstracta y descarnada al máximo. Todo lo contrario: las *quaestiones* son documentos, verdaderas actas de un debate universitario abierto entre profesores y alumnos, en torno a problemas que interesan a todo el mundo y que, por tanto, se ofrecen a la comunidad como tema vivo de reflexión.

Volvamos, pues, al punto en que Mandonnet nos dejó en su descripción: el maestro anuncia, pues, con anticipación el tema que se va a discutir. Y lo anuncia en la forma de una *inquisición alternativa*. Por ejemplo: »Si la verdad primera es inmutable [o no lo es]«.

Iniciado el debate en el día y hora señalados, el ayudante, o a quien el maestro hubiera encomendado la tarea, exponía sucintamente el estado de la cuestión (*punctum quaestionis*). Entonces, los asistentes al evento, en primer término, los profesores; luego, los ayudantes y los alumnos, presentaban *consideraciones* –todas fundamentadas– en favor de uno u otro de los dos términos de la alternativa. Todo esto expresado, como veremos, en un discurso de férrea estructura silogística o inferencial.

En una segunda jornada –al día siguiente o subsiguiente– y esta vez el mismo maestro *ex cathedra magistrali*, ofrecía *su respuesta* a la alternativa. Se la llamaba *determinatio* pues, a partir de los principios establecidos en esa respuesta, el *magister* también daba solución a cada una de las consideraciones presentadas el primer día y que, por lo general, habían sido estenografiadas, resumidas y ordenadas por sus colaboradores más directos. De tal modo, la cuestión disputada, que corresponde a lo que nosotros llamamos »artículo«, quedaba inmediatamente en condiciones de ser editada, si se consideraba oportuno.

Sto. Tomás disputó en París y en Italia, durante un período comprendido entre los años 1256-1272. Disputó más o menos 500 »artículos«, cada semana o cada dos semanas, en años escolares de 42 semanas lectivas. Posteriormente, se han ordenado sus disputas en 11 grandes temas:

1. *De Veritate*, 29 cuestiones con 253 artículos.
2. *De Potentia*, 10 cuestiones con 83 artículos.
3. *De Spiritualibus Creaturis*, 1 cuestión con 11 artículos.
4. *De Anima*, 1 cuestión con 21 artículos.
5. *De Virtutibus*, 5 cuestiones con 36 artículos.
6. *De Caritate*, 1 cuestión con 13 artículos.
7. *De Unione Verbi Incarnati*, 1 cuestión con 11 artículos.
8. *De Malo*, 16 cuestiones con 81 artículos.
9. *De Virtutibus Cardinalibus*, 1 cuestión con 4 artículos.
10. *De Correctione Fraternali*, 1 cuestión con 2 artículos.
11. *De Spe*, 1 cuestión con 4 artículos.

Además, se le solía atribuir *De natura beatitudinis*, cuya autenticidad hoy se ha puesto en duda.

4. EL ARTÍCULO

Ahora bien, es el artículo el núcleo, la unidad temática propuesta y discutida en cada oportunidad. Examinémoslo con detención:

Ya en el título mismo se presentaban los límites dentro de los que se plantearía el problema:

QUAERITUR SI...:

Se averigua sí... ocurre esto (A), o bien, lo contradictorio de A (no-A). Este esquema corresponde a una alternativa.

(Por ejemplo: Se averigua si la verdad está en los sentidos o no lo está).

Seguía al título el anuncio de la *hipótesis* o término de la alternativa que en el primer día del debate había parecido la opinión más verosímil:

»Y parece que sí« (como diciendo, por ejemplo: »según los argumentos que siguen parece que la verdad está en los sentidos«), o bien,

»Y parece que no« (como diciendo, por ejemplo: »Según los argumentos que siguen parece que la verdad no está en los sentidos«).

A partir del título y de la *hipótesis*, podemos distinguir tres partes en el artículo:

a) *Consideraciones y objeciones*

Llamamos »consideraciones« a los diversos argumentos en que se apoya uno de los términos de la alternativa (El término que, por hipótesis, se considera verdadero).

Ejemplo:

Y parece que sí, puesto que:

1. (1ª consideración).
 2. *Además...* (2ª consideración).
 3. *Además...* (3ª consideración).
- etcétera.

Tenemos, en el esquema anterior, tres consideraciones en apoyo del »parece que sí«.

Llamamos »objeciones« a los argumentos a favor del otro término de la alternativa (si es que hay alguno). Las

objeciones siguen a los argumentos que apoyan el »parece que sí« (o el »parece que no«) hipotéticamente aceptado como verdadero, encabezadas por este subtítulo: »Pero, por el contrario« (*Sed contra*).

Y por último, es posible que dentro de una consideración se presente un argumento contrario precisamente a esa misma consideración. En tal caso sigue inmediatamente una respuesta tendiente a revalidar la consideración impugnada. El esquema es más o menos así:

4ª consideración

a) Además, ...

b) *Pero*, se decía... (señalando con esta fórmula que el argumento –la consideración– había encontrado el día anterior, una reserva, la que ahora se consigna brevemente).

c) *Pero*, contra esto: (Con esta fórmula, el argumentador de (a) contesta la objeción (b) y devuelve el valor probatorio a (a)).

Examinemos ahora cada una de estas consideraciones (u objeciones).

Se trata de cadenas de proposiciones esquematizadas al máximo, con ausencia de cualquier elemento que pudiera parecer superfluo, y enmarcadas en moldes silogísticos o inferenciales de tal modo que la última proposición es formalmente una conclusión: »*luego*, ...«.

Ahora, las premisas o el antecedente pueden ser en general: A) Una cita testamentaria, de algún Padre de la Iglesia, de Aristóteles –el Filósofo–, B) *Un principio* (lógico, teológico, metafísico), reconocido por todos como tal.

Por ejemplo:

5ª consideración

Además, Agustín dice que verdadero es lo que es [$A = A$], pero aquello que *es* no es sino ente [tautología].

Luego, verdadero significa en todo lo mismo que ente.

Otro ejemplo:

Además, nada creado es eterno [principio tautológico]. Pero, toda verdad, salvo la eterna, es creada [principio teológico].

Luego, sólo la verdad primera es eterna.

b) *La determinación (Cuerpo del artículo)*

La autoridad del maestro que responde para zanjar la dificultad, se inicia con la frase solemne: »*Respondo: Debe decirse que...*«.

La respuesta contiene la solución integral del problema, esto es, establece cuál de los dos términos de la alternativa debe ser tenido por verdadero o, en caso de no dar una respuesta definitiva, cuál de las dos opiniones resulta más verosímil. Como hemos adelantado, la intención de la *quaestio* no es polemizar con otros autores y ahondar diferencias, sino más bien mostrar, hasta donde es posible, la concordancia de los criterios o el verdadero alcance de algunas opiniones al parecer discordantes.

c) *Respuestas a las consideraciones y/u objeciones*

A partir de la solución general, el maestro pasa a dar respuesta a las consideraciones y objeciones que le merecen algún

reparo, ya sea por la interpretación que se ha hecho de alguna cita o la aplicación inadecuada de algún principio.

[En cuanto] a lo primero.

[En cuanto] a lo segundo.

Y con esto se concluye el artículo.

Hagamos ahora el esquema general de un artículo cualquiera:

ARTÍCULO N.º...

Se averigua si...)A o no-A)

Y parece que no-A, puesto que:

- a)
1. (1ª consideración)
 2. *Además*, (2ª consideración)...
 3. *Además* (3ª consideración)...
 4. *Además*, (4ª consideración)..
Pero, contra esta cuarta consideración se decía..
Sin embargo, debe decirse en contra de la objeción:...
 5. *Además*... etc.

Por el contrario (objeciones a la hipótesis que afirma no-A):

1. (Primera objeción)...
2. *Además*... (2ª objeción)... etc.

b)

R E S P O N D O:

Debe decirse que... (*determinatio*).

c)

Respuesta a las consideraciones:

A la 1ª...

A la 2ª...

A la 3ª... etc.

Respuesta a las objeciones:

A la 1ª...

A la 2ª... etc.

Enumeración de los artículos en el *De Veritate*

Como ya hemos indicado, el *De Veritate* corresponde a uno de los once grandes temas que disputó Santo Tomás. Esta obra consta de 29 cuestiones con 253 artículos. De estas 29 cuestiones, nosotros sólo hemos traducido la primera que es la que trata propiamente el tema de la verdad.

Damos a continuación los títulos de las 29 Cuestiones que componen el *De Veritate*.

CUESTIÓN

- | | |
|-----|--|
| I | De la Verdad (considerada en sí misma) |
| II | La Ciencia de Dios |
| III | Las ideas |
| IV | El Verbo |
| V | La Providencia |
| VI | La Predestinación |
| VII | El libro de vida |

VIII	El conocimiento de los ángeles
IX	El conocimiento de la ciencia angelical por iluminación y locución
X	La mente
XI	El maestro
XII	La profecía
XIII	El éxtasis
XIV	La fe
XV	La razón superior y la inferior
XVI	La sindéresis
XVII	La conciencia
XVIII	El conocimiento del primer hombre en estado de inocencia
XIX	El conocimiento del alma después de la muerte
XX	La ciencia del alma de Cristo
XXI	Lo bueno
XXII	El apetito y la voluntad
XXIII	La voluntad de Dios
XXIV	El libre albedrío
XXV	La sensualidad
XXVI	Las pasiones del alma
XXVII	La gracia
XXVIII	La justificación de los impíos
XXIX	La Gracia de Cristo

5. EDICIONES DEL *DE VERITATE*

Hasta fines del siglo XIX habían aparecido 16 ediciones en su lengua original del *De Veritate*. La primera fue en el siglo XV,

en Venecia: en el mismo siglo, a poca distancia de tiempo apareció una edición en Roma y otra en Colonia.

Ediciones en el siglo XX

- ¶ *De Anima*, Ed. Gadalta, París, 1912.
- ¶ *Quaestio De Veritate, XI De magistro*, Ed. P. Hanstein, Bonn, 1918.
- ¶ *De Veritate, De magistro*, versión italiana, Guzzo, Ed. Vallecchi, Firenze, 1928.
- ¶ *De Veritate*, versión Alemana, E. Stein y Grabmann, Ed. Otto Burgmeyer, 1931-2.
- ¶ *De Potentia*, versión inglesa, Oates y Washbourne, Ed. Burns, London, 1932-4.
- ¶ *De Spiritualibus Creaturis*, L. W. Keeler, Ed. Gregoriana, Roma, 1938.
- ¶ *De Veritate*, versión inglesa, R. Mulligan, Chicago, 1952.
- ¶ *Quaestiones Disputatae*, R. Piazzzi, Ed. Marietti, Roma, 1964.
- ¶ *De Veritate*, versión española, Jesús García L., Ed. Navarra, Pamplona, 1967.
- ¶ *De Veritate*, versión italiana, M. Mamiani, Ed. Liviana, Padova, 1970.

Nuestra traducción de la cuestión primera

Hemos traducido del latín, empleando el texto *Quaestiones Disputatae*, vol. I, *De Veritate*, editado por el P. Fr. Raymun-

do Spiazzi, O.P., Marietti, Turín-Roma 1964. Para los textos paralelos de la *Summa Theologiae* hemos usado la edición latina de P. Caramello, Marietti, Turín-Roma 1950; para los otros textos de Sto. Tomás, hemos tenido en general en cuenta las ediciones de Marietti, y en algunos casos las de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. Usualmente los textos de Sto. Tomás, y otros autores citados en las notas, los hemos traducido especialmente para esta edición; cuando no, está consignado. Los “lugares paralelos” son los correspondientes a la edición latina de Spiazzi.

En lo que respecta al texto del *De Veritate*, hemos revisado la traducción inglesa de Mulligan, la española de Jesús García y, en especial, la italiana de Maurizio Mamiani.

Hemos consultado también las siguientes obras y artículos:

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus*, Ed. P. Beatus Reiser, Roma, 1948 (2ª ed. revisada).

J. GREDET, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vols. I-II, Friburgo-Barcelona, 8ª ed., 1946.

P. MANDONNET, “Chronologie des questions disputées de Saint Thomas”, en *Revue Thomiste*, XXIII (1928).

M.D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954.

FERNAND VAN STEEMBERGHE, *La filosofía nel XIII secolo*, Milano, 1973.

J. DE FINANCE, “Le cercle de la connaissance et du vouloir”, en *Rev. Neo Scholastica*, 1974.

FRANCISCO CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, 1987.

BATTISTA MONDIN, *Il sistema filosofico di Tommaso D'Aquino*, Milano, 1992.

Abreviaciones

Para los textos de Sto. Tomás, hemos utilizado preferentemente las abreviaciones de las ediciones Marietti:

Summa Theol.	Summa Theologiae
I	prima pars (de la Summa Theol.)
II	prima secundae
II-II	secunda secundae
III	tertia pars
q.	quaestio (Summa Theol.)
a.	articulus
c.	in corporae articuli (i.e. responsio)
Q.	quaestio (en otras obras)
1 a, 2 a, etc.	argumentum
ad 1, ad 2, etc.	in responsione ad 1 argumentum, etcétera.
De Verit.	Quaestiones Disputatae de Veritate
Dionys.	Commentum super Dionysium de divinis Nominibus
De Caus.	Expositio super Librum de Causis
De Pot.	Quaestio Disputata De Potentia
Ethic.	Commentum super XII libros Ethicorum Aristotelis
Metaph.	Commentum super XII libros Metaphysicorum Aristotelis

Phys.	Commentum super VIII libros Physicorum Aristotelis
Ente	De ente et essentia
Sentent.	in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi
Quodl.	Quaestiones Quodlibetales

Siglas

Blaise I	A. Blaise, <i>Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens</i> , 1954.
Blaise II	A. Blaise, <i>Lexicon Latinitatis Medii Aevii</i> , 1975.
Niermeyer	J.F. Niermeyer, <i>Mediae Latinitatis Lexicon Minus</i> , 1984.
Glossary	A. Souter, <i>A Glossary of Later Latin to 600 a.D.</i> , 1957.
DELL	A. Ernout, A. Meillet, <i>Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine</i> , 1959.
Lexicon	Roy J. Deferrari, M. Inviolata Barry, Ignatius McGuinness, <i>A Lexicon of St. Thomas Aquinas</i> .
OLD	P.G.W. Glare (Ed.), <i>Oxford Latin Dictionary</i> .

ACERCA DE LA VERDAD

CUESTIÓN PRIMERA

ACERCA DE LA VERDAD

(Cuestión Primera)

ÍNDICE DEL AUTOR

1. Se averigua qué es la verdad
2. Se averigua si la verdad se encuentra más principalmente en el entendimiento que en las cosas
3. Si la verdad está sólo en el entendimiento que compone y divide
4. Si hay sólo una verdad por la que todas las cosas son verdaderas
5. Si hay alguna verdad eterna, aparte de la primera
6. Si la verdad creada es inmutable
7. Si la verdad en lo divino se dice esencial o personalmente
8. Si toda verdad proviene de la verdad primera
9. Si la verdad está en los sentidos
10. Si alguna cosa es falsa
11. Si la falsedad está en los sentidos
12. Si la falsedad está en el entendimiento

ARTÍCULO PRIMERO*

SE AVERIGUA QUÉ ES LA VERDAD

Y parece que lo verdadero es en todo lo mismo que el ente.

1.

En efecto, dice Agustín en su libro de los *Soliloquios* que verdadero es lo que es. Pero, lo que es no es sino ente. Luego, «verdadero» significa en todo lo mismo que «ente»¹.

2.

*Pero, se objetaba*² que verdadero y ente son lo mismo según

*Lugares paralelos: *Summa theol.* I, q. 16, aa. 1, 2; I *Sentent.*, Dist. 8, q. 1, a. 3; Dist. 5, a. 1 ad 3, 7.

¹San Agustín, *Solil.* II, 5. Sto. Tomás, en la respuesta específica que da a esta consideración (I, ad 1), interpretará la cita de Agustín de la siguiente manera: o se refiere a la verdad de la cosa y, entonces significa que es verdadero lo que tiene un ser real –lo que pertenece a una de las 10 categorías de la realidad– y no es un «ente de razón», un ente imaginario o meramente aparente. La otra posibilidad: que se refiera a una proposición. Entonces significa que es verdadera cuando dice que es lo que es.

²*Sed, dicebatur...* (Ver nota introductiva, pág. 28). Debemos suponer que el día anterior se había objetado, la afirmación de que lo verdadero es en todo lo mismo que el ente. La objeción acepta que sean lo mismo en la realidad, pero no que sean lo mismo en sus nociones (*ratio*). En esta consideración N° 2 se refuta la validez de

su objeto, pero, que difieren según sus nociones³. *Pero contra esto*: noción de cualquier cosa es lo que se expresa por su definición. Pero, desechando otras designaciones, Agustín designa »lo que es« como definición de lo verdadero. Luego, conviniendo verdadero y ente en cuanto a lo que es, parece que son lo mismo según sus nociones.

esta distinción (y por tanto, se desestima la objeción) apelando nuevamente a la definición de Agustín: »verdadero es lo que es«.

³*Ratio (secundum rationem, ratione)*, este término viene casi siempre contrapuesto a »cosa«, »realidad« (*secundum rem, re, secundum supposita*). El término castellano más próximo en este contexto es el de »noción«. Pero, débese advertir que este concepto de *ratio* no siempre significa algo por referencia a nosotros, entes racionales capaces de concebir nociones. La *ratio* importa un modo de relacionarse, un modo de ubicarse de una cosa respecto de otra (eventualmente en relación a una tercera). Así, incluso en nuestra lengua campesina todavía se habla de »dar razón de algo o de alguien«; y en el lenguaje de las matemáticas se emplea el término »razón« como equivalente a »proposición«. Por lo demás, desde antiguo tenemos en el lenguaje filosófico la distinción entre *ratio*, –capacidad de aprehender las relaciones objetivas– e *intellectus* –capacidad de aprehender las esencias o quididades–: *Logos* y *Nous*. En conclusión: el fundamento de la razón humana, como capacidad de relacionar, está en la *ratio* de las cosas, *ratio* anterior a toda »noción«. Pero por otra parte, el alma »en cierto modo es todas las cosas«, como dice Aristóteles. Esto es, puede entrar en relación de conocimiento con todo lo que no es ella. Por tanto, todas las cosas tienen respecto del alma una *ratio* que puede en cierto sentido llamarse »noción«.

3.

Además, todas las cosas que difieren según sus nociones se comportan de tal modo que una de ellas puede entenderse sin la otra; por eso Boecio en su libro *De Hebdomadibus*⁴ dice que es posible entender que Dios es, aun cuando el entendimiento prescindiera por un momento de su bondad. Ahora bien, de ningún modo puede entenderse el ente si le es separado lo verdadero, ya que justamente por ser verdadero es que se entiende⁵. Luego, verdadero y ente no difieren según sus nociones.

4.

Además, si lo verdadero no es lo mismo que el ente, es preciso que sea una disposición del ente⁶. Mas, no puede ser una

⁴M. Severino Boecio, *Quomodo substantiae, in eo quod sint, ipsae sint, cum non sint substantialia bona* (Pl. 64, 1312). Esta es una carta de Boecio que en el medioevo se conoció con el nombre »*De Hebdomadibus*« (*Liber ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae*).

⁵»Pero, lo verdadero parece ser anterior al ente, pues, no se entiende el ente sino bajo la determinación de verdadero« Santo Tomás (*Summa Theol.* I, q. 16, a. 3).

⁶Si no es lo mismo que ente, debe ser algo de él, algo real que lo *qualifique*. La disposición está tomada aquí como aptitud de algo para ser cualificado, como aptitud para adquirir un nuevo ser, y esta disposición es propia de todo ente finito. Ahora bien, esto sólo puede ocurrir *de 2 modos*: *sustancial* o bien *accidental*. La *sustancial*, a su vez, tiene dos modos: la generación de algo por la que el ente adquiere un nuevo ser, y la corrupción, por la que pierde el ente

disposición suya. En efecto, no es una disposición que lo corrompa totalmente. De serlo se seguiría: «es verdadero, luego, no es ente», así como se sigue: «es hombre muerto, luego, no es hombre». Asimismo, no es una disposición que lo disminuya, pues de serlo no se seguiría: «es verdadero, luego es», como no se sigue: «tiene los dientes blancos, luego es blanco». Asimismo, no es una disposición que contraiga o especifique al ente, pues, de serlo no se convertiría con el ente⁷. Luego, lo verdadero y el ente son en todo una misma cosa.

el ser que tenía. En cambio, en la cualificación accidental el cambio es circunscrito y no afecta al ser de la cosa. Según esto, algo (lo verdadero) puede calificar a algo (el ente) de tres maneras:

1. Cualificándolo esencialmente (disposición que contrae o específica) 2. Alterándolo totalmente - haciéndolo otro (*alter*) totalmente (disposición que corrompe). 3. Cualificándolo en algún aspecto (disposición que disminuye, es decir, que circunscribe la realidad de algo a un solo aspecto). Y se demuestra que en ninguno de estos sentidos la verdad puede ser una disposición del ente.

⁷La *conversio* incluye varios sentidos solidarios; a) físico, como en *conversio solis* (giro, vuelta del sol); b) metafísico, como en *conversio panis in corpus Christi* (la conversión del pan en cuerpo de Cristo), y c) ético, como *conversio ad bonum commutabile* (conversión, giro, vuelta hacia el bien mudable); y d) lógico: la clásica conversión lógica o «giro» de la relación, de tal modo que la estructura A-B sea idéntica en su valor de verdad a la estructura B-A. La conversión de «ente», «verdadero», «bueno», «uno», significa que se trata de nociones coextensivas e intercambiables.

5.

Además, son una misma cosa aquellas cuya disposición es la misma. Pero, una misma es la disposición de lo verdadero y del ente. Luego, son una misma cosa. En efecto, dice Aristóteles en el libro II de la *Metafísica*: «La disposición de una cosa respecto del ser es como su disposición respecto de la verdad»⁸. Luego, verdadero y ente son en todo, lo mismo.

6.

Además, en algún modo difiere aquello que no es una misma cosa con otra. Pero, lo verdadero y el ente no difieren en modo alguno: no difieren en esencia, ya que el ente es por su propia esencia verdadero; tampoco difieren por otras diferencias, pues sería necesario que conviniesen en algún género⁹. Luego, son en todo lo mismo.

⁸Aristóteles, *Metaphys.* 993b 30. Ver, Sto. Tomás, *Metaph.* II, 2.

⁹Dice Sto. Tomás en la *Summa C. Gent.* I, c. 17: «Ahora bien, *diferente* en el sentido determinado por Aristóteles en *x Metaphys.*, se dice en relación con algo, pues todo lo que difiere, difiere de algo. *Diverso*, en cambio, se dice en sentido absoluto, por el hecho de no ser idéntico. Por tanto, hay que buscar diferencias entre cosas que convienen en algo, pues es preciso asignarle algo con qué diferenciarlos; por ejemplo, dos especies convienen en género, por lo que es preciso que se distingan con diferencias. Ahora bien, no hay que buscar diferencias en cosas que en nada convienen, y que son completamente diversas. Así se distinguen también unas de otras las diferencias opuestas, puesto que no participan en género como parte de su esencia».

7.

Además, si no son en todo lo mismo, es preciso que verdadero añada algo a »ente«. Pero, verdadero no añade nada a ente e, incluso, es más que ente. Es lo que evidencia el Filósofo en el libro IV de la *Metafísica*, cuando dice: »Cuando definimos lo verdadero decimos que es lo que es o que no es lo que no es«¹⁰; así, pues, verdadero no añade nada a ente, por lo que parece que es en todo lo mismo que ente.

Pero, por el contrario:

1.

Una repetición inútil es una torpeza. Luego, si verdadero fuera lo mismo que ente, sería una torpeza decir »ente verdadero«, lo que es falso. Luego, no son la misma cosa.

2.

Además, el ente y lo bueno se convierten. Pero, lo verdadero

¹⁰*Metaphys.* 1011 b 27. Debemos entender esta expresión »incluso más que ente« como más extenso que el término »ente«, como poseyendo más denotación. La razón es que »verdadero« es predicado tanto del ente como del no ente. Y sabemos que a mayor denotación de un concepto, menor connotación. Por lo que, si denota más, debemos concluir que tiene menos connotación o, como dice Santo Tomás, »no añade nada al ente«. Esta misma objeción aparece en la *Summa Theol.*: »Además, aquello que se extiende al ente y al no ente, no se convierte con el ente. Pero, lo verdadero se extiende al ente y al no ente, pues es verdadero que hay no ser, y que no hay no ser. Luego, lo verdadero y el ente no se convierten«; I, q. 16, a. 3, 2 a.

no se convierte con lo bueno. Hay algo, en efecto, que siendo verdadero no es bueno, por ejemplo, que este sujeto fornicia¹¹. Luego, tampoco se convierte lo verdadero con el ente.

3.

Además, dice Boecio en *De Hebdomadibus*: »En todas las criaturas, diverso es el ser y lo que es«¹². Pero, la verdad sigue el ser de las cosas. Luego, en las criaturas, lo verdadero es diverso de lo que es. Pero, lo que es es lo mismo que ente. Luego, en las criaturas, lo verdadero es diverso del ente.

4.

Además, necesariamente son diversas las cosas que se relacionan entre sí, una como anterior, la otra como posterior. Pero, lo verdadero y el ente se relacionan de ese modo, pues, como se dice que el libro *De las Causas*, »lo primero de las cosas creadas es el ser«¹³. Y el Comentarista, del mismo libro: »Todas las otras cosas se dicen por información del

¹¹»Este sujeto fornicia« (*istum fornicari*); en la forma latina, debemos entender un verbo de lenguaje: 'cuando se dice que este sujeto fornicia' (*istum fornicari*). *Fornicatio*: »Se dice de *fornice*, es decir, del arco triunfal, junto al que se hallaban los lupanares« *Expositio in Epistulam d. Pauli ad Ephesios (Eph) 5, 2*. Y siendo la fornicación un concubinato inconstante, esto es, surgido (*existens*) fuera del matrimonio, va contra el bien de la prole que debe ser educada, y es pecado mortal (*Summa Theol.*, ss. q. 154 a 2 c.).

¹²Boecio, *op. cit. ibidem*.

¹³*De Causis*, IV (BA 166); Sto. Tomás, *Expositio in librum de causis*, Proposición IV, 37, Marietti, Roma.

ente y son así posteriores al ente¹⁴. Luego, lo verdadero y el ente son cosas diversas.

5. Además, lo que se dice en común de la causa y lo causado, tiene mayor unidad en la causa que en lo causado y, por tanto, mucha mayor unidad en Dios que en las criaturas. Pero, en Dios estos cuatro: –ente, uno, verdadero y bueno– se apropian del siguiente modo: el ente se apropia a la esencia, lo uno a la persona del Padre, lo verdadero a la persona del Hijo y lo bueno a la persona del Espíritu Santo¹⁵. Sin embargo, las personas Divinas no sólo se distinguen racionalmente, sino también con distinción real. Por eso es que no se predicán indiferentemente unos de otras¹⁶. Luego, en las criaturas, deben diferir mucho más que por mera distinción de razón.

¹⁴Información: cualificación, especificación.

¹⁵Hemos vacilado en conservar el verbo «apropiar», que, en uso no reflejo suena algo destemplado en castellano. Sin embargo, este uso es legítimo. «Apropiar», según el DRA, es aplicar a cada cosa lo que le es propio y más conveniente. Esta es la definición de Sto. Tomás: «apropiar no es otra cosa que contraer lo común a lo propio» *De Veritate*, 7, 3.i.c.

¹⁶«Unos de otras», es decir, no conviene cada predicado trascendental, indistintamente, a cada una de las Personas.

RESPONDO :

Hay que decir que así como en las proposiciones demostrables es preciso partir de algunos principios por sí evidentes al entendimiento, es preciso hacer otro tanto cuando se investiga qué es una cosa; de lo contrario, en ambas circunstancias, se iría al infinito, pereciendo así totalmente la ciencia y el conocimiento de las cosas.

Ahora bien, es ente aquello que, en primer lugar, concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual resuelve todas sus concepciones, tal como lo dice Avicena al comienzo de su *Metafísica*¹⁷. Es preciso por eso que todas las demás concepciones del entendimiento se tomen por adición a «ente». Nada, sin embargo, puede agregarse como una naturaleza extraña al ente –al modo en que la diferencia se añade al género y el accidente al sujeto– pues, cualquier naturaleza es esencialmente ente. Eso mismo es lo que prueba el Filósofo en el libro III de la *Metafísica*: que el ente no puede ser género¹⁸; y según esto se dice que algunas cosas se añaden al ente en cuanto expresan un modo de ser no expreso con el nombre mismo de «ente». Lo que sucede de dos modos. *Uno de ellos*: que el modo expresado sea un modo

¹⁷Avicena, *Sanatio*, obra enciclopédica que entre otras materias contiene un tratado de Filosofía Primera, que es al que se refiere Sto. Tomás. En la traducción de García López del *De Veritate*, se cita la obra con la siguiente indicación: *Metaphysica*, trac. 1, cap. 6.

¹⁸Aristóteles, *Metaphys.* III, 3, 998 b 20-23.

especial del ente. Hay, en efecto, diversos grados de entidad según los cuales concíbense diversos modos de ser y, junto a estos modos, los diversos géneros de las cosas¹⁹.

Así, la sustancia no agrega alguna diferencia que signifique cierta naturaleza sobreañadida al ente, sino que, con el nombre »sustancia« se expresa cierto modo especial de ser: el ente por sí²⁰. Y otro tanto sucede con los otros géneros. *El otro modo*: que el modo expresado sea

¹⁹También se denomina a estos géneros, *predicamenta*: »El ente se divide en 10 predicamentos no unívocamente –así como el género y la especie– sino según diversos modos de ser. Por lo que también los diez géneros del ente se llaman *predicamentos*«; Sto. Tomás, *Phys.* III, I; *Ente.* I, 10.

²⁰*Substantia* es el correspondiente latino del griego οὐσία. De su sentido más originario en griego, a saber, *aquello que es propio de uno, propiedad*, adquiere en el lenguaje filosófico la significación de *realidad estable o inmutable*; y de ahí, *ser* en sentido abstracto. El significado al que alude aquí Sto. Tomás, dice referencia con la *naturaleza verdadera* de algo, con el *lo que es* de esa cosa; en fin, con aquello por lo que un ente es *por sí*. Ya Platón establece claramente esta connotación (*Fedón* 92d) que, de acuerdo con su teoría, dice relación más inmediata con la Idea (cf. *Fedón* 65d). La terminología aristotélica puede ser muy semejante, aunque, claro está, al interior de sus propios presupuestos (cf. *Analit. Post.* 90b 30: ὁρισμός, etc.) y referirse concretamente a *lo que es* como *sustancia*. Está dicho por Aristóteles en la *Metafísica* (VII, 1028a 13-14) lo siguiente: "y ya que se dice 'ente' en tantos

un modo que sigue universalmente a todo ente. Y este modo puede, a su vez, entenderse de dos modos:

Uno de ellos: según que sigue a todo ente en sí;

El otro modo: según que sigue a cada ente en relación a otro.

Según lo primero, expresará algo afirmativo o negativo en el ente. Ahora bien, no se encuentra algo afirmativo, dicho absolutamente, que pueda concebirse en todo ente, sino su esencia, según la cual se dice que es²¹.

sentidos, es evidente que ente es lo que es, lo que significa *substantia*" ("ens est quod quid est"). Al parecer, Sto. Tomás utiliza en este texto *substantia* en un sentido lógico, es decir, en cuanto que ente *per se*, como opuesto a lo que existe *in alio*. Y en ese sentido, "la definición o descripción de la substancia, en cuanto que es el primer predicamento... es el ente existiendo *per se*" ("est ens per se existens", Juan de Sto. Tomás, *Pars II*, Q. xv pg. 523). Al formularse así su modo de ser, se asevera del mismo modo su independencia *in essendo*. En sentido estricto, entonces, substancia no añade naturaleza alguna al concepto de ente. En la *Summa Theol.* I q. 90 a. 2 c., se dice que es a la substancia a la cual le compete propiamente ser, por lo que "sólo las substancias se dice que son propia y verdaderamente entes". Conviene, además, tener presente los dos aspectos fundamentales de la substancia: "a) como sujeto de los accidentes, a la que éstos se adhieren, o como sustentadora de los accidentes; b) como permaneciendo en sí, o subsistiendo, cosa que entendemos por oposición a la inhesión del accidente, al que no conviene el permanecer en sí, sino el ser inherente" (Gredt II, N° 717).

²¹»Pero, esencia se dice según que por ella y en ella el ente tiene ser«, Sto. Tomás, *Ente.* I, 45.

Y es así que se usa el nombre de »cosa« que, según Avicena al comienzo de su *Metafísica*, difiere en esto de »ente«: en que »ente« se toma del acto de ser, mientras que el nombre »cosa« expresa la quiddidad o esencia del ente²².

Y la negación que en forma absoluta sigue a todo ente es su indivisión, lo que se expresa por el nombre »uno«: lo uno no es sino el ente indiviso.

Pero, si se toma en un segundo modo, —es decir, según relación de uno a otro— esto, a su vez, puede ocurrir de dos modos:

Uno de ellos: según la división de una cosa a otra, y esto lo expresa el nombre »algo«. En efecto »algo« es lo mismo que decir »otro qué«²³. Por esto, así como se dice que el ente es uno en cuanto es indiviso en sí mismo, así se puede decir que es algo en cuanto está dividido respecto de otros²⁴.

El otro modo: según la conveniencia de un ente para con otro; y esto no puede ser, por último, si no se considera algo que naturalmente convenga con todo ente. Y tal es

²²*Quidditas*. “Y puesto que aquello por lo cual la cosa se constituye en propio género o especie, es lo que se significa por la definición que indica qué es la cosa; de allí es que los filósofos hayan mudado el nombre de esencia en el que *quiddidad*, y esto es lo que el Filósofo frecuentemente denomina »*quod quid erat esse*«, es decir, aquello por lo cual, algo tiene un *ser -qué*»; *Ente*, 1.

²³»*aliquid*« significa »algo«, esto es, *aliud quid*; otro-qué.

²⁴En la *Summa Theol.* 1, q. 11, a 1 c, se dice que “*uno* no agrega ninguna cosa sobre el ente, sino sólo la negación de división”. Se hace hincapié —como en el caso de la substancia— en el hecho de que *no se añade algo al ente*.

el alma, que en cierto modo es todas las cosas, como se dice en el libro III *Del Alma*²⁵.

Ahora bien, hay en el alma una fuerza cognoscitiva y otra apetitiva. Y, como se dice al comienzo de *La Ética*, el nombre »bueno« expresa la conveniencia del ente con el apetito: »Bueno es lo que todas las cosas apetecen«²⁶. En cambio, con el nombre »verdadero« se expresa la conveniencia del ente con el entendimiento²⁷. Pues, todo conocimiento se cumple por asimilación del cognoscente a la cosa conocida, de tal suerte que a esta asimilación se le

²⁵*De Anima* 431b 21. Aristóteles entiende que el alma es en cierto modo todos los entes, en cuanto que —como lo dice él mismo inmediatamente más abajo— el conocimiento (ἐπιστήμη) es identificable de un cierto modo con sus objetos inteligibles. Esta “adecuación” significa aquí en primer lugar *correspondencia*, y señala de algún modo la *acción de igualar*, de *disponer* una cosa con otra, haciéndola equivalente. En un sentido fuerte es *identificación*. Sto. Tomás mismo afirma que fue Isaac Ben Salomon Israeli (filósofo judío que vivió en Egipto entre los años 845-940) el que dijo, en su libro *de Definitionibus*, “que la verdad es adecuación de la cosa y el intelecto” (*Summa Theol.* q. 16, a. 2, 2a). Por otra parte, la *correspondencia* se expresa a menudo mediante la expresión *convertitur*: “se convierte”. Por eso que se dice que al alma humana le ha sido dado convenir con todas las cosas y es, “en cierto modo, todas las cosas”.

²⁶Aristóteles, *Ethic.* 1094, 10.

²⁷Esta *convenientia* señala un “acuerdo”, una “armonía” entre el ser y el entendimiento; y es condición necesaria para que se realice la *assimilatio* del entendimiento del que conoce con la cosa conocida.

llama causa del conocimiento, así como la vista conoce el color por el hecho de ser informada por la especie del color.

Así, la primera comparación del ente al entendimiento es ésta: que el ente corresponda al entendimiento, correspondencia que se denomina »adecuación« de la cosa y el entendimiento. Y en esto se cumple formalmente la noción de lo verdadero²⁸. Luego, esto es lo que añade lo verdadero al ente: la conformidad o la adecuación de la cosa y del entendimiento. Y, como ya se ha dicho, a esta conformidad sigue el conocimiento de la cosa. Así, pues, la entidad de la cosa precede a la noción de verdad, y el conocimiento es como un efecto de la verdad²⁹.

Según lo anterior, la verdad y lo verdadero se pueden definir de tres modos:

²⁸Conviene recordar que *ratio*, a partir de un sentido básico que señala la facultad humana de alcanzar una verdad, significa en primer término *razón e inteligencia*; y en cuanto que *resultado* del acto del conocimiento –como un tipo de *conocimiento discursivo*– significa “concepto”, “noción”, “idea”. Ver el *Lexicon*, donde se señalan doce significaciones de *ratio* claramente discernibles.

²⁹Notemos la secuencia: 1) el alma es en cierto modo, todas las cosas; 2) el conocimiento se cumple por una *ad-similación* del cognoscente a la cosa, es decir, por una especie de »similificación«; 3) este volverse la cosa conocida, propio del alma, todavía no es conocimiento, *sino la causa del conocimiento*. Así, la primera condición para que haya verdad, es que el ente *responda* al acto de ad-similación del alma. A esta correspondencia ontológica, a esta aptitud del ente a que el alma dé una noticia de él, se le llama *ad-aequatio*, adecuación. Y en esto se cumple la noción de lo

Primero:

Según lo que precede a la noción de verdad y en lo cual se funda lo verdadero. Y así lo define Agustín en el libro *Soliloquios*: »Verdadero es aquello que es«³⁰, y Avicena en el libro XI de la *Metafísica*: »Verdad de cualquier cosa es la propiedad de su ser, tal como le ha sido establecido«³¹. Y algunos lo definen así: »Verdadero es la individuación del ser y lo que es«³².

verdadero, en toda su universalidad; 4) *por eso, la verdad es causa del conocimiento, y no lo inverso*.

En lo que respecta al sentido específico de este “efecto”, F. Canals Vidal afirma: “no se dice ya, simplemente, que la verdad del conocimiento se funda sobre el ente, por cuanto un juicio verdadero es aquel que dice lo que es. Aquí se define el conocimiento “como un efecto” de la verdad trascendental del ente; de aquella propiedad que concebimos en él precisamente desde la reflexión sobre nuestro concebir lo que es, en lo que se mueve primeramente el entendimiento. Cuando se habla aquí del conocimiento como un cierto “efecto de la verdad”, no se niega u olvida que es el ser de la cosa lo que causa la verdad del entendimiento” (*Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona 1987, pág. 555).

³⁰San Agustín, *Solil.* (*loc. cit.*).

³¹Avicena, *Metafísica*, VIII, cap. 6.

³²Definición muy conocida en los tiempos de Sto. Tomás y de uso en las universidades. Según Chenu, la fórmula es original de Felipe, el Canciller. Ver también Buenaventura (*In sententia*, I, dictio, VIII, q., 1) y Anselmo de Canterbury, *De Veritate*, XI.

Segundo:

Según aquello que formalmente cumple la noción de verdad; y así dice Isaac que la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento³³; y Anselmo en el libro *Acerca de la verdad*, que la verdad es rectitud sólo perceptible por la mente³⁴. Y, en efecto, se dice esta rectitud según cierta adecuación, en consonancia con lo que afirma Aristóteles en el libro iv de la *Metafísica*: »Definiendo la verdad, decimos que es lo que es o que no es lo que no es«³⁵.

Y tercero:

Según su efecto consecuente. Y así, Hilario lo define: »Es verdadero aquello que manifiesta y declara el ser«³⁶; y Agustín en su libro *La Verdadera Religión*: »Verdad es aquello por lo cual se hace patente lo que es«³⁷, y en la misma obra: »Verdad es aquello por lo cual juzgamos acerca de las cosas inferiores«³⁸.

³³Isaac Israeli, *Liber de Definitionibus* (322-23) en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (AHDLM) (1937-38).

³⁴Anselmo de Canterbury, *De Verit.* xi.

³⁵Aristóteles, *Metaphys.* 1011, b, 27.

³⁶San Hilario, *De Trinitate*, v (PL. 10: 131).

³⁷San Agustín, *Ver. Rel.* xxxvi, 66.

³⁸San Agustín *Ver. Rel.* xxxi. Por »cosas inferiores«, San Agustín se refiere aquí al mundo sublunar, sujeto al cambio y a la inestabilidad.

Luego, hay que decir,

Con respecto a lo primero:

Que aquella definición de lo verdadero, dada por Agustín se refiere a lo verdadero en tanto que tiene su fundamento en la realidad, y no a la relación por la que lo verdadero se cumple en la adecuación de la cosa al entendimiento. O también puede decirse: cuando se dice »verdadero es lo que es« no se toma allí como significando el acto de ser, sino el nombre del entendimiento que compone; esto es, en cuanto significa la afirmación de la proposición. Como si éste fuera su sentido: »verdadero es aquello que es, o sea, cuando algo que es, se dice que es«, de modo que la definición de Agustín viene a coincidir con la definición ya citada del Filósofo.

A lo segundo:

Se aclara por lo ya dicho.

A lo tercero:

»Entender una cosa sin la otra« puede tomarse de dos modos. *Uno de ellos*: que algo se entienda sin entender la otra cosa. Y de este modo están las cosas que difieren en sus nociones: una puede entenderse sin la otra. *El otro modo*: »entender una cosa sin la otra« puede tomarse así: que se entienda que esta otra cosa no existe. Pero, el ente no puede entenderse sin lo verdadero, en este último modo, puesto que el ente no puede entenderse si no se corresponde o se adecúa al entendimiento. No es preciso, sin embargo, que quien entienda la noción de ente, entienda la noción de verdadero. Así como tampoco el que entiende al ente, entienda al entendimiento agente y, sin embargo, sin éste nada puede entender el hombre.

A lo cuarto:

Lo verdadero es una disposición del ente, pero no como si le agregara alguna naturaleza o expresara algún modo especial del ente, sino como algo que se encuentra universalmente allí y que, sin embargo, no está expresado con el nombre de ente. Luego, no es preciso que se trate de una disposición que lo corrompa, lo disminuya o lo contraiga.

A lo quinto:

»Disposición« no se toma aquí en cuanto pertenece al género de la cualidad, sino en cuanto implica cierto orden³⁹. Siendo, pues, máximamente entes aquellas cosas que son causa del ser de otras, y máximamente verdaderas aquellas que son causa de la verdad de otras, de esto concluye el Filósofo que es el mismo el orden de una cosa en el ser y en la verdad, o sea, que allí donde se encuentra lo que es máximamente ente, allí también se encuentra lo que es máximamente verdadero. Y no sucede esto porque el ente y lo verdadero sean nocionalmente lo mismo, sino porque en la medida en que algo posee entidad, en esa misma medida es apto para adecuarse

³⁹Los sentidos que *dispositio* presenta en la objeción cuarta han sido explicados en nota anterior (ver n. 6 pág. 43). Ahora, en respuesta a la objeción quinta, se deja en claro el significado preciso de *disposición*, que es el de "orden". Si bien verdad no está en la definición misma del ente, no es menos cierto que la verdad señala algo que es esencialmente propio de éste, a saber, su estado de ordenada conformidad, ordenamiento, disposición a un entendimiento. De ahí que Sto. Tomás pueda decir que el orden de una cosa en el ser y en la verdad, es el mismo.

al entendimiento. Y así la noción de verdadero sigue a la noción de ente.

A lo sexto:

Lo verdadero y el ente difieren en sus nociones ya que hay algo en la noción de verdadero que no está en la noción de ente; pero, no de tal suerte que haya algo en la noción de ente que no esté en la noción de verdadero. Y no difieren ni por la esencia ni se distinguen uno del otro por diferencias opuestas.

A lo séptimo:

Verdadero no es más que ente, pues, »ente«, tomado en cierto sentido se dice del no ente, en cuanto lo no ente es aprehendido por el entendimiento. Por eso dice el Filósofo en el libro IV de la *Metafísica* que, de algún modo, tanto la negación como la privación se dicen »entes«⁴⁰. De ahí que Avicena en el comienzo de su *Metafísica* dice también que sólo del ente puede formarse enunciación puesto que es preciso que aquello de lo cual se forma la proposición sea aprehendido por el entendimiento⁴¹. De lo que se evidencia que todo lo verdadero es de algún modo ente.

A la primera:

De las objeciones en contra debe decirse que no es una torpeza cuando se dice »ente verdadero«, puesto que con el nombre »verdadero« se expresa algo que no se expresa con el nombre »ente«; y no porque difieran en la realidad.

⁴⁰Aristóteles, *Metaphys.* 1003, b, 10.

⁴¹Avicena, *Metafísica*, I, 6.

A lo segundo:

Aun cuando sea malo el fornicar, sin embargo, por cuanto posee algo de entidad es apto para conformarse al entendimiento, y es de esto último que se sigue la noción de verdad; así se evidencia que lo verdadero no excede al ente ni es excedido por él.

A lo tercero:

Cuando se dice »diverso es el ser y lo que es« se distingue el acto de ser de aquello a lo cual conviene dicho acto. Pero, la noción de ente se desprende del acto de ser y no de aquello a lo que conviene dicho acto. Por tanto, no es concluyente el argumento.

A lo cuarto:

Lo verdadero es posterior al ente en cuanto la noción de verdadero difiere de la noción de ente en el modo ya indicado.

A lo quinto:

El argumento falla en tres puntos:

1. Aun cuando las Personas divinas se distinguen realmente, los atributos propios de cada Persona no difieren en la realidad, sino nocionalmente.
2. Aun cuando las Personas se distinguen realmente entre sí, no se distinguen realmente del ser; por lo tanto, tampoco se distingue lo verdadero, atribuido a la Persona del Hijo, del ser que se da por parte de la esencia.
3. Aun cuando el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno estén más unidos en Dios que en las criaturas, sin embargo, no es preciso que por el hecho de que en Dios se distinguen

sólo nocionalmente, en las cosas creadas deban distinguirse también en la realidad. Esto ocurre con las cosas cuya noción implica que sean una sola cosa en la realidad. Así sucede con la sabiduría y la potencia que, siendo una sola en Dios, en las criaturas, en cambio, se distinguen realmente. Pero, la noción de ente, verdadero, uno y bueno implica que sean una misma cosa. Por eso, dondequiera se encuentren realmente son una misma cosa, aunque más perfecta sea la unidad de aquello que se une en Dios, de aquello que se une en las criaturas⁴².

⁴²La solución de Sto. Tomás a la objeción propuesta es que »uno«, »bueno«, etc., son una misma cosa en la realidad aunque, igual que las apropiaciones de Dios, se distinguen según razón.

ARTÍCULO SEGUNDO*

SE AVERIGUA SI LA VERDAD SE ENCUENTRA MÁS
PRINCIPALMENTE EN EL ENTENDIMIENTO
QUE EN LAS COSAS

Y parece que no.

1.
En efecto, lo verdadero, como se ha dicho se convierte con el ente. Pero, el ente se encuentra más principalmente fuera del alma. Luego, también lo verdadero.

2.
Además, las cosas no están en el alma mediante su esencia, sino mediante su especie, como se dice en el libro III *Del Alma*¹. Luego, si la verdad se encuentra principalmente en el

*Lugares paralelos: *Summa Theol.* I, q. 16, a. 1; I *Sentent.*, Dist. 19, q. 5, a. 1; *C. Gent.*, I, c. 60; VI *Metaph.*, I. 4, 1230-34; *Periherm.*, I. 3.

¹»Es necesario o que sea las cosas mismas, o bien, las especies de ellas. No es las cosas mismas pues, ciertamente, no está en el alma la piedra misma sino su especie« Aristóteles, *Anim.* 431b 28-29. εἶδος, en la terminología aristotélica, »species«, en la terminología escolástica, y especialmente en la tomista. Es la representación –sensible o inteligible– que el alma se forma de las cosas, la semejanza que hace posible que, en cierto modo, el alma sea todas las cosas. También Sto. Tomás llama »similitud« a esta *species*.

alma, la verdad no será la esencia de la cosa sino su semejanza o especie, y lo verdadero será la especie del ente existente fuera del alma. Pero, la especie de la cosa, existente en el alma², no se predica de la cosa que está fuera del alma, así como no se convierte con ella. Luego, tampoco lo verdadero se convierte con el ente, lo que es falso.

3.
Además, todo lo que está en algo, sigue a aquello en lo que está. Luego, si la verdad está principalmente en el alma, el juicio acerca de la verdad será según la estimación del alma³; y así volverá el error de los antiguos filósofos que decían que es verdadero todo lo que alguien opina, y que dos proposiciones contradictorias son simultáneamente verdaderas, lo que es absurdo⁴.

4.
Además, si la verdad está más principalmente en el entendimiento será preciso que en la definición de la verdad se ponga algo concerniente a la intelección de la verdad. Pero, Agustín

²»*Existens in anima*«. Nótese el empleo circunscrito del verbo *existere*.

³*Aestimativa*: corresponde a una suerte de conocimiento vital por el que el sujeto –hombre o animal– aprehende en forma inmediata el provecho o daño de una cosa. En la estimativa hay, pues, »un juicio mental« fundido a nuestra inclinación natural y que, por tanto, más expresa la realidad de ésta que la realidad del objeto externo.

⁴»El error de algunos sofistas«; especialmente, Protágoras, según Aristóteles, *Metaphys.* 1009 a. 8.

en su libro *Soliloquios*, reprobaba definiciones como ésta: «es verdadero lo que es tal como se ve»⁵ pues, según esto no sería verdadero lo que no se ve, cosa que evidencia ser falsa en el caso de las más escondidas piedrecillas que están en las entrañas de la tierra. Del mismo modo desaprueba esta otra: «es verdadero lo que es tal como parece al cognoscente si es que quiere y puede ser cognoscente»⁶ pues, según esto, una cosa no sería verdadera si el cognoscente no quisiera o no pudiera conocerla. Luego, habría una misma noción acerca de cualesquiera otras definiciones en las que se pusiera algo concerniente a la intelección. Luego, la verdad no está principalmente en el entendimiento.

Pero, por el contrario.

1.

Dice el Filósofo en el libro VI de la *Metafísica*: «Lo verdadero y lo falso no se encuentran sino en la mente»⁷.

2.

Además, la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento. Pero, esta adecuación no puede darse sino en el entendimiento. Luego, tampoco la verdad puede darse sino en el entendimiento.

⁵San Agustín, *Solil.* II, 4.

⁶San Agustín, *Ibid.*, II, 5.

⁷Aristóteles, *Metaphys.* 1027 b 25-26. También en XI, 8: «Existen también estos dos sentidos del ser: como verdadero —o falso—, o como accidente. El primero consiste en la conexión que hace el pensamiento y es un modo de ser de éste».

R E S P O N D O :

Hay que decir que no siempre es preciso respecto de aquello que se predica ya sea más propia o más secundariamente de muchas cosas, que aquella cosa que recibe más propiamente la predicación de lo común sea como causa de las otras, sino aquello en lo cual se encuentra cumplida primeramente la noción de aquello común⁸. Así, aun cuando se diga que un medicamento es sano en cuanto productor de salud, este término «sano» se dice más propiamente del animal, en el que se encuentra en primer término cumplida la noción de salud.

Por tanto, aun cuando «verdadero» se dice de muchas cosas, ya más propia ya más secundariamente, es preciso que se diga con más propiedad de aquellas en que se halla plenamente cumplida la noción de verdad.

Pues bien, el cumplimiento de cualquier movimiento

⁸Lo que se predica con más propiedad de unas cosas, con menos de otras, se denomina predicación analógica: «Hay que saber que algo se predica de diversas cosas de varias maneras: a) en las cosas unívocas un sólo nombre se predica de cosas diversas, según una noción totalmente la misma. Así, «animal» dicho del caballo y del buey, significa «sustancia animal sensible». b) En las cosas equívocas, en cambio, el nombre se predica de cosas diversas según una noción totalmente diversa. Así, se evidencia de este nombre «can» que se dice de la estrella y de cierta especie de animal. c) En las cosas análogas se predica un mismo nombre según una noción (*ratio*) en parte la misma y en parte, diversa. Diversa, en cuanto a los diversos modos de la relación; la misma, en cuanto

está en su término⁹. Y el movimiento de la virtud cognoscitiva viene a terminarse en el alma, pues, es preciso que lo conocido esté en el cognoscente, al modo del cognoscente; el movimiento de la virtud apetitiva, en cambio, viene a terminarse en las cosas. Por eso es que el Filósofo, en el III de su libro *Acerca del Alma*, establece una suerte de círculo en los actos del alma¹⁰, según el cual, la cosa que está fuera del alma mueve al entendimiento, y la cosa entendida al apetito y éste, a su vez, conduce a la cosa de la que empezó el movimiento.

Y puesto que lo bueno, como se dijo en el artículo precedente, se relaciona con el apetito y, en cambio, lo verdadero con el entendimiento, por eso es que dice el Filósofo, en VI de la *Metafísica*, que lo bueno y lo malo están en las cosas y lo verdadero y lo falso están en la mente¹¹.

Ahora bien, una cosa no se dice «verdadera» sino en cuanto se adecúa al entendimiento; y por eso es que lo verdadero se encuentra más secundariamente en las cosas; en el entendimiento, en cambio, más propiamente.

Pero, hay que saber, sin embargo, que una cosa se

a aquello a que se refiere la relación. En efecto: el ser significativo es diverso del ser efectivo, pero la salud es una sola»; *Metaph.* XI, lect. III, 2197, ss.

⁹Su término es su fin, esto es, su propio bien.

¹⁰Aristóteles, *Anim.* 433 b 21-30. Un interesante artículo sobre «*Le cercle de la connaissance et du vouloir*» J. de Finance, *Rev. Neo Scholastica*, Milán, 1974.

¹¹Aristóteles, *Metaphys.* 1027 b 23.

relaciona de un modo al entendimiento práctico, de otro modo al especulativo. En efecto, el entendimiento práctico causa la cosa; por eso es que es la medida de las cosas que él mismo hace. El entendimiento especulativo, en cambio, puesto que recibe las cosas, es movido en cierto modo por las cosas mismas y así, son éstas las que lo miden. Se evidencia, por esto, como se dice en X de la *Metafísica*¹², que las cosas naturales, a partir de las que recibe ciencia nuestro entendimiento, miden a nuestro entendimiento, pero son medidas por el entendimiento divino, en el que todas las cosas han sido creadas, tal como todas las artificiales en el entendimiento del artífice. Así, pues, el entendimiento divino mide y no es medido; la cosa natural en cambio, mide y es medida, pero nuestro entendimiento es medido: no mide ciertamente las cosas naturales sino sólo las artificiales.

Luego, la cosa natural, constituida entre dos entendimientos, se dice «verdadera» según adecuación a ambos: así, pues, según se adecúa al entendimiento divino se dice «verdadera» en cuanto cumple aquello para lo cual ha sido ordenada por el entendimiento divino, como lo evidencia Anselmo en el libro *Acerca de la verdad*¹³, Agustín en *La Verdadera Religión*¹⁴, y Avicena en la defini-

¹²Aristóteles, *Metaphys.* 1053 a 33; 1057 a 9-13.

¹³San Anselmo, *Verit.* cap. V: «Si el fuego ha recibido el calentar de Aquel por quien tiene su ser, cuando calienta hace lo que debe. Así, no veo qué inconveniente hay en que el fuego haga la verdad y la rectitud cuando hace lo que debe».

¹⁴San Agustín, *Ver. Rel.* XXXI.

ción ya introducida, esto es, »la verdad de cada cosa...« etc. Y según se adecúa al entendimiento humano, se dice »verdadera« una cosa en cuanto naturalmente es apta para formar acerca de sí una estimación verdadera¹⁵; así como, por el contrario, se llaman »falsas« las cosas que naturalmente son aptas para parecer lo que no son o como no son, como se dicen en v de la *Metafísica*¹⁶.

Ahora bien, la primera noción de verdad conviene con más propiedad que la segunda a la cosa, pues ésta primero se relaciona al entendimiento divino antes que al humano; por esto es que aun cuando el entendimiento humano no existiera, incluso así, las cosas se dirían »verdaderas« en relación al entendimiento divino. Pero, si supusiésemos suprimidos ambos entendimientos –lo que es imposible– de manera alguna permanecería la noción de verdad.

Luego, hay que decir,

Con respecto a lo primero:

Como se evidencia de lo ya dicho, »verdadero« se dice más propiamente del entendimiento y más secundariamente de la cosa a él adecuada. Y en ambos modos se convierte con el ente, pero de modos diversos; pues, cuando se dice de las cosas se convierte con el ente por predicación:¹⁷ todo ente, en

¹⁵Apta para que el entendimiento humano forme acerca de la cosa una estimación verdadera.

¹⁶Aristóteles, 1024 b 23.

¹⁷La *praedicatio* dice referencia a lo que se afirma o niega de un sujeto.

efecto, es adecuado al entendimiento divino y capaz de adecuarse a sí el entendimiento humano, y viceversa. Si lo verdadero se toma, en cambio, en tanto se dice del entendimiento, entonces, se convierte con el ente que está fuera del alma no por predicación sino por conveniencia, puesto que es preciso que a cualquier intelección verdadera responda algún ente, y viceversa.

Y con esto se evidencia la solución a lo segundo.

A lo tercero:

Lo que está en algo no sigue a aquello en lo que está sino cuando es causado a partir de los principios de aquello. Por esto es que la luz, causada en el aire desde fuera, es decir, por el sol, sigue el movimiento del sol más que al aire. Lo mismo la verdad, que es causada en el alma por las cosas, no sigue la estimación del alma sino la existencia de las cosas¹⁸. Y, en efecto, de una oración se dice que es verdadera o falsa, y lo mismo del entendimiento, por el hecho de que la cosa es o no es.

A lo cuarto:

Agustín habla de la visión del entendimiento humano, de la que no depende la verdad de la cosa. Pues, en efecto, hay muchas cosas que no son conocidas por nuestro entendimiento; empero, no hay cosa alguna que el entendimiento divino no conozca en acto, y el entendimiento humano, en potencia:

¹⁸Como se dice en 1, 3c de la presente *Quaestio*, »la verdad sigue al ser de la cosa«. Sobre las proposiciones que declaran la esencia de algo o la quiddidad, como veremos en el Art. III, no hay sino en un sentido derivado, verdad o falsedad.

puesto que se describe el entendimiento agente como lo que produce todas las cosas, y el entendimiento posible: lo que llega a ser todo¹⁹. Así pues, como resulta manifiesto de lo dicho en el cuerpo del artículo, en la definición de la cosa verdadera puede ponerse la visión en acto del entendimiento divino, pero no la visión del entendimiento humano, a no ser en potencia.

¹⁹Aristóteles, *Anim.* 430 a, 14: και ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν. En el acto del conocimiento «la forma del objeto es la que se convertirá, por su especie, en el intelecto que la conocerá. Toda la objetividad del conocimiento humano depende, en fin de cuentas, del hecho que lo que se introduce en nuestro pensamiento en lugar de la cosa no es un intermediario ajeno, o un sustituto distinto, sino la especie sensible de la cosa misma, que hecha inteligible por el *entendimiento agente* llega a ser la forma de *nuestro intelecto posible*»: *El Tomismo*, E. Gilson, Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, pág. 322. Gilson está explicando justamente qué significado preciso tiene en el tomismo la famosa fórmula: «El alma en cierto modo es todas las cosas». Lo es porque el entendimiento agente vuelve en su luz, inteligibles a todas las cosas; y estas cosas, en cuanto entendidas (*intellectae*) son el entendimiento (*intellectus*) que en cierto modo es todas las cosas: *el entendimiento posible*. «Así, pues, el entendimiento entiende en acto la cosa cuando la especie producida de la cosa sea la forma del entendimiento posible» Sto. Tomás *Compendium Theologiae*, cap. 83. «Por eso se dice que lo entendido en acto es el entendimiento en acto (*intellectum in actu est intellectus in actu*), en cuanto la similitud de la cosa entendida es la forma del entendimiento»; Sto. Tomás, *Summa Theol.* I, 85, ad 1.

ARTÍCULO TERCERO*

SE AVERIGUA SI LA VERDAD ESTÁ SÓLO EN
EL ENTENDIMIENTO QUE COMPONE Y DIVIDE

Y parece que no.

1.
En efecto, «verdadero» se dice del ente según relación al entendimiento. Pero, la primera operación por la que el entendimiento se relaciona con las cosas es aquella que forma las quiddidades de éstas¹, concibiendo sus definiciones. Luego, se encuentra más principal y propiamente en esta operación del entendimiento.

2.
Además, lo verdadero es adecuación de la cosa y el entendimiento. Pero, así como el entendimiento que compone y divide puede adecuarse a las cosas, así también el entendimiento que entiende² las quiddidades de ellas. Luego, la

*Lugares paralelos: *de Verit.* I, a. 9; *Summa Theol.* I, q. 16, a. 2; I *Sentent.* Dist. 19, q. 5, a. 1, ad 7; *C. Gent.*, I, c. 59; VI *Metaph.*, I. 4, 1233-36; IX, I. 11, 1896 ss.; III *de Anim.*, I. 11 n. 746 ss.; I *Periherm.*, I. 3, 3-10.

¹La aprehensión simple de algo como tal cosa; la aprehensión de su esencia.

²El entendimiento que entiende las esencias es aquel que las aprehende, las percibe intelectualmente con una *aprehensio simplex*. El entender no tiene aquí el significado de «comprensión del sentido de algo», frecuente en nuestra lengua.

verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide³.

Pero, por el contrario,

1.

Se dice en VI de la *Metafísica*: »Lo verdadero y lo falso no están en las cosas sino en la mente; ahora bien, tratándose de las cosas simples y de lo que es, tampoco están en la mente«⁴.

³El entendimiento que compone y divide es el entendimiento que juzga las cosas: »esto es aquello«, etc. Y juzgar las cosas es, en última instancia, afirmar que son o que no son: cuando digo, por ejemplo, »Sócrates es músico« afirmo que Sócrates existe (es) como músico, que la unión de los conceptos Sócrates-músico obedece a una unión en la realidad, y lo mismo, con la negación. Por eso, se ha dicho en el artículo anterior que la verdad sigue al ser de las cosas y no a su esencia, pues ésta se aprehende o no se aprehende. En cambio, siendo cambiantes la realidad de »aquí abajo« y la mente, es posible que la separación »Sócrates-no-músico«, falsa ayer, hoy sea verdadera, o viceversa.

⁴»En cuanto al ser, en el sentido de lo verdadero, y al no ser, en el sentido de lo falso, esto tiene que ver con la conexión o división de los términos; y la unión de ambas consiste en la relación de las partes de la contradicción. »Verdadero«, es afirmar lo que está realmente unido y negar lo que está realmente dividido. Lo verdadero y lo falso no existen, en efecto, en las cosas, sino en el pensamiento; aún más: ni siquiera en éste, por lo que respecta a las unidades simples y las esencias«. Aristóteles, *Metaphys.* 1027 b 18-28.

2.

Además, Se dice en el libro III *Del Alma* que la intelección de los indivisibles está entre las cosas en que no hay ni verdad ni falsedad⁵.

R E S P O N D O :

Hay que decir que así como lo verdadero se encuentra más propiamente en el entendimiento que en las cosas, así también se encuentra más propiamente en el acto del entendimiento que compone y divide que en el acto que forma las quiddidades de las cosas.

En efecto, consiste la noción de lo verdadero en la adecuación de la cosa y el entendimiento. Ahora bien, lo mismo no se adecúa a sí mismo, sino que es igualdad de cosas diversas. Por eso es que la noción de verdad se encuentra, en primer término, en el entendimiento cuando éste comienza a poseer algo propio, que no posee la cosa fuera del alma, a lo cual la cosa corresponde y con lo cual puede alcanzar una adecuación.

Pues bien, el entendimiento que forma las quiddidades –al igual que los sentidos en cuanto reciben la especie de la cosa sensible– no posee sino la semejanza⁶ de la cosa existente fuera del alma. Pero, cuando comienza a juzgar la cosa aprehendida, entonces, el juicio mismo del entendimiento es algo propio de él, que no se encuentra fuera

⁵Aristóteles, *Anim.* 430 a 26.

⁶Esta "semejanza" (*similitudo*) es la "representación", la "imagen" manifestativa de la cosa.

en la cosa⁷. Y cuando se adecua a lo que está fuera, en la cosa, se dice que el juicio es verdadero.

Pues bien, el entendimiento juzga la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, lo cual es propio del entendimiento que compone y divide. Por eso es que el Filósofo dice en VI de la *Metafísica* que la composición y la división están en el entendimiento y no en las cosas, y por eso es que la verdad se encuentra más propiamente en la composición y en la división del entendimiento. Mas, secundaria y posteriormente, «verdadero» se dice del entendimiento que forma las definiciones; pues, la definición se dice «verdadera» o «falsa» en razón de una composición verdadera o falsa, como cuando se dice que es la definición de lo que no es, por ejemplo, si se asigna al triángulo la definición del círculo; o bien, cuando las partes de la definición no pueden componerse mutuamente: como si se dijera que «animal insensible» es la definición de algo. Una tal composición es falsa ya que implica que algún animal es insensible. Y una definición no se dice «verdadera» o «falsa» sino en orden a la composición, así como también una cosa se dice «verdadera» en orden al entendimiento⁸.

⁷El “juicio” del que se habla, es un acto de discernimiento de la razón, que consiste en la afirmación o negación de un predicado respecto de un sujeto. En otras palabras, la razón puede “componer”, es decir, afirmar un predicado de un sujeto determinado, o bien “dividir” un predicado de un sujeto mediante su negación.

⁸Una definición se dice verdadera o falsa, en cuanto lo que en ella se afirma –su “composición”– es verdadero o falso; una cosa,

Luego, queda de manifiesto por lo dicho que «verdadero» se dice más propiamente de la composición o división del entendimiento; 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 adecúan al entendimiento divino o son aptas naturalmente para adecuarse al entendimiento humano; en cuarto lugar, del hombre, que es el que elige sus propias oraciones, verdaderas o falsas o que produce una estimación verdadera o falsa acerca de sí o de todas las demás cosas, mediante lo que dice o hace.

Del mismo modo, las voces⁹ reciben la predicación de «verdad» así como las cosas entendidas que significan.

Luego, hay que decir,

Con respecto a lo primero:

Aun cuando la formación de la quiddidad sea la primera operación del entendimiento, sin embargo, éste no posee mediante aquella nada propio que pueda adecuarse a la cosa; por tanto, no hay allí propiamente verdad.

Y por esto se evidencia la solución a lo segundo¹⁰.

en cambio, se dice verdadera o falsa en cuanto a su “ordenamiento” (*per ordinem*) con el entendimiento. El término *ordo* señala aquí, más específicamente, un estado de relación de la cosa con el entendimiento.

⁹»Las voces«: los signos lingüísticos.

¹⁰Esta es la respuesta del artículo paralelo en *S. Theol.* I, q. 16, a. 2 c. “Hay que decir que lo verdadero, como se dijo, según su

ARTÍCULO CUARTO*

SE AVERIGUA SI HAY SÓLO UNA VERDAD POR LA QUE TODAS LAS COSAS SON VERDADERAS

Y parece que sí.

1. En efecto, dice Anselmo en el libro *De la Verdad*¹, que así como se relaciona el tiempo a todas las cosas temporales, así la verdad, a todas las cosas verdaderas. Pero, el tiempo se relaciona de tal modo a las cosas temporales porque hay un solo tiempo. *Luego*, la verdad se relacionará a todas las cosas verdaderas porque hay una sola verdad.

2. Hay que decir, sin embargo, que »verdad« se dice de dos modos. De uno: como siendo lo mismo que la entidad² de la cosa, tal como la define Agustín en el libro *De los Soliloquios*: »Verdadero es lo que es«³ y así es preciso que siendo

*Lugares paralelos: *de Verit.* q. 21, a. 4, ad 5; q. 27, a. 1, ad 7; *Summa Theol.* I, q. 16, a. 6; I-II, q. 33, a.1, ad 3; I *Sentent.*, Dist. 19, q. 5, a. 2; *C. Gent.*, I, c. 47; *Quodl.*, x, 1. 5, a. 1.

¹San Anselmo, *De Verit.* XIII (PL. 158: 486).

²»Entidad» es un término que corresponde a la traducción de *entitas*, y significa "character of being, i.e., that relation according to which it can be said of a thing that it is there or it exists" (Lexicon, 366).

³San Agustín, *Solil.* II, 5.

primera noción está en el entendimiento. Aun cuando toda cosa es verdadera según que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento como cognoscente sea verdadero, en cuanto posee semejanza con la cosa conocida, que es su forma, en cuanto que es cognoscente. Y es a causa de esto que la verdad se define por la conformidad del entendimiento y la cosa. Por eso, conocer esta conformidad es conocer la verdad, la que de ninguna manera conocen los sentidos. En efecto, aun cuando la vista posea semejanza con lo visible, no conoce, sin embargo, la relación que hay entre la cosa vista y aquello que el sentido aprehende de ella. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con la cosa inteligible y, con todo, no la aprehende en cuanto conoce de alguna cosa *lo que es*. Pero, cuando juzga que la cosa se halla de tal manera como lo es la forma que aprehende la cosa, entonces, en primer lugar conoce y dice la verdad; y esto lo hace componiendo y dividiendo; pues, en toda proposición, o bien aplica alguna forma significada por el predicado a alguna cosa significada por el sujeto, o bien la remueve. Y así se constata claramente que los sentidos son verdaderos con respecto de alguna cosa, o bien el entendimiento lo es por conocer *lo que es*, pero no que <el sentido> conozca y diga la verdad. Y lo mismo sucede con respecto a las voces con enlace y sin enlace. Por lo tanto, la verdad puede estar efectivamente en los sentidos, o en el entendimiento que conoce *lo que es*, así como en cualquier cosa verdadera; pero no como lo conocido en el cognoscente, que implica el nombre de "verdadero". La perfección del entendimiento es, ciertamente, lo verdadero como conocido. Y por eso, hablando propiamente, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; y no en el sentido ni en el entendimiento que conoce *lo que es*".

muchas las esencias de las cosas haya muchas verdades. *De otro modo*: se dice en tanto se expresa a sí en el entendimiento, como la define Hilario: »Verdadero es aquello que declara el ser«; y de este modo, puesto que nada puede manifestar algo al entendimiento sino según la virtud de la primera verdad divina, todas las verdades son de cierto modo, una sola al poner en movimiento al entendimiento⁴, así como, todos los colores son uno solo, al poner en movimiento a la vista, en cuanto la ponen en movimiento en razón de una sola cosa, esto es, de la luz. *Contra esto*: entre todas las cosas temporales el tiempo es numéricamente uno. Luego, si la verdad se relaciona a las cosas verdaderas como el tiempo a las temporales, es preciso que entre todas las cosas verdaderas, una sola en número sea la verdad. Y no basta que todas las verdades sean una sola en la acción, o sean uno en el ejemplar⁵.

3.

Además, así arguye Anselmo en el libro *De la Verdad*, »Si es que hay muchas verdades de muchas cosas verdaderas, es preciso que las verdades varíen según la variación de las

⁴San Hilario, *De Trinitate*, v (PL. 10:131).

⁵»Ejemplar» es el modelo o la idea matriz a partir de la cual se hace algo (»Aquello según lo cual se hace algo para que así la cosa hecha imite al ejemplar«, *Dionys.*, 53); *exemplatus* es, en cambio, lo que se hace en conformidad a un modelo. Existe también el verbo *exemplare*; »producir los ejemplos« (*exemplata*) a partir del ejemplar. Así: »*hierarchia ecclesiastica exemplatur a caelesti*« (*Summa Theol.* I, q. 108, a. 4, 3 a.).

cosas verdaderas«⁶. Pero, las verdades no varían según las variaciones de las cosas verdaderas, ya que destruidas las cosas verdaderas o rectas, permanecen aún verdad y rectitud, según las que aquéllas son verdaderas o rectas. Luego, una tan sólo es la verdad⁷. *Se prueba la Menor* por el hecho de que, destruido lo designado, aún permanece la rectitud de la significación, puesto que es recto que se signifique lo que aquel signo significaba. Y por la misma razón, destruida cualquier cosa verdadera o recta, permanece su rectitud o verdad.

4.

Además, en las cosas creadas ninguna verdad es aquello de lo cual es verdad. Así, la verdad del hombre no es hombre y la verdad de la carne no es carne. Pero, cualquier ente creado es verdadero. Luego, la verdad no es ente creado alguno; y por tanto, toda verdad es algo increado y hay tan sólo una verdad.

5.

Además, en las criaturas, como dice Agustín, nada es mayor que la mente humana, sino Dios⁸. Pero la verdad, como se prueba en los *Soliloquios*⁹, es mayor parte que la mente humana, puesto que no puede decirse que sea menor: de serlo, en efecto, la mente humana podría juzgar la verdad, lo que es

⁶San Anselmo, *De Verit.* c. XIV.

⁷La premisa menor: »Las verdades no varían según las variaciones de las cosas verdaderas«. En verdad se trata más bien de un modo *tollens*: »si a, entonces, b; pero, no b; entonces, no a«.

⁸San Agustín, *De Trin.* xv.

⁹Solil. I, c. II-III.

falso: no la juzga sino que juzga conforme a ella, así como el juez no juzga la ley sino conforme a la ley, como lo dice el mismo Agustín en el libro *De la Verdadera Religión*¹⁰. De modo semejante, tampoco puede decirse que el alma sea igual a ella, puesto que el alma juzga todas las cosas conforme a la verdad; mas, no las juzga conforme a sí misma. Luego, la verdad no es sino Dios; y así, una es tan sólo la verdad.

6.

Además, en el libro *De Diversas cuestiones* LXXXIII¹¹, prueba Agustín de este modo que la verdad no se percibe por los sentidos del cuerpo: no se percibe por los sentidos del cuerpo nada que no sea mudable. Pero, la verdad es inmutable. Luego, no se percibe por los sentidos. De modo semejante puede argüirse: todo lo creado es mutable. La verdad no es mutable; luego, no es criatura; luego, es una cosa increada; luego, hay una sola verdad.

7.

Además, a propósito de esto mismo, ahí mismo arguye Agustín del siguiente modo: no hay ninguna cosa sensible que no tenga alguna semejanza con lo falso, de modo tal que pueda discernirse¹². Así, dejando de lado otras cosas, padecemos,

¹⁰San Agustín, *De Vera Relig.*, c. 30 (PL. 34: 147).

¹¹San Agustín, *De Diversis Quaestionibus* LXXXIII, q. IX (PL. 40: 13).

¹²Es imposible a menudo discernir lo verdadero y lo falso en las cosas sensibles, puesto que todas ellas tienen alguna semejanza con lo falso.

ya en el sueño ya en el delirio, imágenes de todas aquellas cosas que sentimos mediante el cuerpo como si estuvieran enteramente presentes, incluso cuando no están presentes a los sentidos. Pero, la verdad no tiene semejanza alguna con lo falso. Luego, no se percibe por los sentidos. Igualmente puede argüirse: todo lo creado tiene alguna semejanza con lo falso en cuanto tiene algo de carencia. Luego, ninguna cosa creada es verdad. Y así, hay una sola verdad.

Pero por lo contrario,

1.

Dice Agustín en el libro *De la Verdadera Religión*: «Así como la semejanza es la forma de las cosas semejantes, así la verdad es la forma de las cosas verdaderas»¹³. Pero, de muchas cosas semejantes, son muchas las semejanzas. Luego, de muchas cosas verdaderas, muchas son las verdades.

2.

Además, así como toda verdad creada se deriva de la verdad increada y de ella recibe su virtud, así toda luz inteligible se deriva, ejemplarmente, de la luminosidad primera y recibe de ella el poder de manifestar¹⁴. Se dice, sin embargo, que hay

¹³San Agustín, *De Ver. Relig.*, c. 36.

¹⁴El texto latino dice: “ita omne lumen intelligibile a prima luce derivatur exemplariter, et vim manifestandi habet”. Se supone que la “luz inteligible” (*lumen intelligibile*) es producida por una fuente de “luminosidad” (*lux*), que es la primera. *Lumen* señala más específicamente “el efecto de *lux*” (Lexicon, 650); de un modo parecido se nos muestra la luminiscencia del sol o de una lámpara,

muchas luces inteligibles, como lo evidencia Dionisio¹⁵. Luego, de modo semejante, debemos conceder que hay muchas verdades.

3.

Además, aunque los colores muevan la visión en virtud de la luz, sin embargo, de modo absoluto, se dice que son muchos y diferentes, y no se puede decir que sea uno sólo, a no ser en cierto respecto. Luego, aunque todas las verdades creadas se expresen en el entendimiento en virtud de la primera verdad, sin embargo, no por esto podrá decirse que hay una sola verdad, a no ser en cierto respecto.

4.

Además, así como la verdad creada no puede manifestarse en el entendimiento, sino en virtud de la verdad increada, de

en cuanto que es posible distinguir la fuente de luz (*lux*) de su efecto luminoso (*lumen*). La presencia de *lumen* y de *lux* en una misma línea nos obliga a hacer una distinción que, de otra manera, no habría sido quizá necesario hacer. De ahí que hemos llamado “luz inteligible” a *lumen intelligibile*; y “luminosidad primera” a *prima lux*. “Luminosidad” designa la “calidad de luminoso”, siendo “luminoso” lo “que despidе luz” (DRA). En cuanto a *exemplariter*, se trata de una voz de corte platónico, siendo el nombre *exemplar* en muchos casos la versión latina de παράδειγμα. Su sentido específico es reforzado por la presencia de *derivatur*: “se deriva”. En este contexto, no sorprende que el autor en perspectiva es Dionisio Pseudo-areopagita.

¹⁵Pseudo Dionisio, *De Divinis Nominibus*, cap. iv, 6.

igual modo ninguna potencia creada puede realizar algo, sino en virtud de la potencia increada. Sin embargo, en modo alguno decimos que una sola es la potencia de todos los que tienen potencia. Luego, tampoco debe decirse en modo alguno que de todas las cosas verdaderas hay una sola verdad.

5.

Además, Dios es referido a las cosas según una triple causa: eficiente, ejemplar¹⁶ y final; y por cierta apropiación, la entidad de la cosa se refiere a Dios como a su causa eficiente, lo verdadero como a su causa ejemplar, lo bueno como a su causa final, aunque también cada uno de ellos puede referirse a Dios, sin impropiedad de lenguaje, según cada una de estas causas. Pero, en modo alguno decimos que una sola es la bondad de todos los bienes o una sola la entidad de todos los entes. Luego, tampoco debemos decir que una sola es la verdad de todas las cosas verdaderas.

6.

Además, aunque una sola cosa sea la verdad increada de la que se extraen todas las verdades creadas, empero, no se extraen del mismo modo, ya que la verdad increada se relaciona de modo semejante con todas y, sin embargo, como se dice en el libro *De las Causas*¹⁷, no todas se relacionan del

¹⁶Causa ejemplar: »la idea de la cosa que va a hacerse, concebida por la causa eficiente en su cogitación y producida según similitud« (*Lexicon Peripateticum*, Roma, 1890).

¹⁷*De Causis*: »La bondad llena todas las edades (*saecula*) con sus bondades; sin embargo, cada edad no recibe de ella la bondad

mismo modo con ella; por eso es que de aquella verdad se extraen de otro modo la verdad de las cosas necesarias y la verdad de las cosas contingentes. Pero, un diverso modo de imitar el ejemplar divino, produce la diversidad en las cosas creadas. Luego, de modo semejante, hay muchas verdades creadas.

7.

Además, la verdad es adecuación de la cosa y el entendimiento. Pero, de cosas diversas en especie no puede haber una sola adecuación de la cosa al entendimiento. Luego, siendo las cosas diversas en especie, no puede haber una sola verdad de todas las cosas verdaderas.

8.

Además, Agustín dice que el libro XII *De la Trinidad*¹⁸: «Debemos creer que la naturaleza de la mente humana está de tal modo conectada con las cosas inteligibles, que intuye en una cierta luz muy especial todo lo que conoce». Pero, la verdad es la luz según la cual el alma conoce todas las cosas. Luego, la verdad es del mismo género del alma, y así conviene que la verdad sea una cosa creada; y así, diversas serán las verdades en las diversas criaturas.

sino según el modo de su potencia»; ver *De Caus.* prop. xxii, 170, Ed. Marietti, Roma, 1972 (1955).

¹⁸San Agustín, *De Trin.* XII, c. XI.

R E S P O N D O :

Debe decirse que, como se evidencia de lo ya dicho en el artículo segundo¹⁹, la verdad se encuentra propiamente en el entendimiento humano o en el divino, así como la salud en el animal. En las otras cosas, se encuentra mediante una relación al entendimiento, así como también la salud se dice de ciertas otras cosas, en cuanto producen o preservan la salud del animal.

Luego, la verdad está propiamente y en primer lugar en el entendimiento divino; en el entendimiento humano, propia y secundariamente; en las cosas, en cambio, impropia y secundariamente, porque no está sino con respecto a una de las dos verdades²⁰.

Luego, la verdad del entendimiento divino es sólo una, de la que se derivan las muchas verdades del entendimiento humano, de igual manera como de un rostro de hombre, se reflejan muchas imágenes en el espejo, según Glosa de Agustín al Salmista en: «Disminuidas están las

¹⁹Q. I, a 2c.

²⁰Que la verdad está “propiamente” (*proprie*) en el entendimiento divino significa que ella está en él “especialmente”, en contraposición a lo que está *communiter* (“de un modo general”) en algo. De ahí que no se excluya la posibilidad de que la verdad pueda estar también “propia y secundariamente” en el entendimiento humano. Corresponde al griego κυρίως (cf. *Ética Nicomaquea* 1157a 31, con la exacta expresión πρώτως καὶ κυρίως: “en primer lugar y propiamente”).

verdades por los hijos de los hombres»²¹. Ahora bien, las verdades que están en las cosas son muchas, así como también las entidades de las cosas.

Pero, la verdad que se dice acerca de las cosas referidas al entendimiento humano, es en cierto modo accidental a las cosas, puesto que, dado el caso de que no hubiese entendimiento humano, ni pudiera haberlo, las cosas permanecerían aún en su esencia. Pero, la verdad que se dice acerca de ellas referidas al entendimiento divino, les es inseparablemente participada. No pueden subsistir, en efecto, sino mediante el entendimiento divino que las produce en el ser.

También la verdad está en la cosa más propiamente referida al entendimiento divino que al humano, pues a aquél se refiere como a su causa; en cambio, al humano, en cierto modo como a su efecto, en cuanto el entendimiento recibe la ciencia desde las cosas.

Así, por tanto, una cosa se dice verdadera más principalmente en orden a la verdad del entendimiento divino que en orden a la verdad del entendimiento humano. Luego, si se toma la verdad propiamente dicha, según la que todas las cosas son principalmente verdaderas, en tal caso, todas las cosas son verdaderas por una sola verdad,

esto es, por la verdad del entendimiento divino²², y es así como Anselmo habla de la verdad en el libro *De la Verdad*²³. Mas, si se toma la verdad propiamente dicha, según la que todas las cosas se dicen verdaderas secundariamente, en tal caso, de muchas cosas verdaderas y en diversas almas son muchas las verdades. Si, por el contrario, se toma la verdad impropriamente dicha, según la que todas las cosas se dicen verdaderas, en tal caso de muchas cosas verdaderas son muchas las verdades; pero, de una sola cosa tan sólo una es la verdad.

Pues bien, las cosas se denominan verdaderas por la verdad que está en el entendimiento divino o en el entendimiento humano, así como el alimento se denomina sano por la salud que está en el animal y no como si lo fuera por una forma inherente. Pero, así como también un alimento se denomina sano por una cualidad suya por la que se dice que es sano, así también la cosa se dice verdadera por la verdad que está en la cosa misma, como

²²“Sólo desde la afirmación de la ‘verdad en el entendimiento divino’ es pensable, como desde su último fundamento, la presencia de lo esencial en lo contingente, de lo verdadero en lo que posee la entidad, no sólo según dimensiones de necesidad esencial, sino transida de contingencia y de facticidad deficiente. En definitiva, hay que pensar ciertamente en la verdad en el entendimiento divino para dar razón de la presencia gradualmente participada de la verdad en lo finito” (F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, pág. 567).

²³San Anselmo, *De Verit.*, vii.

²¹San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos* 11,2: “La verdad es una, por ella las almas santas son iluminadas; mas, debido a que son muchas las almas, puede decirse que hay muchas verdades en ellas, así como a partir de un solo rostro, aparecen muchos en los espejos”.

una forma inherente a ella (la que no es otra cosa sino la entidad adecuada al entendimiento o que adecuía el entendimiento a ella).

Luego hay que decir,

Con respecto a lo primero:

Que el tiempo se relaciona a las cosas temporales como la medida a las cosas medidas; se hace patente así que Anselmo sólo habla acerca de aquella verdad que es medida de todas las cosas verdaderas; y ésta es una sola, así como, según la conclusión del II argumento, el tiempo es uno solo. Pues bien, la verdad que está en el entendimiento humano o en las cosas mismas no se refiere a las cosas cual una medida extrínseca / común a las cosas medidas, sino que, si se trata de la verdad del entendimiento humano, se refiere como lo medido respecto de la medida y así, es preciso que la verdad varíe según la variedad de las cosas; si se trata, en cambio, de la verdad que está en las cosas mismas, se refiere a éstas como medida intrínseca. Y también es preciso que estas medidas se pluralicen según la pluralidad de las cosas medidas, así como es propio de cuerpos diversos el tener dimensiones diversas.

Aceptamos *lo segundo*.

Lo tercero:

Destruídas las cosas, la verdad que permanece es la verdad del entendimiento divino, y ésta es, absolutamente considerada, una en número. Pero la verdad que está en las cosas o en el alma varía con la variedad de las cosas.

A lo cuarto:

Cuando se dice «ninguna cosa es su verdad» se entiende esto de las cosas que tienen el ser completo en su naturaleza²⁴, como cuando se dice también: «ninguna cosa es su ser»; y sin embargo, el ser de una cosa es algo creado. Del mismo modo, la verdad de la cosa es algo creado.

A lo quinto:

La verdad según la que el alma juzga acerca de todas las cosas, es la verdad primera. Pues, así como a partir de la verdad del entendimiento divino fluyen hacia el entendimiento angélico las especies innatas, según las cuales éste conoce todas las cosas, así, la verdad de los primeros principios, según la que juzgamos acerca de todas las cosas, procede en forma ejemplar hacia nuestro entendimiento a partir de la verdad del entendimiento divino. Y como no podemos juzgar mediante aquella verdad de los primeros principios, sino en cuanto es una semejanza de la primera verdad, por esto se dice que juzgamos de todas las cosas según la verdad primera.

²⁴Las cosas que tienen su ser completo en la naturaleza son los individuos, el ente determinado como sustancia primera. «Ente completo, esto es, el ente que está determinado en su especie, por ejemplo, hombre; incompleto, el que está indeterminado, por ejemplo, animal» (*In libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, dist. I, q. X.). «Aquello que no es completo no puede realizar la operación perfecta (*perficere perfectam operationem*); así, el calor no calienta, sino que lo caliente, calienta: tampoco es la sabiduría la que sabe, sino el sabio»; *De Caus.* 379.

A *lo sexto*:

Aquella verdad que es inmutable es la verdad primera y no se percibe por los sentidos ni es algo creado.

A *lo séptimo*:

Incluso la misma verdad creada no tiene semejanza alguna con lo falso, aun cuando toda criatura tenga algo de semejante con lo falso, ya que en tanto la criatura es deficiente posee tal semejanza. Pero la verdad no sigue a la criatura en tanto que es deficiente sino en cuanto, conformada a la primera verdad, se aparta del defecto.

A *la primera*:

De las objeciones en contra debe decirse: la semejanza se encuentra propiamente tanto en una como en la otra de las cosas que se asemejan; la verdad en cambio, siendo cierta conveniencia entre el entendimiento y la cosa, no se encuentra propiamente en ambos, sino en el entendimiento; por eso, como hay un solo entendimiento –el divino– en conformidad al cual todas las cosas se dicen «verdaderas», es preciso que todas las cosas sean verdaderas conforme a una sola verdad, aun cuando en muchas cosas semejantes haya muchas semejanzas diversas.

A *lo segundo*:

Aun cuando la luz inteligible derive ejemplarmente de la luz divina, sin embargo, también a las luces inteligibles creadas se las llama propiamente «luz»; sin embargo, no se llama propiamente «verdad» a las cosas ejemplarmente derivadas del entendimiento divino; por esto, no decimos que hay una sola luz, así como decimos que hay una sola verdad.

E igual cosa hay que decir de *lo tercero*, respecto de los colores, pues éstos se dicen propiamente «visibles», aun cuando no se vean sino por la luz.

E igual cosa hay que decir de *lo cuarto* acerca de la potencia, y de *lo quinto*, acerca de la entidad.

A *lo sexto*:

Aun cuando las cosas imiten²⁵ desigualmente la verdad divina, sin embargo, no se excluye por esto que las cosas sean verdaderas, propiamente hablando, por una sola verdad y no por muchas; porque a aquello que se recibe en modos diversos en las cosas derivadas del ejemplar, no se le llama propiamente verdad, así como se le llama propiamente verdad en el ejemplar.

A *lo séptimo*:

Aun cuando las cosas que son de especies diversas no se adecúan por parte de ellas con una sola adecuación al entendimiento divino, sin embargo, es uno el intelecto divino al que se adecúan, y por su parte hay una sola adecuación a todas las cosas, aunque no todas se adecúan a él del mismo modo. Así, en el modo establecido, es una la verdad de todas las cosas.

A *lo octavo*:

Agustín habla de la verdad derivada ejemplarmente de la mente divina misma en la nuestra, tal como la imagen del rostro se refleja en el espejo; y de este modo, como se ha

²⁵*Exemplentur*: “deriven ejemplarmente”.

lido, son muchas las verdades que se reflejan en nuestra alma a partir de la primera verdad. O bien, se puede decir: que la verdad primera es en cierto modo del mismo género que el alma, siempre que tomemos género en el amplio sentido en que se dice que todas las cosas inteligibles o corpóreas pertenecen al mismo género, tal como se expresa en los *Hechos de los Apóstoles*, xvii, 28: «también nosotros somos del mismo género que Él».

ARTÍCULO QUINTO*

SE AVERIGUA SI HAY ALGUNA VERDAD ETERNA,
APARTE DE LA PRIMERA

Y parece que sí.

1.
En efecto, dice Anselmo hablando en el *Monologio* acerca de la verdad de los enunciables¹: *Ya sea que se diga que la verdad tiene principio o fin, ya sea que no se entienda que los tiene, lo cierto es que la verdad no puede ser encerrada en ningún principio o fin.* Pero, respecto de toda verdad, o se entiende que tiene principio o fin o bien se entiende que no

*Lugares paralelos: *Summa Theol.* I, q. 10, a. 3, ad 3; q. 16, a. 7; I *Sentent.* Dist. 19, q. 5, a. 3; *C. Gent.*, II, c. 35; III, cc. 82, 84; *De Pot.*, q. 3, a. 17, ad 27.

¹San Anselmo, *Monologium*, cap. 18. Ver también, San Anselmo, *De Verit.*, cap. 1: «En el *Monologio* tú demuestras mediante la verdad de las proposiciones que la verdad suprema no tiene ni principio ni fin, cuando dices: piense quien pueda hacerlo, cuándo ha comenzado a ser verdad o cuándo no fue esto verdadero: a saber, que habría algo futuro; o, cuándo dejará de ser verdad o no será esto otro verdadero: es decir, que algo será pasado. Y si ninguna de esas dos proposiciones puede ser pensada y si estas dos cosas verdaderas no pueden serlo sin la verdad, entonces, es imposible pensar que la verdad tenga un comienzo o un fin».

los tiene². Luego, ninguna verdad se encierra en un principio o en un fin. Y todo lo que es de este modo es eterno. Luego, toda verdad es eterna.

2.

Además, es eterno todo aquello cuyo ser sigue a la destrucción de su ser; porque ya se afirme que es, ya que no es, se sigue que será, y es preciso afirmar de cualquier cosa y en cualquier tiempo que es o que no es. Pero, a la destrucción de la verdad se sigue que la verdad es, puesto que si la verdad no es, es verdadero que la verdad no es, y nada puede ser verdadero sino por la verdad. Luego, la verdad es eterna.

3.

Además, si no fuese eterna la verdad de los enunciables se podría señalar cuándo no habrá verdad de los enunciables. Pero, para entonces será verdadero este enunciado: que no hay ninguna verdad de los enunciables. Luego, hay verdad de los enunciables, lo que es contrario a lo que fue concedido. No puede decirse por tanto que la verdad de los enunciables no es eterna.

4.

Además, el Filósofo demuestra en el libro I de *la Física*³ que la materia es eterna (aunque esto es falso) por cuanto permanece después de su corrupción y es antes de su generación,

²Se entiende« (*intelligitur*), en el sentido de »se percibe intelectualmente«. Y así, también en los artículos siguientes.

³Aristóteles, *Física* I, 9, 192 a 24-34.

puesto que si se corrompe, en algo se corrompe y si se genera, de algo se genera; y aquello de lo que algo se genera y en lo que algo se corrompe es materia. Igualmente la verdad: si se afirma que se corrompe o que se genera, síguese de esto que es antes de su generación y después de su corrupción. Puesto que, si se genera ha mudado del no ser al ser y si se corrompe, del ser al no ser. Sin embargo, cuando no hay verdad, es verdadero decir que no hay verdad, lo que ciertamente no puede ser si no hubiese verdad. Luego, la verdad es eterna.

5.

Además, es eterno todo aquello que no puede entenderse que no sea, puesto que cualquier cosa que puede no ser, puede entenderse que no es. Pero, tampoco puede entenderse que no es la verdad de los enunciables, puesto que el entendimiento no puede entender algo si no entiende que aquello es verdadero. Luego, es eterna la verdad de los enunciables⁴.

6.

Además, así argumenta Anselmo en el *Monologio*: Piense quien pueda cuándo empezó o cuándo no fue esto verdadero⁵.

7.

Además, siempre fue futuro lo que es futuro y lo que es pretérito siempre será pretérito. Pero, puesto que algo es

⁴Un *enunciabile* es, en general, "lo que puede ser proclamado o anunciado" (Lexicon, 367); y *enuntiabile* corresponde a una opinión o afirmación de esa naturaleza. Es sinónimo de *enuntiatio*, en cuanto que *opinió* que se profiere.

⁵San Anselmo, *Monol.*, cap. xviii (Ver nota 1, pág. 93).

futuro, es verdadera una proposición acerca del futuro, y puesto que algo es pasado, es verdadera una proposición acerca del pasado. Luego, siempre hubo verdad de la proposición de futuro, así como siempre habrá verdad de la proposición acerca del pasado. Y así no sólo es eterna la verdad primera sino muchas otras.

8.

Además, dice Agustín en el libro *Del Libre Albedrío* que nada es más eterno que la noción del círculo o que dos y tres son cinco⁶. Pero, éstas son verdades creadas. Luego, además de la primera, alguna otra verdad es eterna.

9.

Además, no es necesario a la verdad de la enunciación que se enuncie algo en acto; basta que se dé algo de lo cual la enunciación pueda ser formada. Pero antes de que hubiese mundo hubo algo, incluso aparte de Dios, sobre lo cual pudo fomarse una enunciación. Por tanto, antes de que hubiese mundo, hubo verdad de los enunciables. Pero, es eterno todo lo que fue antes que el mundo. Luego, es eterna la verdad de los enunciables, y así tenemos lo mismo que antes. *Demonstración de la menor*: el mundo fue hecho de la nada, esto es, después de la nada. Luego, antes de que el mundo fuese, el no ser era. Pero la enunciación verdadera no sólo se forma de aquello que es, sino también de lo que no es, pues, así como sucede que se enuncie con verdad que es lo que es, ocurre igualmente que se enuncie verdaderamente que no es lo que

⁶San Agustín, *Lib. Arb.* 1. II, 8.

no es, como se dice en el libro *De la Interpretación*⁷. Luego, antes de que el mundo fuera, hubo de dónde poder formar una enunciación verdadera.

10.

Además, todo lo que se sabe es verdadero mientras se sabe. Pero, Dios ha sabido desde la eternidad todos los enunciables. Luego, desde la eternidad hay verdad de todos los enunciables; y así muchas verdades son eternas.

11.

Pero, debe decirse que de esto no se sigue que aquellas sean verdades en sí mismas, sino en el entendimiento de Dios. *Contra esto*: es preciso que esos enunciables sean verdaderos en cuanto son conocidos. Pero, todas las cosas son conocidas por Dios desde la eternidad y no sólo en cuanto están en su mente sino en cuanto existen en sus propias naturalezas. *Eclesiástico*, cap. XXIII, 29: »Todas las cosas son conocidas por Dios nuestro Señor antes de que fueran creadas, como también son conocidas después de la creación«; y según esto, no conoce Dios de modo distinto las cosas después de que han sido hechas de como las conoció antes. Luego, desde la eternidad hubo muchas verdades no sólo en el entendimiento divino, sino también en ellas mismas.

12.

Además, se dice que algo es, hablando absolutamente, cuando ha alcanzado su cumplimiento. Pero, la noción de la verdad

⁷Aristóteles, *De Interpretatione*, VI, 17 a 25-30.

se cumple en el entendimiento. Luego, absolutamente hablando, si hubo desde la eternidad muchas cosas verdaderas en el entendimiento divino, hay que conceder entonces que hay muchas verdades eternas.

13.

Además, en el Libro de la Sabiduría, I, 15: «La justicia es perpetua e inmortal». Pero, como dice Cicerón en su *Retórica*⁸, la verdad es parte de la justicia; luego, es perpetua e inmortal.

14.

Además, los universales son perpetuos e incorruptibles. Pero, lo verdadero es máximamente universal, puesto que se convierte con el ente; luego, la verdad es perpetua e incorruptible.

15.

Pero, debe decirse que el universal⁹ no se corrompe por sí, sino por accidente. *Pero, contra esto*: algo se denomina con más propiedad por aquello que le conviene por sí que por aquello que le conviene por accidente. Por tanto, si la verdad mirada en sí misma es perpetua e incorruptible, y no se corrompe ni se genera sino por accidente, entonces hay que

⁸Cicerón, *De inventione rhetorica*, II, 53.

⁹El “universal”, en un sentido lógico, es lo general como opuesto a lo individual o singular. El término *universale* es un adjetivo substantivado, que corresponde a τὸ καθόλου, una fórmula adverbial substantivada, que es usada por Aristóteles para significar “lo universal” en contraposición a τὸ καθ’ ἑκάστων, “lo singular”.

conceder en forma absoluta que la verdad, dicha universalmente, es eterna.

16.

Además, desde la eternidad Dios¹⁰ fue anterior al mundo. Por tanto, la relación de prioridad estuvo en Dios desde la eternidad. Pero, puesto uno de los términos relativos, es preciso poner también el otro. Luego, desde la eternidad hubo posterioridad del mundo respecto de Dios. Luego, en algún modo, fuera de Dios, hubo algo desde la eternidad, a lo cual es aplicable la verdad; y así, lo mismo que antes.

17.

Pero, debe decirse, que tal relación de prioridad y de posterioridad no es algo en la naturaleza de las cosas, sino sólo en la razón. *Contra esto*: tal como dice Boecio hacia el final de *Las Consolaciones*¹¹: Dios es por naturaleza anterior al mundo, incluso si el mundo siempre hubiese sido. Luego, aquella relación de prioridad es una relación de naturaleza y no sólo de razón.

¹⁰*Aeternus* es lo que no tiene comienzo o fin en el tiempo; *ab aeterno*: “desde la eternidad”. La fórmula parece construida a partir de “ab aeterno tempore”, existiendo antecedentes en latín clásico como “ex aeterno tempore”, Cicerón, *De finibus* I, 17; “in aeterno praeteriti temporis spatium”, *De natura deorum* 2. 36; o Lucrecio, *De rerum natura* I, 578: “ex aeterno tempore”. Ver San Juan 11, 26: εἰς τὸν αἰῶνα: *in aeternum*.

¹¹Boecio, *De Consolatione Philosophiae*, v, prosa última (PL. 63: 859). Boecio establece aquí la diferencia entre perpetuidad (la perpetuidad del mundo, por ejemplo, tal como es postulada por

18.

Además, la verdad de la significación es rectitud de la significación. Pero, desde la eternidad fue recto que algo fuese significado; luego, desde la eternidad hubo verdad de la significación.

19.

Además, fue verdadero desde la eternidad que el Padre ha engendrado al Hijo y que el Espíritu Santo ha procedido de ambos. Pero, éstas son varias cosas; luego, hubo desde la eternidad varias verdades.

20.

Pero, debe decirse que por una sola verdad es que éstas son verdaderas; por tanto, no se sigue que desde la eternidad haya varias verdades. *Pero, contra esto*: una cosa es «El Padre es Padre y engendra al Hijo» y otra, «El Hijo es Hijo y espira al Espíritu Santo»¹². Pero, por el hecho de que el Padre es Padre, es verdadero esto: «El Padre genera al Hijo» o «El Padre es

Aristóteles) y la eternidad, según la famosa definición dada aquí mismo: *aeternitas, igitur, est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (“La eternidad, por tanto, es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida sin término”).

¹²El verbo *generare*, “engendrar”, en la terminología trinitaria, designa el acto de Dios Padre *engendrando* al Hijo. En sentido lógico y pasivo, *generari* significa “ser producido” o “ser generado” como opuesto a *corrumpi*: “corromperse” o “ser suprimido”. A su vez, el verbo *spirare*, “espirar” (en sentido teológico) designa la originación del Espíritu Santo.

Padre». No obstante, por el hecho de que el Hijo es Hijo, es verdadero esto otro: «El Hijo es engendrado por el Padre». Luego, tales proposiciones no son verdaderas por una sola verdad.

21.

Además, aun cuando «hombre» y «capaz de reír» se convierten, sin embargo, la verdad no es la misma para cada una de estas proposiciones: «el hombre es hombre» y «el hombre es capaz de reír»; y esto porque la propiedad que predica este nombre «hombre» no es la misma que predica el nombre «capaz de reír»¹³. Igualmente, el nombre «Padre» no implica la misma propiedad que el nombre «Hijo». Luego, las susodichas proposiciones no poseen la misma verdad.

22.

Pero debe decirse que estas proposiciones no fueron desde la eternidad. *Contra esto*: puede haber enunciación cada vez que hay un entendimiento que puede enunciar¹⁴. Pero, desde

¹³La “propiedad” (*proprietas*) revela su procedencia de dos aspectos lógicos. Uno (a) las *propiedades* cuyo conjunto no pertenecen sino a un individuo; en griego ἰδιότητες (pl.); o (b) la *naturaleza* o *cualidad* que pertenece *en propiedad* a algo. Corresponde al griego οἰκειότης: que designa el *sentido propio* de una palabra o una frase. Se llama, a su vez, *proprium* a una cualidad esencial, a un atributo; si bien su sentido lógico más específico es el de “propio” como uno de los cinco predicables, y se dice de aquello que distingue a una especie o a un individuo (cf. Blaise I, 676-7).

¹⁴Las *enuntiationes* consisten de juicios que pueden expresar proposiciones afirmativas, negativas o condicionales.

la eternidad hubo un entendimiento divino que entiende que el Padre es Padre y que el Hijo es Hijo, enunciándolo o diciéndolo así, ya que es lo mismo en el sumo Espíritu decir y entender, según Anselmo¹⁵. Luego, las proposiciones citadas fueron desde la eternidad.

Pero, por el contrario:

1. Nada de lo creado es eterno. Y toda verdad, salvo la primera, es creada; luego, sólo la verdad primera es eterna.
2. Además, el ente y lo verdadero se convierten. Pero, un solo ente es eterno; luego, una sola verdad es eterna.

R E S P O N D O :

Debe decirse, como ya se dijo en el artículo 3 de esta cuestión, que la verdad comporta adecuación y conmensuración¹⁶, así, según esto, algo se denomina verdadero del mismo modo como también se le denomina conmensurado.

Pero, un cuerpo se mide con medida intrínseca –tal como la línea, la superficie o la profundidad– y con medida extrínseca– tal, como se mide lo localizado por el lugar, el movimiento por el tiempo y el paño por la vara.

¹⁵San Anselmo, *Monol.*; ver capítulos xxix al xxxii.

¹⁶El término *commensuratio* señala un aspecto que no está explícito en *adaequatio*, a saber, la idea de simetría y de igualdad de medida.

Por lo que también algo puede denominarse verdadero de dos modos. *De uno*: por una verdad inherente. *De otro modo*: por una verdad extrínseca¹⁷; y así todas las cosas se llaman «verdaderas» por la verdad primera. Y puesto que la verdad que está en el entendimiento es medida por las cosas mismas, de esto se sigue que no sólo la verdad de la cosa recibe su denominación de la verdad primera, sino también la recibe la verdad del entendimiento, o de la enunciación que significa lo entendido.

Sin embargo, no se requiere que en esta adecuación o conmensuración del entendimiento y de la cosa estén en acto los dos extremos. Pues, nuestro entendimiento puede adecuarse ahora a aquellas cosas que serán en el futuro, pero que ahora no son. De otro modo no sería verdadero esto: «Nacerá el Anti Cristo»; así, se le llama verdadero por la verdad que está sólo en el entendimiento, aun cuando la cosa misma no sea. Del mismo modo pudo el entendimiento divino adecuarse desde la eternidad a aquellas cosas que no fueron desde la eternidad sino que han sido hechas en el tiempo; y así aquellas cosas que son en el tiempo pueden, por la verdad eterna, llamarse «verdaderas» desde la eternidad.

¹⁷En la página siguiente de esta respuesta, se menciona la verdad como una *mensura extrinseca*; de ella se dice que “non inerisce al corpo di cui è misura, ma esiste indipendentemente da esso” (Maurizio Mamiani, *S. Tomasso La Verità*, pág. 105, n. 222). De la medida intrínseca se dice que “inerisce al corpo di cui è misura” (*ibid.*, pág. 104, n. 221).

Si tomamos la verdad en el sentido de la verdad inherente a las verdades creadas y que encontramos en las cosas y en el entendimiento creado, en tal caso, no es eterna ni la verdad de las cosas ni la verdad de los enunciables, puesto que aquellas mismas cosas y el entendimiento en que se encuentran tales verdades no son desde la eternidad.

Si, en cambio, de las verdades creadas, tomamos aquella verdad por la que todas las cosas se llaman verdaderas y la tomamos como una medida extrínseca, como corresponde a la verdad primera, entonces, es eterna la verdad de todas las cosas, y de todos los enunciables y de todos los entendimientos. Y es la eternidad de este modo de la verdad lo que investiga Agustín en *Los Soliloquios*¹⁸ y Anselmo en el *Monologio*¹⁹. Por eso es que dice Anselmo en el *Libro de la Verdad*²⁰: «Puedes entender de qué modo he probado en mi *Monologio*, mediante la verdad de la oración, que la suprema verdad no tiene ni principio ni fin». Pero, esta verdad primera, respecto de todas las cosas, no puede ser sino una.

En nuestro entendimiento no se diversifica la verdad sino de dos modos. *De uno*: a causa de la diversidad de las cosas conocidas, de las que tiene diversas concepciones y las que siguen verdades diversas en el alma. *De otro modo*: a causa de un diverso modo de entender. En efecto, es una sola cosa el caminar de Sócrates: sin

¹⁸San Agustín, *Solil.* II, 2-3.

¹⁹San Anselmo, *Monol.* cap. XVIII.

²⁰San Anselmo, *De Verit.* cap. X.

embargo, el alma que componiendo y dividiendo entiende simultáneamente la temporalidad de la acción, entiende de diverso modo el caminar de Sócrates ya como presente, pretérito o futuro y según esto, forma concepciones diversas, en las cuales se encuentran diversas verdades²¹.

Pero, en el conocimiento divino no cabe encontrar ninguno de estos modos de diversidad, ya que no dirigiendo su conocimiento a las cosas singulares, como dice Dionisio en su libro *De los Nombres divinos*²², no tiene Dios diversos conocimientos acerca de las diversas cosas, sino que por un solo conocimiento, es decir, por su esencia, las conoce todas. Igualmente, no se limita su conocimiento a tiempo alguno, puesto que, medido por la eternidad que hace abstracción de todo tiempo, contiene en sí todos los tiempos.

Por lo que resulta que no hay muchas verdades desde la eternidad sino una sola.

²¹La verdad del entendimiento humano implica decir que las cosas son, si son y cuándo son.

²²Dionisio Pseudo Areopagita, *De Div. Nomin.* cap. VII 2. Dionisio se refiere específicamente al «entendimiento divino» (ὁ θεῖος νοῦς). Es justamente este entendimiento el que «comprende todas las cosas con un saber trascendente, habiendo anticipado en sí mismo el conocimiento de todo conforme a la causa de todo» (*loc. cit.*). El divino entendimiento, para Dionisio, es de un cierto modo asimilado a la divina esencia, como lo afirma aquí Santo Tomás. «Pues el divino entendimiento conoce, no comprendiendo los entes desde los entes, sino desde sí mismo y en sí mismo» (Dionisio, *loc. cit.*).

uego, hay que decir,

Con respecto a lo primero:

Al como Anselmo lo expresa en el libro *De la Verdad*, no es que falte un principio a la oración cuando él mismo dijo que no se encierra la verdad de la oración en ningún principio o fin, sino que no puede entenderse cuándo se daría aquella oración, faltándole la verdad. Y la oración de que se trataba era aquella por la que se expresaba con verdad que algo sería en el futuro. De aquí se desprende que no quiso probar que la verdad inherente a la cosa creada o la oración fuesen sin principio ni fin, sino la verdad primera, por la que se llama «verdadera» la enunciación, como por medida extrínseca.

A lo segundo:

Fuera del alma encontramos ya sea la cosa misma, ya las privaciones y negaciones de la cosa; unas y otras no se comportan del mismo modo respecto de la verdad, puesto que no se comportan del mismo modo respecto del entendimiento.

Pues, la cosa misma, por la especie que tiene, se adecúa al entendimiento divino, así como la cosa artificial, al arte; y por la virtud de esa misma especie, está ordenada por naturaleza a adecuar a sí nuestro entendimiento, en cuanto produce un conocimiento de sí por la similitud que de ella recibe el alma.

Pero, el no ente considerado fuera del alma, no tiene algo por dónde pueda adecuarse al entendimiento divino y tampoco de dónde produzca en nuestro entendimiento algún conocimiento de sí. Por eso, el hecho de que se adecúe a algún entendimiento no proviene del no ente mismo, sino del entendimiento mismo que capta en sí la razón de no ente. Empero, la cosa que es algo positivo fuera del alma, posee en sí algo

por lo que puede ser dicha verdadera. Pero esto no sucede con el no ser de la cosa, y cualquier cosa se le atribuya se debe al entendimiento. Así cuando se dice: «Es verdad que la verdad no es», siendo acerca del no ente la verdad que aquí se expresa, no tiene nada que no sea en el entendimiento. Por lo que a la destrucción de la verdad que está en la cosa no se sigue sino el ser de la verdad que está en el entendimiento.

Y así queda manifiesto que de esto sólo puede concluirse que es la verdad que está en el entendimiento la que es eterna; y además es necesario que esté en un entendimiento eterno. Y esta es la verdad eterna. Por lo tanto, se demuestra por lo dicho que sólo la verdad primera es eterna.

De lo cual resulta evidente la solución *A lo tercero* y *A lo cuarto*.

A lo quinto:

Absolutamente hablando, no puede entenderse que la verdad no sea; sin embargo, puede entenderse que no haya ninguna verdad creada, así como también puede entenderse que no haya ninguna criatura. Pues, el entendimiento puede entender que él mismo no es y que no entiende aun cuando no entienda sin ser o entender; pues, ya que el entendimiento no siempre se refleja sobre sí mismo, no es preciso que todo lo que tiene al entender, lo entienda al entender. Por tanto, no hay inconveniente en que la verdad creada, sin la cual no se puede entender, se entienda que no es²³.

²³Es difícil dar aquí, como en otros pasajes, el sentido preciso que tiene «entender». Aproximadamente podría traducirse como «percibir intelectualmente». Pero, con independencia de la mayor

A lo sexto y a lo séptimo:

Aquello que es futuro, en cuanto futuro, no es, e igualmente el pasado en cuanto pasado. Por lo tanto, hay una misma razón respecto de la verdad de pasado y de futuro y respecto de la verdad del no ente; y de tal razón no se puede concluir la eternidad de alguna verdad, salvo de la primera, como ya se dijo.

A lo octavo:

Las palabras de Agustín hay que entenderlas en este sentido: que aquellas cosas son eternas en cuanto están en la mente divina; o bien, tomando »eterno« por »perpetuo«²⁴.

A lo noveno:

Aun cuando la enunciación verdadera se hace acerca del ente y del no ente, sin embargo, éstos no se relacionan del mismo modo respecto de la verdad, como queda manifiesto con lo

o menor proximidad del término, lo que aquí se dice tiene una directa relación con el argumento cartesiano, emitido cuatro siglos más tarde. No es contradictorio –dice Santo Tomás– negar la posibilidad del pensamiento, incluso si para negarla, *de hecho* –y sólo *de hecho*– estoy pensando (»Pues no es preciso que todo lo que tiene al entender, lo entienda al entender«). La evidencia cartesiana es una evidencia que dura tanto como el *acto contingente* que la sostiene. Y »no hay inconveniente –segurí Santo Tomás para reforzar su pensamiento– que la verdad creada, sin la cual no se puede pensar, se piense que no es«.

²⁴Para la diferencia entre perpetuo y eterno, ver nota 11 de este artículo.

dicho; de lo que se sigue también la solución respecto de las objeciones.

A lo décimo:

Desde la eternidad supo Dios muchos enunciables, pero, supo esa pluralidad con un solo conocimiento. Por lo tanto, desde la eternidad no hubo sino una verdad, por lo que fue verdadero el conocimiento divino respecto de muchas cosas que iban a ser en el tiempo.

A lo undécimo:

Así como queda manifiesto en lo dicho en el cuerpo del artículo, el entendimiento –y principalmente el divino, para el cual es lo mismo pasado y futuro– no sólo se adecúa a aquellas cosas que están en acto, sino también a aquellas que no lo están. Por lo tanto, aun cuando las cosas no hayan estado desde la eternidad en sus propias naturalezas, sin embargo, el entendimiento divino les fue adecuado en la naturaleza propia que habrían de tener en el tiempo; y así tuvo un conocimiento verdadero desde la eternidad acerca de las cosas e incluso en la propia naturaleza de ellas, aun cuando las verdades de las cosas no hubiesen sido desde la eternidad.

A lo duodécimo:

Aun cuando la noción de la verdad se cumple en el entendimiento, no así la noción de la cosa. Por tanto, aún concediendo en forma absoluta que la verdad de todas las cosas fue desde la eternidad por cuanto fue en el entendimiento divino, no se puede conceder, sin embargo, absolutamente hablando, que desde la eternidad hubiese habido cosas verdaderas por el hecho de que fueron en el entendimiento divino.

A lo decimotercero:

Aquello se entiende respecto de la justicia divina o, si se entiende de la justicia humana, entonces se dice que es perpetua, así como también las cosas naturales se dicen «perpetuas» en el sentido en que decimos que el fuego, si no es impedido, se mueve siempre hacia arriba a causa de su inclinación natural. Y puesto que la virtud, como dice Cicerón²⁵, es un hábito conforme a la naturaleza de la razón, por eso, aun cuando a veces esté impedido, posee según su naturaleza una inclinación indefectible a su acto. Por eso se dice también en el *Digesto* que la «justicia es una constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho»²⁶. Y sin embargo, la verdad de la que ahora hablamos tampoco es parte de la justicia. Lo es, en cambio, la verdad de las confesiones que han de hacerse en el juicio.

A lo decimocuarto:

Esto que se dice: «El universal es perpetuo e incorruptible» lo explica Avicena de dos modos.

De uno: cuando se dice que es perpetuo e incorruptible en razón de las cosas particulares que, según los sostenedores de la eternidad del mundo, nunca tuvieron comienzo ni jamás tendrán fin²⁷. Así, pues, según el Filósofo, la generación se ordena a salvaguardar en la especie lo que no puede ser

salvaguardado en el individuo: la perpetuidad de su ser²⁸. *De otro modo:* cuando se dice que es perpetuo ya que no se corrompe por sí mismo, sino accidentalmente al corromperse el individuo.

A lo decimoquinto:

De dos modos, algo se atribuye a algo *per se*. *De uno:* positivamente, tal como se atribuye el elevarse al fuego; y es por esta atribución que se denomina más propiamente a algo que por aquello que es accidental; así decimos que el fuego se eleva y que es de las cosas que se elevan, con más propiedad que si dijésemos que es de las cosas que caen aun cuando, como en el caso del fierro incandescente, caiga algunas veces y accidentalmente.

A veces se atribuye *per se* en razón de una supresión²⁹, o sea cuando se niega de una cosa todo aquello que la disposición contraria está ordenada a producir. Por eso, si se presenta accidentalmente alguna de esas cosas, aquella disposición contraria se enunciará absolutamente: así como la unidad atribuida *per se* a la materia prima, no lo es porque se afirme alguna forma de unidad, sino por mera negación de las formas diversificantes. Por eso, cuando advienen las formas que diversifican la materia, decimos con más propiedad que hay muchas materias y no una.

²⁵Cicerón, *De Partitione Oratoriae*, II, 53, 159.

²⁶*Digesto*, forma parte del *Corpus Iuris Civilis* que Justiniano mandó a recopilar, (lib. I, tít. I, leg. 10).

²⁷Avicena, *Metafísica*, VI 2; *Sufficientia* II, 1.

²⁸Aristóteles, *Phys.* II, 8 198 b 29-35; *De Generatione animalium* II, 1, 731 b 32. Ver, Sto. Tomás, II *Phys.*, text. 76.

²⁹Esta “supresión” o “remoción” (*remotio*), tiene un sentido análogo a *privatio* y *negatio*.

Y así ocurre en este caso, pues no se dice que el universal es incorruptible como si tuviese alguna forma de incorrupción, sino porque no le convienen esencialmente las disposiciones materiales que son causa de la corrupción en los individuos. Por eso, del universal existente en las cosas se dice absolutamente que se corrompe en esto o aquello.

A lo decimosexto:

Todos los otros géneros³⁰, en cuanto tales, ponen algo en la naturaleza de las cosas (la cantidad, por ejemplo, por el hecho mismo de ser cantidad dice algo). Sólo la relación, en cuanto tal, no pone nada en la naturaleza, puesto que no predica algo, sino en referencia a algo³¹. Por eso, se encuentran ciertas relaciones que no ponen nada en la naturaleza de las cosas, sino sólo

³⁰Los “géneros” son aquí el equivalente a “categorías”; de ahí que se hable de cantidad y relación. Estos géneros son “supremos”, ya que expresan los modos más generales de ser.

³¹La *relatio* como categoría lógica equivale al πρὸς τι aristotélico, y, en cuanto tal, no pone realidad alguna en la naturaleza de algo, a no ser una cierta referencia. De este tipo son “doble”, “medio”, “más grande que”, como se dice en *Categorías* (5b 36 ss). Existen varios tipos de relaciones entre las que se dan éstas que son propiamente conceptuales, aunque se presentan también en forma propia relaciones de tipo real. Aquí Sto. Tomás se refiere específicamente a las relaciones que *ponen* algo sólo *in ratione*, y no *in rerum natura*. La noción propia de relación consiste en que es *ad alterum*, y su ser propio depende no sólo del ser de la substancia, sino también del ser de algo exterior (ver *C. Gent.* iv, c. 14). El punto de la respuesta está en que, en la relación entre Dios y el

en la razón. Lo que sucede de cuatro modos, como puede desprenderse de lo que dicen Aristóteles³² y Avicena³³.

Primer modo, cuando algo se refiere a sí mismo, como cuando llamamos idéntico a lo idéntico; si esta relación pusiera algo en la realidad como añadido a aquello que se dice idéntico, habría que proceder hasta el infinito en las cosas, pues la misma relación por la cual algo se dice idéntico, sería idéntica a sí por otra relación, y así al infinito.

Segundo modo, cuando la misma relación se refiere a otra cosa. Pues no puede decirse que la paternidad se refiere a su sujeto por otra relación intermedia, porque en tal caso, también aquella relación intermedia requeriría de otra relación intermedia, y así hasta el infinito. Por esto, aquella relación que se expresa en la comparación de la paternidad a

mundo, como vista “desde la eternidad”, no hubo necesariamente algo “fuera de Dios” (se entiende, el mundo) a lo que pudiera aplicarse la verdad. Se decía en la objeción decimosexta que, dada la relación de posteridad que hubo siempre entre el mundo y Dios, “desde la eternidad” existieron Dios y el mundo en cuanto que términos relativos, por lo que “desde la eternidad” es aplicable la verdad con respecto al mundo. Pero se trata aquí de una relación de prioridad, como dice Tomás, que no pone nada en la naturaleza de la cosa “sino sólo en el entendimiento”; y ello significa que hay sólo una verdad eterna, la del entendimiento divino, que es la verdad primera.

³²Aristóteles, *Metaphys.* v, 15, 1021 a 28 ss; *Categorías* viii. (6 a 35-38).

³³Avicena, *Metafísica*, iii, 10.

su sujeto, no es algo en la naturaleza de las cosas sino sólo en la razón.

Tercer modo, cuando uno de los relativos depende del otro, pero no a la inversa. Así la ciencia depende de lo cognoscible, pero no a la inversa. Por lo que la relación de la ciencia a lo cognoscible es algo en la naturaleza de las cosas, pero no la relación de lo cognoscible a la ciencia, que es sólo de razón.

Cuarto modo, cuando se compara el ente con el no ente, como cuando decimos que somos anteriores a aquellos que han de venir después de nosotros; de lo contrario, se seguiría que puede haber infinitas relaciones en la misma cosa, si la generación se prolongase hasta el infinito en el futuro.

De estos dos últimos modos se manifiesta que aquella relación de prioridad no pone nada en la naturaleza de las cosas, sino sólo en el entendimiento, ya sea porque Dios no depende de las criaturas, ya sea porque tal prioridad expresa una relación del ente respecto del no ente. Por eso, no se sigue de aquí que haya otra verdad eterna a no ser en el entendimiento divino, único eterno; y ésta es la verdad primera.

A lo decimoséptimo:

Aun cuando Dios sea por naturaleza anterior a todas las criaturas, no se sigue que aquella relación sea una relación de naturaleza. Se entiende, empero, por la consideración de la naturaleza de aquello que se dice anterior y de aquello que se dice posterior. Así, también lo cognoscible se llama anterior por naturaleza respecto de la ciencia, aun cuando la relación de lo cognoscible a la ciencia no se dé en la naturaleza de las cosas.

A lo decimoctavo:

Cuando se dice: »es recto que algo sea significado, aun cuando no exista la significación«, esto es verdadero según la disposición existente de las cosas en el entendimiento divino; así como, no existiendo una caja es recto, sin embargo, que la caja posea una tapa, según la disposición del arte en el artesano. Luego tampoco se puede desprender de esto que haya otra verdad eterna, salvo la primera.

A lo decimonoveno:

La noción de verdadero se funda en la de ente. Sin embargo, aun cuando en las cosas divinas se afirmen varias personas o propiedades, no se afirma allí sino un solo ser, pues el ser no se dice de las cosas divinas sino esencialmente. Y de todos estos enunciables: »el Padre es o engendra«, «el Hijo es o es engendrado» en cuanto se refieren a la cosa³⁴, es una sola verdad, que es la verdad primera y eterna.

A lo vigésimo:

Aun cuando por cosas distintas el Padre sea Padre y El Hijo sea Hijo, puesto que uno lo es por la paternidad y el otro por la filiación, sin embargo, es lo mismo aquello por lo que el Padre es y por lo que el Hijo es, ya que tanto el uno como el otro son por la esencia divina que es una sola. Ahora bien, la noción de verdad no se funda sobre la noción de paternidad o de filiación en cuanto tales, sino sobre la razón de entidad³⁵.

³⁴Entiéndase: »a una misma esencia«.

³⁵Si bien existe una relación real –que es a su vez mutua– de la paternidad que responde a la filiación, lo que hace que el Padre sea

Por lo demás, la paternidad y la filiación son una en esencia y así una sola es la verdad de una y otra.

A lo vigesimoprimerro:

La propiedad que predica este término »hombre« no es la misma por esencia de la que predica el término »capaz de reír« ni tampoco tienen un mismo ser como ocurre con la paternidad y la filiación. Por eso, no hay similitud.

A lo vigesimosegundo:

El entendimiento divino no conoce las cosas diversas e incluso aquellas que tienen en ellas mismas diversas verdades, sino por un solo conocimiento. Por lo que, con mayor razón conoce con un solo conocimiento todo aquello que se refiere a las Personas. Por lo que, de todos estas cosas no hay más que una sola verdad.

y el Hijo sea no es la relación sino la esencia divina, que es una sola. Ahora bien, en lo que respecta a la noción de verdad en Dios, ésta se funda no en la relación que se establece entre el Padre y el Hijo, sino, de un modo semejante, en la entidad que hace de Dios una unidad absoluta; y así, hay también una sola verdad en lo divino en lo que respecta a su esencia.

ARTÍCULO SEXTO*

SE AVERIGUA SI LA VERDAD CREADA ES INMUTABLE

Y parece que es inmutable.

1.

En efecto, dice Anselmo en el libro *Acerca de la Verdad: Veo que por esta razón se prueba que la verdad permanece inmutable*¹. Ahora bien, tal razón se refería a la verdad de la significación, como se desprende de lo ya expuesto. Luego, es inmutable la verdad de los enunciables; y por la misma razón, la verdad de la cosa².

*Lugares paralelos: *Summa Theol.* I, q. 16, a. 8; *Sentent.*, Dist. 19, q. 5, a. 3; *Quodl.*, x, a. 4.

¹San Anselmo ha afirmado que la verdad no es otra cosa que *rectitudo*, y que si hay muchas verdades según que hay muchas realidades o cosas, habrá también muchas *rectitudines*. La “rectitud de significación” (*rectitudo significationis*) es dada por San Anselmo como un ejemplo para explicar cómo es que “en cuanto las cosas mismas tienen su propio ser, poseen sus propias rectitudes; y así como las cosas mismas en las que <estas rectitudes> están, varían, así también es preciso que haya variadas rectitudes”. Dice que la *rectitudo significationis* reside en la significación, y así “la rectitud posee su ser propio por causa de la significación y según que ésta cambia” (*De Verit.* c. XIII). Con *significatio* se puede señalar tanto la cosa *designada* como la *acción de designar*.

²San Anselmo, *De Verit.* cap. XIII.

2.

Además, si cambia la verdad de la enunciación, máximamente cambiará con referencia al cambio de la cosa. Sin embargo, aún cambiando la cosa, permanece la verdad de la proposición. Luego, la verdad de la enunciación es inmutable. *Prueba de la Menor*: la verdad según Anselmo, es cierta rectitud en cuanto cumple aquello que ha recibido en la mente divina³. Pero esta proposición: »Sócrates está sentado« recibió en la mente divina que significase el sentarse de Sócrates, lo cual significa incluso cuando Sócrates no está sentado. Luego, incluso no estando Sócrates sentado, permanece la verdad en esa proposición. Y así, incluso cuando cambia la cosa, no cambia la verdad de la proposición antedicha.

3.

Además, supuesto que cambie la verdad, esto no puede ser sino cuando cambian aquellas cosas en las que está la verdad, así como se dice que tampoco cambian algunas formas sino cuando cambian sus sujetos. Pero la verdad no cambia con referencia a la mutación de las cosas verdaderas, puesto que, destruidas las cosas verdaderas, permanece aún la verdad, como lo prueban Agustín⁴ y Anselmo⁵. Luego, la verdad es del todo inmutable.

³San Anselmo, *De Verit.* cap. vii.

⁴San Agustín, *Solil.* cap. xv »—Porque cuando muere un hombre casto, ¿piensan que también muere la castidad?— De ningún modo. Por tanto, cuando perece algo que es verdadero, no perece la verdad«. El argumento de San Agustín se basa en la distinción entre »verdad« y »verdadero«.

⁵San Anselmo, *De Verit.* cap. xiii.

4.

Además, la verdad de la cosa es causa de la verdad de la proposición; en efecto, una oración se dice »verdadera« o »falsa« por el hecho de que una cosa es o no es. Pero, la verdad de la cosa es inmutable; luego, también la verdad de la proposición. *Prueba de la Menor*: Anselmo, en el libro *De la Verdad*⁶, demuestra que la verdad de la enunciación permanece inmutable según que cumple lo que recibió de la mente divina⁷. Pero cualquier cosa cumple singularmente lo que recibió para tener de la mente divina. Luego, la verdad de cualquier cosa es inmutable.

5.

Además, nunca cambia lo que permanece cuando se han producido todos los cambios; en efecto, en la alteración de los colores no decimos que cambia la superficie, ya que ésta permanece cuando se produce cualquier cambio de color. Pero, producido cualquier cambio, permanece la verdad de la cosa, ya que el ente y lo verdadero se convierten. Luego, la verdad es inmutable.

6.

Además, allí donde la causa es la misma, también es uno mismo el efecto. Pero, una misma es la causa de la verdad de estas tres proposiciones: »Sócrates está sentado«, »Sócrates se sentará«, »Sócrates se sentó«, es decir, el sentarse de Sócrates. Luego, una misma es la verdad. Pero, si una de estas

⁶San Anselmo, *De Verit.* cap. xiii.

⁷*Secundum quod implet illud quod accepit in mente divina.*

tres proposiciones es verdadera, es preciso igualmente que siempre sean verdaderas las otras dos. En efecto, si alguna vez es verdadera: »Sócrates está sentado« siempre fue verdadero y será verdadero »Sócrates se sentó«, o »Sócrates se sentará«. Luego la verdad única de las tres proposiciones siempre se relaciona de un solo modo y así es inmutable; y, por la misma razón, cualquiera verdad⁸.

Pero, por el contrario:

1.
Cambiadas las causas cambian los efectos. Pero, las cosas que son causa de la verdad de la proposición, cambian. Luego, también cambia la verdad de las proposiciones.

R E S P O N D O :

Debe decirse que de dos modos se dice que algo cambia: de uno, porque es el sujeto del cambio; y así decimos que el cuerpo es mutable y, que ninguna forma es mutable; y así se dice que la forma consiste en una esencia invariable.

⁸En el texto paralelo, *Summa Theol.* 1, q. 16, a. 8, 4 a, se objetaba de la siguiente manera: "Allí donde la causa es la misma, uno mismo es también el efecto. Pero una misma cosa es causa de la verdad de estas proposiciones: 'Sócrates se sienta, se sentará, se sentó'. Luego, la verdad de ellas es la misma. Pero es preciso que una de éstas sea verdadera. Luego, permanece inmutable la verdad de la proposiciones, y, por la misma razón, la de cualquier otra proposición".

Por lo que, si se declara la verdad al modo de una forma, la cuestión presente no se justifica en caso que la verdad sea inmutable de este modo⁹. De otro modo: se dice que una cosa cambia porque el cambio se hace en conformidad con ella misma, como decimos que la blancura cambia porque el cuerpo se altera en conformidad con su blancura; y de este modo se averigua si acaso la verdad sea mudable.

Para evidencia de lo cual debemos saber que aquello según lo cual hay cambio, a veces se dice que cambia, otras veces no. En efecto, cuando algo es inherente a lo que cambia según ese algo, entonces se dice también que ese algo cambia, tal como la blancura o la cantidad dicese que cambia cuando una cosa cambia según esa misma blancura o esa misma cantidad, ya que son éstas, según el cambio, las que se suceden en el sujeto. Mas, cuando es extrínseco aquello según lo cual algo se dice que cambia, entonces, aquello no cambia con aquel cambio, sino que persevera inmóvil; así, no se dice que se mueva

⁹Hemos seguido a M. Mamiani, en especial para la traducción de: "praesens quaestio non est". Dice: "La presente questione, se cioè la verità sia inmutabile, non ha giustificazione qualora s'intenda la verità nel senso della forma". Y nuestro autor comenta (*op. cit.* pág. 126, n. 292): "La forma non può essere soggetto del mutamento perché indica una essenza, che, in quanto tale, è invariabile. Soggetto proprio del mutamento è, invece, la materia. Dunque, se il mutamento viene inteso rispetto al proprio soggetto, la verità, in quanto forma, è inmutabile e la questione sesta non avrebbe senso alcuno".

el lugar cuando algo se mueve según el lugar. Por eso también en el libro IV de la *Física*¹⁰ dicese que el lugar es el límite inmutable del continente, pues por el movimiento local no se dice que haya una sucesión de lugares en una sola cosa localizada, sino más bien la sucesión de cosas localizadas en un solo lugar¹¹.

Pero es doble el modo de cambio de las formas inherentes que se dicen cambiar con respecto al cambio del sujeto; pues de un modo se dice que cambian las formas genéricas y de otro, las específicas¹².

En efecto, la forma específica no permanece la misma después del cambio, ni según el ser ni según la noción; así, la blancura, producido el cambio, no permanece de ningún modo. Empero, la forma genérica, producido el cambio, permanece la misma según la noción, pero no según el ser; así, producido el cambio del blanco al negro, permanece igualmente el color según la noción común de color, aunque no la misma especie de color.

Ahora bien, se ha dicho antes que algo se denomina »verdadero« como por una medida extrínseca cuando se

¹⁰Aristóteles, *Phys.* IV, 4 212 a 20-21.

¹¹Sto. Tomás hace aquí una distinción entre el cambio de algo que es "inherente" (*inhaerens*) a lo que cambia, y el que es extrínseco (*extrinsecum*). En el primer caso hay un cambio en el sujeto, de algo que éste tenía, la blancura, por ejemplo. En el segundo, no hay cambios en el sujeto en cuanto tal, sino en elementos externos a él, como el lugar en que estaba.

¹²Se revisan ahora los cambios de formas inherentes al sujeto, en cuanto que éstas son formas genéricas o son formas específicas.

trata de la verdad primera, y como por una medida intrínseca cuando se trata de alguna verdad inherente. Es por eso que es indudable que las cosas creadas varían en la participación de la verdad primera; sin embargo, la misma verdad primera, según la que se dicen »verdaderas« las cosas, no varía en modo alguno. Y esto es lo que dice Agustín en su libro *Del Libre Albedrío*¹³. »Nuestra mente a veces ve más, a veces, menos acerca de la verdad misma; pero ésta, permaneciendo en sí, no crece ni disminuye«.

Si tomamos, en cambio, la verdad inherente a las cosas, entonces se dice que la verdad cambia en la medida en que algunas cosas cambian según la verdad. Por esto es que, como se ha dicho anteriormente¹⁴, la verdad se encuentra de dos modos en las criaturas: en las cosas mismas y en el entendimiento. En efecto: la verdad de una acción está incluida en la verdad de la cosa, así como la verdad de la enunciación en la verdad del entendimiento a la que significa. Por lo demás, la cosa se dice »verdadera« en comparación con el entendimiento divino y el humano¹⁵.

Por lo tanto, si se toma la verdad de la cosa en orden al entendimiento divino, entonces, la verdad de la cosa mutable se cambia en otra verdad, no en falsedad. Pues,

¹³San Agustín, *De Lib. Arb.* II, 12. San Agustín había justamente dicho: "si en cambio esta verdad fuese igual que nuestras mentes, ella sería también mudable" (*ibid.*).

¹⁴Art. 2c.

¹⁵*Per comparisonem*, es decir, "relativamente".

la verdad es una forma máximamente universal¹⁶, como que lo verdadero y el ente se convierten. Por lo que, así como producido cualquier cambio, la cosa permanece ente, aunque según otra forma por la que tiene el ser; así siempre permanece verdadera, aunque según otra verdad, porque cualquier forma o incluso privación que adquiere mediante el cambio, la cosa se conformará según ella al entendimiento divino que la conoce tal como es según cualquier disposición.

Mas, si la verdad de la cosa se considera, en orden al entendimiento humano, o a la inversa, entonces se produce a veces un cambio de verdad a falsedad; mas otras veces, de una verdad a otra.

En efecto: si a cosas iguales se quitan cosas iguales, permanecerán éstas iguales aun cuando no en la misma cantidad. Es preciso, por tanto que, siendo la verdad una adecuación de la cosa y del entendimiento, cuando éstos cambian en forma similar, evidentemente la verdad permanece, aunque distinta; como ocurre cuando, estando sentado Sócrates, se entiende que Sócrates está sentado, y luego, no estando sentado se entiende que no está sentado.

Pero, si se quita algo a una de las cosas iguales y nada a las otras, o bien si se quita de cada una cosas desiguales,

entonces es preciso que allí se produzca una desigualdad, la cual es respecto de la falsedad lo mismo que la igualdad respecto de la verdad. Por eso es que si, estando el entendimiento en la verdad, cambiará la cosa y no el entendimiento, o al revés; o bien, cambiarán uno y la otra, pero no en modo similar, allí se producirá falsedad y habrá así cambio de verdad a falsedad. Así, si se entiende el ser blanco de Sócrates, mientras Sócrates es blanco, entonces es verdadero lo entendido; pero si, permaneciendo blanco, se lo entiende negro, o al revés, al volverse negro, aún se lo entiende blanco, o al volverse pálido, se entiende que está rojo, entonces, habrá falsedad en el entendimiento.

Y así se hace claro de qué modo cambia la verdad y de qué modo no cambia.

Luego debe decirse,

Con respecto a lo primero:

Que Anselmo habla acerca de aquella verdad según la que todas las cosas se dicen verdaderas como por una medida extrínseca.

A lo segundo:

Puesto que el entendimiento se revierte sobre sí mismo y se entiende a sí tanto como a las otras cosas, como se dice en el libro *Del Alma*¹⁷, aquellas cosas que atañen al entendimiento, según que se relacionan a la verdad, pueden considerarse de

¹⁷Aristóteles, *De Anim.* III, 4, 430 a 23.

¹⁶La expresión *maxime generalis* se pudo tal vez traducir por “máximamente genérica”; pero así como el ser no es género, tampoco lo es la verdad trascendental. De ahí que sea mejor decir: “máximamente universal” o “común”, pues es propio de todo lo que es, el ser verdadero.

los modos. *De uno*: según que son ciertas cosas¹⁸; y así de un mismo modo se dice verdad acerca de ellas como de las otras cosas, pues, así como una cosa se dice »verdadera« porque, conservando su naturaleza cumple lo que recibió en la mente divina, así se llamará »verdadera« una proposición cuando conserva la naturaleza que le ha sido dispensada en la mente divina y no puede, permaneciendo la misma enunciación, apartarse de tal naturaleza¹⁹.

De otro modo: según que se relaciona a las cosas entendidas, y así una proposición se dice »verdadera« cuando se adecúa a la cosa. Y, como ya se ha dicho, tal verdad cambia.

A lo tercero:

Destruídas las cosas verdaderas, la verdad que permanece es la verdad primera, la que no cambia aun cuando cambien las cosas.

A lo cuarto:

Permaneciendo la cosa, no puede producirse cambio en ella respecto de cuanto le es esencial, como le es esencial a la proposición el significar aquello para cuya significación fue

¹⁸M. Mamiani, *op. cit.* pág. 132: "Del primo modo, in quanto tali proposizioni sono cose".

¹⁹"Proposición" es la traducción de *enuntiatio*, que en un sentido más general es "juicio", en cuanto que operación mental (ver Blaise II, 342). En sentido lógico, una proposición es "expresión de un juicio entre dos términos, sujeto y predicado, que afirma o niega este de aquel, o incluye o excluye el primero respecto del segundo" (DRA).

constituída. De donde no se sigue que la verdad de la cosa no sea mutable en modo alguno, sino que permaneciendo la cosa inmutable, su verdad será inmutable en lo que se refiere a lo esencial. Mas, en las cosas en que ocurre un cambio por corrupción de los accidentes, puede ocurrir el cambio incluso permaneciendo la cosa; y así, en cuanto a lo accidental, puede producirse un cambio de la verdad de la cosa.

A lo quinto:

Producido cualquier cambio, permanece la verdad, pero no la misma como se evidencia de lo ya dicho.

A lo sexto:

La identidad de la verdad no sólo depende de la identidad de la cosa sino también de la identidad del entendimiento, tal como la identidad del efecto depende de la identidad del agente y del paciente. Ahora bien, aunque sea una misma cosa que se significa en aquellas tres afirmaciones²⁰, sin embargo, no hay la misma intelección de éstas, puesto que en la composición del entendimiento se agrega el tiempo; de lo que resulta que habrá diversas intelecciones según la variación del tiempo.

²⁰Una *propositio* es en un sentido general un sinónimo de *enuntiatio*, que hemos vertido comúnmente como "proposición"; pero en un sentido estricto, a pesar de la similitud con el castellano, las *propositiones* a que alude el texto son las de la objeción sexta, que son más específicamente "aserciones" o "afirmaciones".

ARTÍCULO SÉPTIMO*

SE AVERIGUA SI LA VERDAD EN LA DIVINIDAD¹ SE DICE
ESENCIAL O PERSONALMENTE

Y parece que se dice personalmente².

1.
En efecto, todo lo que en la divinidad implica relación de principios, dicese personalmente. Y así ocurre con la verdad, como lo evidencia Agustín en el libro *De la Verdadera Religión*³. Allí se dice que la verdad divina es la suprema semejanza del principio, sin desemejanza alguna; por lo que la falsedad surge de la desemejanza. Luego, la verdad se dice personalmente en la divinidad.

*Lugares paralelos: *Summa Theol.*, I, q. 16, a. 5 ad 2; q. 39, a. 8.

¹La expresión *in divinis*, que hemos preferido traducir como "Divinidad" (*divina-orum*: "las cosas divinas, Dios en sí mismo", etc.), corresponde aquí, más específicamente, a Dios en cuanto Trinidad.

²Se entiende aquí *personaliter* en relación con las personas divinas y, en cierta manera, se le contrapone a *substantialiter*.

³San Agustín, *De Ver. Relig.* cap. xxxvi. El texto de San Agustín está aquí un poco confusamente ligado, se supone por conveniencia de concisión. En efecto, la frase "unde falsitas oritur" debería al menos ir luego de un punto y coma (la edición Spiazzi trae sólo una coma). La frase en el texto de Agustín (quizá luego de

2.

Además, del mismo modo como nada es semejante a sí, tampoco es igual a sí. Pero la similitud en la divinidad, según Hilario, importa distinción de las Personas por el hecho de que nada es semejante a sí⁴. Luego, por la misma razón, también la igualdad. Pero, la verdad es cierto tipo de igualdad. Luego, importa distinción personal en la divinidad.

3.

Además, se dice personalmente todo lo que en la divinidad importa emanación. Y la verdad importa cierta emanación, puesto que expresa la concepción del entendimiento⁵, lo mismo que el verbo. Luego, así como el verbo se dice personalmente⁶, así también la verdad.

un punto aparte), se inicia así: "Por lo que la falsedad no surge de las cosas mismas que nos engañan... sino que los pecados *engañan* a las almas, cuando buscan lo verdadero, habiendo abandonado y descuidado la verdad". En este capítulo xxxvi, San Agustín relaciona la verdad con el Verbo de Dios, que a su vez se identifica con la Unidad suprema, "origen de todo lo que es uno". La verdad, entonces, pareciera que se dice "personalmente" del Hijo.

⁴San Hilario, *De Trin.* III.

⁵La "concepción" o "comprensión" (*conceptio*) señala el acto intelectual de representación inteligible de algo, de un modo análogo a *conceptus*.

⁶Es decir, el verbo o palabra se dice *personaliter* del Hijo.

Pero, por el contrario:

1.

Una es la verdad de las tres personas, como dice Agustín en el libro VIII *de la Trinidad*⁷. Luego, es esencial y no personal.

R E S P O N D O :

Debe decirse que »verdad en la divinidad« puede tomarse de dos modos: uno, propio y el otro casi metafórico.

Si se toma la verdad en sentido propio, entonces implicará la igualdad del entendimiento divino y la cosa⁸. Y

⁷San Agustín, *De Trin.* cap. VIII, 1.: “Ahora bien, no es más verdadero el Padre y el Hijo al mismo tiempo, que sólo el Padre, o sólo el Hijo”.

⁸Por “igualdad” (*aequalitas*) se puede entender la que corresponde a la de “identidad de noción” (ver Blaise II, 24); pero la “igualdad” del entendimiento divino y su esencia es más propiamente de naturaleza. La verdad de Dios supone esa “igualdad” de entendimiento y esencia divinas en la unidad de lo divino. De este modo, como se dice más adelante en la respuesta, en Dios “es lo mismo la verdad de la cosa y del entendimiento”.

Por otra parte, la “igualdad” entre el Padre y el Hijo (como lo dirá más adelante en la respuesta *a lo segundo*), supone la distinción de las Personas, de modo que “igualdad” señala aquí una distinción real; pero otras veces, como se afirma en la misma respuesta, “no se entiende distinción real, sino sólo distinción de razón”. Ahora bien, siendo la verdad una en la divinidad, no supone una distinción

puesto que el entendimiento divino, en primer término, entiende esa cosa que es su esencia por la que entiende todas las demás, así también la verdad en Dios implica principalmente la igualdad del entendimiento divino y de esa cosa que es su esencia y seguidamente del entendimiento divino respecto de las cosas creadas⁹.

Sin embargo, el entendimiento divino y su esencia, no siendo el uno principio de la otra sino en todo lo mismo, no se adecúan como la medida a lo medido; por esto es que la verdad resultante de tal igualdad no implica ninguna noción de principio, ora se tome de parte de la esencia, ora de parte del entendimiento, y ella es una y la misma, pues así como allí es el mismo el que entiende y la cosa entendida, así allí también –y sin ninguna connotación de principio– es lo mismo la verdad de la cosa y del entendimiento.

Pero, si se toma la verdad del entendimiento divino según que se adecúa a las cosas creadas, incluso así, será la misma verdad en tanto que por su misma esencia Dios se entiende a sí y a las demás cosas¹⁰. Sin embargo, se añadirá en la intelección de la verdad la noción de prin-

personal, ni implica tampoco una distinción real con lo divino en lo que a ella respecta.

⁹La igualdad del entendimiento divino respecto de las cosas creadas.

¹⁰“Sicut per idem intelligit Deus se et alia”; *sicut*: “(adv.) comme, en tant que (ἄτε)” (Blaise I, 758). El *per idem* se entiende aquí: “por lo mismo”, es decir, “por la misma esencia”.

cipio respecto de las cosas creadas, a las que el entendimiento divino se relaciona como medida y causa.

Pues bien, en la divinidad se dice esencialmente cualquier nombre que no implica razón de principio o proveniencia de un principio, o bien cuando implica una noción de principio respecto de las criaturas. Por esto, si se toma la verdad en la divinidad en sentido propio, entonces se dice esencialmente¹¹, aun cuando también se apropia¹² a la persona del Hijo, tal como el arte y las demás cosas que se refieren al entendimiento.

La verdad en la divinidad se toma en sentido metafórico o verosímil cuando se hace según aquella noción por la que se encuentra en las cosas creadas, en las cuales se dice la verdad en cuanto la cosa imita su principio, es decir, al entendimiento divino. Por eso es que, de modo similar, se dice verdad en la divinidad a la suprema imitación del principio, la cual conviene al Hijo; y según esta acepción de »verdad«, ésta se dice en sentido propio del Hijo, y se dice personalmente¹³. Y esto es lo que dice Agustín en el libro *De la Verdadera Religión*¹⁴.

¹¹*Essentialiter* significa: "After the manner or in the sense of essence, essentially, synonym of *substantialiter*, the opposite of *accidentaliter* and *participative*" (Lexicon, 379). En un sentido general, y como fue usado probablemente a partir del siglo iv d.C., *essentialiter* puede significar "according to being", como análogo a οὐσιωδῶς (Glossary, 129).

¹²Para el sentido de 'apropiar', Art. i, nota 15.

¹³*Personaliter*, es decir, en cuanto Persona divina.

¹⁴San Agustín, *De Ver. Relig.* cap. xxxvi.

Y así es evidente la respuesta a *lo primero*.

A lo segundo:

Debe decirse que la igualdad en la divinidad a veces implica una noción que designa distinción personal, así como cuando decimos que el Padre y el Hijo son iguales; y así con el nombre de igualdad se entiende una distinción real. Sin embargo, a veces con el nombre de la igualdad no se entiende la distinción real sino sólo la distinción de razón, como cuando decimos que son iguales la sabiduría y la bondad divinas. Por lo que no es preciso que implique una distinción personal, y tal es la distinción que implica el nombre de »verdad«, pues se trata de una distinción del entendimiento y la esencia.

A lo tercero:

Aun cuando la verdad sea concebida por el entendimiento, sin embargo, por el nombre de »verdad« no se expresa la noción de concepción, como ocurre con el nombre de »verbo«. Por lo tanto, el caso no es similar.

ARTÍCULO OCTAVO*

SE AVERIGUA SI TODA VERDAD PROVIENE DE LA VERDAD PRIMERA

Y parece que no.

1.

En efecto, “que éste fornicar” es verdadero y, sin embargo, no proviene de la verdad primera. Por tanto, no toda verdad proviene de la verdad primera.

2.

Pero se decía que la verdad del signo o de su concepto, según el cual este hecho se dice verdadero, deriva de Dios; no deriva sin embargo según que se refiere a la cosa¹. *Pero contra esto*: además de la verdad primera no sólo hay una verdad del signo o del concepto sino también una verdad de la cosa. Por tanto, si esto no es verdad de Dios según que se refiere a la cosa, esta verdad de la cosa no será de Dios; y así

*Lugares paralelos: *Summa Theol.*, I, q. 16, a. 5, ad 3; I *Sentent.*, Dist. 19, q. 5, a. 1 c. fin.; a. 2, ad 2; II, Dist. 28, q. 5, ad 1; Dist. 37, q. 1, a. 2, ad 1, 2; *X Metaph.*, I, 2, nn. 1956-1959.

¹Se supone que “este hecho” –*hoc*– es el que corresponde al enunciado “que éste fornicar”. Se dice en este caso que la verdad de su signo, es decir, del nombre, proviene de Dios; no así la verdad de la cosa, en cambio, en cuanto que hecho.

se tiene lo que se propone: que no todas las verdades derivan de Dios².

3.

Además, de “éste fornicar”, se sigue “que éste fornicar” es verdadero; de modo que se realice un paso descendente desde la verdad de la proposición a la verdad de la frase que expresa la verdad de la cosa. Luego, la verdad en cuestión consiste en que este acto se compone con este sujeto. Pero, la verdad de la frase no provendría de la composición de tal acto con un sujeto, si no se entendiese como la composición de un acto existente bajo una deformidad. Por tanto, la verdad de la cosa no se refiere a la esencia misma del acto en cuanto tal, sino a la deformidad. Mas, el acto considerado bajo tal deformidad en modo alguno proviene de Dios. Por tanto, no toda verdad de la cosa proviene de Dios³.

²La expresión “non omnis alia veritas” puede confundir si, tomada al pie de la letra, se la interpreta como: “no toda otra verdad” (así lo traducíamos en la edición anterior). O bien hay aquí un modismo que desconocemos, o tal vez haya que escindir *alia* del texto. En todo caso es claro que el sentido es, como interpreta M. Mamiani (*op. cit.*, pág. 141), “che, cioè, non tutte le verità derivano da Dio”.

³Éste sería el sentido del argumento: Que el fornicar sea verdadero, esto es, real, *deriva* del hecho que alguien fornicar. Y este acto no proviene de Dios, sino de un sujeto humano que cumple un acto deforme. Santo Tomás llama proposición (*propositio*) a «este individuo fornicar» (*Iste fornicatur*) y frase (*dictum*) a “que éste fornicar” (*Istum fornicari*). Por eso también dice aquí mismo que la verdad

4.

Además, dice Anselmo en el libro *De la Verdad* que la cosa se dice «verdadera», en cuanto es como debe ser⁴, y entre los modos en que puede decirse que debe ser una cosa, Anselmo pone un modo según el que una cosa debe ser porque ocurre con la permisión de Dios. Pero, la permisión de Dios también se extiende a la deformidad del acto. Por tanto, la verdad de la cosa alcanza aquella deformidad. Sin embargo, la deformidad en ningún modo proviene de Dios. Luego, no toda verdad proviene de Dios.

5.

Pero se decía que así como una deformidad, o cualquiera privación se dice «ente» no de un modo absoluto sino en cierto respecto⁵, así se dice que posee verdad no absolutamente sino también en cierto respecto; y una tal verdad relativa no proviene de Dios. Pero contra esto: «verdadero» añade a «ente» una referencia al entendimiento. Pero, la privación o la deformidad aun cuando no sean, absolutamente hablando, entes en ellas mismas, no obstante, el entendimiento las aprehende en modo absoluto. Por tanto, aun cuando no

consiste en que este acto —el de fornicar— se componga con algún sujeto (que algún sujeto lo realice).

⁴San Anselmo, *De Verit.*, cap. VIII.

⁵La expresión “en un cierto respecto” (*secundum quid*) es equivalente a *relativo, no absoluto*; de ahí que se contraponga aquí a *simpliciter*, es decir, *de un modo absoluto, hablando de un modo absoluto, o en sentido absoluto*.

posean entidad en sentido absoluto, sin embargo, poseen una verdad en sentido absoluto.

6.

Además, todo lo que es en cierto respecto se reduce a lo que es absolutamente; así esto: «El etíope es blanco en lo que respecta a su dentadura» se reduce a: «La dentadura del etíope es blanca». Si, por tanto, alguna verdad relativa no proviene de Dios, entonces, no toda verdad absoluta procederá de Dios, lo que es absurdo.

7.

Además, lo que no es causa de una causa, no es causa de su efecto. Y así Dios no es causa de la deformidad del pecado, puesto que no es causa del defecto en el libre arbitrio del cual procede la deformidad del pecado. Pero, así como el ser es la causa de la verdad de las proposiciones afirmativas, así el no ser lo es de las proposiciones negativas. Por tanto, no siendo Dios causa de aquello que es no ser, como dice Agustín en su libro *De Diversas Cuestiones* LXXXIII⁶, se desprende que Dios no es causa de las proposiciones negativas. Y así, no toda verdad proviene de Dios.

8.

Además, dice Agustín en los *Soliloquios*⁷ que verdadero es lo que se juzga así como se ve. Pero algún mal se juzga tal como se ve. Por tanto, hay algún mal verdadero. Y sin embargo,

⁶San Agustín *D. Quaestionibus* LXXXIII, q. 21.

⁷San Agustín, *Solil.* II, 5.

ningún mal proviene de Dios. Luego, no todo lo verdadero proviene de Dios.

),
Pero se decía, que el mal no se percibe bajo la especie del mal sino bajo la especie de lo bueno. *Pero, contra esto*: la especie de lo bueno jamás hace aparecer sino el bien. Por tanto, si el mal no es percibido sino bajo la especie de lo bueno, jamás aparecerá lo malo sino lo bueno, lo que es falso.

Pero, por el contrario:

1.
Acerca de aquel paso: »Nadie puede decir, ¡Señor Jesús...!«, etc., comenta Ambrosio: »Cualquier cosa verdadera, sea quien sea el que la diga, es a causa del Espíritu Santo⁸«.

2.
Además, toda bondad creada proviene de la primera bondad increada, que es Dios. Luego, por la misma razón, toda verdad proviene de la primera verdad, que es Dios.

3.
Además, la noción de la verdad se cumple en el entendimiento. Pero todo entendimiento proviene de Dios. Luego, toda verdad proviene de Dios.

⁸I Cor XII, 3. Y sobre el comentario: San Ambrosio, *Comentaria in Epist. I ad Cor.* (PL. 17: 258); según la anotación de la versión de M. Mamiani, *op. cit.*, pág. 145 n. 4: Pseudo-Ambrosio *Comment. In Epist. I ad Cor.* XII.

4.
Además, dice Agustín en *Soliloquios*⁹ que verdadero es lo que es. Pero todo ser proviene de Dios. Luego, toda verdad.

5.
Además, así como lo uno se convierte con el ente, así también lo verdadero. Pero, toda unidad proviene de la primera unidad. Luego, también toda verdad proviene de la primera verdad¹⁰.

R E S P O N D O :

Debe decirse, como se evidencia de lo ya dicho¹¹, que en lo creado se encuentra la verdad en las cosas y en el entendimiento; en el entendimiento, según que éste se adecúe a las cosas de las que tiene conocimiento; en las cosas, en cambio, según que éstas imiten al entendimiento divino, que es medida de ellas, tal como el arte es medida de todos los artefactos; y en algún modo, en cuanto les ha sido dado naturalmente que el entendimiento humano –que es medido por las cosas como se dice en la *Metafísica*¹²– haga de ellas una aprehensión verdadera.

Ahora bien, la cosa existente fuera del alma imita, por medio de su forma, el arte del entendimiento divino, y es

⁹San Agustín, *Solil.* II, cap. v.

¹⁰Se retoma aquí la relación entre unidad y verdad, que San Agustín propone en *De Ver. Relig.* xxxvi, y que había sido presentada en el artículo VII de esta *questio* en la primera de las objeciones.

¹¹q. I, aa 1-2.

¹²Aristóteles, *Metaphys.* IX, 10, 1051 b 2-10.

por esa misma forma que le ha sido dado a ella naturalmente el producir en el entendimiento humano una aprehensión verdadera de ella misma; por medio de esta forma también, cada cosa posee su ser¹³.

Luego, la verdad de las cosas existentes incluye en su noción la entidad de las mismas y agrega la relación de adecuación tanto al entendimiento humano como al divino. Pero, las negaciones o privaciones existentes fuera

¹³La verdad ontológica, entonces, que es la verdad del ente, se constituye también por una cierta correspondencia que, en este caso, dice una relación de la cosa con el entendimiento divino. Las cosas naturales tienen su propia verdad, cuyo fundamento está en la *forma* misma que ellas poseen, y que proviene del entendimiento divino; pero su real condición de verdaderas les adviene de la imitación (*imitatur*) que ellas realizan del “arte del entendimiento divino”. La cosa natural *imita* el arte de Dios en el ámbito de la forma que le es propia, que es aquí claramente sinónima de esencia (ha dicho, en efecto: “por medio de esta forma también, cada cosa posee su ser”). Suponemos, asimismo, que “forma” dice aquí no sólo “naturaleza íntima y definitiva de un ser”, sino además “forma” en un sentido cercano al de “idea” (εἶδος), puesto que esta “forma” se constituye en la realidad ejemplar de la cosa, proveniente de Dios, que es lo que ésta imita en la realidad íntima de su propia esencia. De ahí que se pueda decir que “ente dice partecipazione all’essere, mentre verità dice che tale partecipazione all’essere avviene secondo le esigenze della propria essenza, la quale a sua volta trova la sua misura nell’essere stesso sussistente, cioè nella mente divina” (B. Mondin, *Il sistema filosofico di Tommaso d’Aquino*, Milano 1992, pág. 115).

del alma, no poseen forma alguna por las que imiten el ejemplar del arte divino o informen acerca de ellas al entendimiento humano. Y si se adecúan al entendimiento es sólo por el entendimiento que aprehende sus nociones.

Así, pues, se evidencia que cuando se dice «piedra verdadera» y «ceguera verdadera» no se tiene la verdad del mismo modo en uno y otro caso, pues la verdad dicha de la piedra incluye en su noción la entidad de esa piedra y sobreañade una relación al entendimiento, relación ésta causada por la cosa misma, dado que esta cosa posee algo según lo cual puede relacionarse. Pero, la verdad dicha de la ceguera no incluye en sí misma la privación que es la ceguera, sino solamente la relación de la ceguera al entendimiento, relación que tampoco posee algo por parte de la ceguera misma en lo cual fundarse, dado que no se adecúa la ceguera al entendimiento por algo que ella posea en sí.

Luego, se evidencia por lo dicho, que la verdad encontrada en las cosas creadas no puede incluir nada más que la entidad de la cosa, la adecuación al entendimiento y la adecuación del entendimiento a las cosas o a las privaciones de las cosas; todo lo cual proviene de Dios, puesto que incluso la misma forma de la cosa por la que ésta se adecúa, proviene de Dios, y también proviene de Dios la verdad del entendimiento, en cuanto bien del entendimiento, ya que como se dice en la *Ética*, el bien de cada cosa consiste en su perfecta operación¹⁴. No hay, sin embargo, perfecta operación del entendimiento sino en

¹⁴Aristóteles, *Ethic. Nicom.* vi 2, 1097 b 26-28.

cuanto conoce lo verdadero. Luego, en eso consiste su bien, en cuanto tal. Luego, proviniendo todo bien y toda forma de Dios, es preciso decir también absolutamente que toda verdad proviene de Dios¹⁵.

A lo primero:

Debe decirse que cuando se arguye así: »todo lo verdadero proviene de Dios«, »que éste fornicar es verdadero«, se cae en la falacia del accidente¹⁶ como puede evidenciarse de lo dicho en el cuerpo del artículo. Pues, cuando decimos »el fornicar es verdadero«, no decimos esto como si el defecto mismo implicado en el acto de la fornicación se incluyese en la noción de verdad, sino que lo verdadero predica sólo la

¹⁵Este “Dios” del que proviene todo bien, toda forma y toda verdad, es el ser mismo, que es asimismo el fundamento de la entidad de las cosas. Esta doctrina es más platónica que aristotélica. Dice en este respecto B. Mondin (*op. cit.*, pgs. 115-6): “...risulta che nella spiegazione della verità dell’ente (verità ontologica essenziale) San Tommaso è più vicino a Platone che ad Aristotele (il quale non esibisce nessuna ragione della verità ontologica delle cose). Però, ponendo ad ultimo fondamento della verità ontologica l’essere stesso Tommaso abbandona anche la compagnia di Platone e propone una teoria nuova, assolutamente originale”.

¹⁶La falacia del accidente llamada también falsa ecuación es la adscripción del atributo de una cosa a cada uno de los accidentes de esa cosa. »Si Corisco es otra cosa que un hombre, es otra cosa que él mismo, pues es un hombre«. De otra manera: es la identificación de un ente con un accidente suyo. El sofisma del accidente fue estudiado por Aristóteles en *Elencos Sofistas* (5, 166 b).

adecuación del acto al entendimiento. Por lo que no se debe concluir “que éste fornicar” proviene de Dios, sino que su verdad proviene de Dios.

A lo segundo:

Como se evidencia de lo ya dicho, las deformidades y otros defectos no poseen una verdad como la que poseen las otras cosas, y así, aun cuando la verdad de los defectos provenga de Dios, no se puede concluir por este hecho que los defectos provienen de Dios.

A lo tercero:

Según el Filósofo en el libro VI de la *Metafísica*¹⁷, la verdad no consiste en una composición que está en las cosas, sino en una composición producida por el alma; y así, la verdad no consiste en el hecho que este acto con su deformidad sea inherente a un sujeto –pues, esto atañe a la noción del bien y del mal– sino en que el acto así inherente a un sujeto se adecúa a la prehensión del alma.

A lo cuarto:

Lo bueno, lo debido, lo recto y todas las cosas similares, de un modo se relacionan a la permisión divina y de otro modo, a los demás signos de la voluntad de Dios. En efecto, en estos últimos se refiere tanto a lo que cae bajo el acto de la voluntad como al acto mismo de esa voluntad, como cuando Dios preceptúa honrar a los padres; entonces, el mismo honrar a los padres es algo bueno, y también lo es el mismo precep-

¹⁷Aristóteles, *Metaphys.* VI. 4 1027 b, 26.

tuar. Pero, en la permisión divina se refiere sólo el acto que permite y no a lo que cae bajo la permisión. Por lo que es bueno que Dios permita que ocurra una deformidad; no obstante, no se sigue de esto que la misma deformidad posea alguna rectitud.

A lo quinto:

Se evidencia la solución por lo dicho anteriormente.

A lo sexto:

La verdad que compete a las negaciones y a los defectos se reduce, absolutamente, a la verdad que está en el entendimiento, que proviene de Dios; y así la verdad de los defectos proviene de Dios aun cuando los defectos mismos no provengan de él.

A lo séptimo:

El no ser no es causa de la verdad de las proposiciones negativas como si las produjese en el entendimiento; sino que el alma misma produce esto conformando a sí misma al no ente que está fuera del alma; por lo que el no ente existente fuera del alma no es causa eficiente de la verdad, sino una causa cuasi ejemplar. Pero, la objeción se refería a una causa ejemplar eficiente.

A lo octavo:

Aun cuando el mal no provenga de Dios, sin embargo, proviene de Dios el hecho que el mal sea juzgado tal cual es. Por lo que, proviene de Dios la verdad por la que es verdadero que hay mal.

A lo noveno:

Aun cuando el mal no obra en el alma sino bajo la especie del bien, sin embargo, puesto que es un bien deficiente, el alma halla en sí la noción del defecto, y en esto concibe la noción del mal. Y así el mal se percibe como mal.

ARTÍCULO NOVENO*

SE AVERIGUA SI LA VERDAD ESTÁ EN LOS SENTIDOS

Y parece que no.

1.

En efecto, dice Anselmo que «la verdad es la rectitud sólo perceptible por la mente»¹. Pero, los sentidos no son de la naturaleza de la mente. Luego, la verdad no se encuentra en los sentidos.

2.

Además, Agustín, en el libro *De Diversas Cuestiones*, demuestra que los sentidos no conocen la verdad del cuerpo². Luego, la verdad no se encuentra en los sentidos.

Pero, por el contrario:

1.

Dice el mismo Agustín que es por la verdad que se manifiesta lo que es³. Pero, lo que es, se manifiesta no sólo al entendimiento, sino también a los sentidos. Luego..., etc.

*Lugares paralelos: *Summa Theol.* 1, 1. 16, a. 2.

¹San Anselmo, *De Verit.* xi.

²San Agustín, *De Div. Quaest.* LXXXIII, q. IX.

³San Agustín, *De Ver. Rel.* Cap. xxxvi.

RESPONDO :

Debe decirse que la verdad está en el entendimiento y en los sentidos, aunque no del mismo modo. En efecto, está en el entendimiento como siguiendo al acto del entendimiento, y como conocida por medio del entendimiento; ya que ella sigue a la operación del entendimiento según que el juicio del entendimiento es acerca de la cosa tal como la cosa es. Es conocida, en cambio, la verdad por el entendimiento según que el entendimiento se refleja⁴ sobre su propio acto: no sólo según que conoce su propio acto, sino según que conoce la proporcionalidad⁵ de dicho acto con la cosa; esta proporcionalidad, por cierto, no puede conocerse si no se tiene conocida la naturaleza de su propio acto; esta naturaleza no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el entendimiento mismo, en cuya naturaleza está el que se conforme con las cosas; por tanto, según esto el enten-

⁴La expresión *reflectitur* (“se refleja”) corresponde probablemente a otro modo de traducir el *rediens reditione completa* (“está regresando con regreso total”) del *de Causis*. Podemos a su vez considerar que el texto griego de Proclo utiliza τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν: “lo que es capaz de *revertirse* sobre sí mismo”: un sentido muy afín a *reflectitur* como “se refleja”, en su significado epistemológico.

⁵La *proportio*, es decir, la “proporcionalidad”, expresa la conformidad que hay en la relación que se establece entre el acto del entendimiento y la cosa.

dimiento conoce la verdad porque se refleja sobre sí mismo.

Pero, la verdad está en los sentidos como siguiendo el acto de ellos; es decir, cuando el juicio de los sentidos es acerca de la cosa tal como la cosa es. Pero, no se encuentra en los sentidos como siendo conocida por ellos. Pues, aun cuando los sentidos juzguen verazmente acerca de las cosas, sin embargo, no conocen la verdad por la que juzgan verazmente; porque, aun cuando los sentidos conocen que sienten, con todo no conocen su naturaleza, y, por consiguiente, tampoco la naturaleza de su acto, ni la proporcionalidad de éste con la cosa; y así, tampoco su verdad.

La razón de esto es que aquellas cosas que son las más perfectas entre los entes, como lo son las sustancias intelectuales, retornan a su esencia con retorno total. Pues, por el hecho de que conocen algo puesto fuera de ellas, en cierto modo, salen fuera de sí; pero, en tanto que conocen que ellas conocen, empiezan ya a tornar a sí, dado que el acto de conocimiento media entre el cognoscente y lo conocido. Y este regreso se cumple totalmente según que conocen las esencias propias. Por eso es que se dice en *El Libro de las Causas*⁶ que todo aquel que

⁶In *Librum de Causis*, prop. xv: “todo aquel que, al saber, conoce su propia esencia, está retornando a su propia esencia con retorno total”. Comenta Sto. Tomás (*Ibid.* exp. 302): “y para la comprensión de esta proposición, hay que tener en cuenta ciertas proposiciones que aparecen en el libro de Proclo, una de las cuales es la xv de su libro, que dice: ‘todo lo que es conversivo respecto

conoce su esencia, está regresando a ella con regreso total.

Los sentidos, que entre las demás cosas son lo más cercano a la sustancia intelectual, es cierto que empiezan a regresar a su esencia, puesto que no sólo conocen lo sensible sino también conocen que sienten; no obstante, no hay regreso íntegro, ya que los sentidos no conocen su esencia. Avicena pone la razón de esto en el hecho que los sentidos nada conocen que no sea por algún órgano corporal. No es, pues, posible que el órgano ocupe un lugar intermedio entre la potencia sensitiva y él mismo.

Las potencias naturales no sensibles en cambio, no regresan a ellas mismas de manera alguna, puesto que no conocen que actúan, tal como el fuego no conoce que calienta.

Y de lo anterior se evidencia la solución a las objeciones.

de sí mismo, es incorporeal”. El ‘libro de Proclo’ al que alude Sto. Tomás, es precisamente la *Elementatio Theologica* del preclaro filósofo, de la que se extractaron las proposiciones que hallaron su camino en el medioevo desde el griego, hacia el árabe, y finalmente el latín, con el nombre de *Liber de Causis*. El sentido de esta cita de Proclo parece ser que el alma, que es incorporeal, puede ella, a diferencia de lo que es corporal, revertirse sobre sí misma y, en ese acto de reversión, conocer la verdad.

ARTÍCULO DÉCIMO*

SE AVERIGUA SI ALGUNA COSA ES FALSA

parece que no.

En efecto, según Agustín, verdadero es lo que es¹. Luego, falso es lo que no es. Pero, lo que no es, no es cosa alguna. Luego, ninguna cosa es falsa.

2. Pero se decía que verdadero es una diferencia del ente², y así como verdadero es lo que es, así también lo falso. Pero, contra esto: ninguna diferencia divisiva se convierte con

*Lugares paralelos: *Summa Theol.* I, q. 17, a. 1; I Sentent., Dist. 19, q. 4, a. 1; v *Metaphys.*, I, 22; VI, I, 4.

¹San Agustín, *Solil.* Lib. II, cap. V. En la búsqueda de qué es la verdad, decide dar la siguiente definición: "esto es por consiguiente lo que digo, y así la defino, ni temo que se repruebe mi definición por ser demasiado breve: pues me parece que verdadero es lo que es".

²Diferencia, diferencia divisiva: »La diferencia implica cierta distinción según la forma«, *De Pot.* 9, 8 ad 2. *Differentia divisiva seu diversificans*: »Las diferencias divisivas de algún género —que constituyen la especie de aquel género— dividen por sí ese género«, I-II. Q. 18, Art. 17, c. Una *differentia* (διαφορά) es usualmente un accidente, y revela una especificidad en la cosa, un cierto carácter distintivo.

aquello de lo que es diferencia. Pero, lo verdadero se convierte con el ente, como ya se dijo. Luego, lo verdadero no es una diferencia divisiva del ente que permita que alguna cosa pueda denominarse »falsa«.

3.

Además, la verdad es adecuación de la cosa y del entendimiento. Pero, todas las cosas se adecúan al entendimiento divino, ya que nada puede ser en sí distinto de como lo conoce dicho entendimiento. Luego, todas las cosas son verdaderas; luego, nada es falso.

4.

Además, es por su forma que cada cosa posee verdad; y así, dicese »hombre verdadero« porque posee verdadera forma de hombre. Pero, no hay cosa que no posea alguna forma, puesto que todo lo que es, lo es por la forma. Luego, cualquiera cosa es verdadera; luego, ninguna cosa es falsa.

5.

Además, así como se relacionan lo bueno y lo malo, así también, lo verdadero y lo falso. Pero, puesto que lo malo se encuentra en las cosas, no se sustantiva³ sino en lo bueno,

³Substantificatur: »se sustantiva«. El razonamiento parece ser el siguiente: dado que lo bueno se convierte con el ente, lo malo no puede tener realidad si no es participando del ente (es decir, de lo bueno). El verbo *substantificare* significa obviamente "hacer a algo una substancia", "sustantivar"; y en su sentido lato, como además aquí, señala la idea de "concretizar", "hacer realidad" a algo.

omo lo dicen Dionisio y Agustín⁴. Luego, si la falsedad se encuentra en las cosas, no se sustantiva sino en lo verdadero, o que no parece posible, puesto que de este modo –así como es lo mismo hombre y blanco, a causa de que la blancura se sustantiva en el hombre– sería lo mismo lo verdadero y lo falso; pero, esto último es imposible.

Además, Agustín hace la siguiente objeción: Ocurre que algo se denomina «falso», o por el hecho de que es semejante o bien por el hecho de que es desemejante⁵. Si decimos que es falso por el hecho de ser desemejante, no hay nada que no pueda llamarse “falso”, pues no hay nada que no sea desemejante a algo. Si por el hecho de ser semejante, todas las cosas o desaprueban, porque son verdaderas por el hecho de ser semejantes. Luego, en ningún modo puede encontrarse la falsedad en las cosas.

Pero, por el contrario:

⁴Dionisio Pseudo Areopagita, *De Div. Nom.* iv, 21. Pero Dionisio afirma: «Lo malo por tanto no es ente» (cap. iv, 20). *Matiza* sin embargo, más adelante sus afirmaciones y dice: «De modo que la naturaleza no es mala, pero esto es malo para la naturaleza: no puede completar lo de su propia naturaleza» (*op. cit.* iv, 26). Los entes son buenos y el mal está en ellos como incapacidad y deficiencia. Ver, *De Div. Nom., Expositio Sancti Thomae, Lectio xvi*, N° 509, Ed. Pera, Roma. La cita de San Agustín, *Enchiridion*, caps. 13, 14.

⁵San Agustín, *Solil.* II, 8.

1. Agustín en el libro de los *Soliloquios* así define lo falso: «es falso lo que se ha acomodado a la semejanza de alguna cosa, pero sin lograr aquella similitud a la que tiende»⁶. Pero, toda criatura tiende a semejarse a Dios. Y, no alcanzando ninguna criatura a Dios mismo en el modo de la identidad, parece que toda criatura es falsa.

2. Además, ha dicho Agustín en el libro *De la Verdadera Religión*: «todo cuerpo es cuerpo verdadero y falsa unidad»⁷. Pero, esto se dice en cuanto imita la unidad, sin serla. Luego, como cualquier criatura, bajo la perfección que se considere, imita la perfección divina y, sin embargo, dista infinitamente de ella, parece así que cualquier criatura es falsa.

3. Además, tal como lo verdadero se convierte con el ente, así también lo bueno. Pero, el hecho de que lo bueno se convierta con el ente no impide que haya alguna cosa mala. Luego, tampoco el hecho de que lo verdadero se convierta con el ente, impide que alguna cosa sea falsa.

4. Además, dice Anselmo en el libro *De la Verdad*, que la verdad de la proposición se entiende de dos modos⁸: uno,

⁶San Agustín, *Solil.* II, 15.

⁷San Agustín, *De Ver. Relig.* c xxxiv.

⁸San Anselmo, *De Verit.* cap. II.

uando significa aquello que está destinada a significar, como es el caso de esta proposición: «Sócrates se sienta», que significa el sentarse de Sócrates, ya sea que Sócrates esté sentado o no lo esté. *De otro modo*: cuando significa aquello para lo cual ha sido hecha. Y ha sido hecha para que signifique que algo es, cuando es. Y es según esto que se le llama propiamente «una proposición verdadera». Luego, por la misma razón, se dirá de cualquier cosa que es verdadera si cumple aquello para lo que es, y falsa si no lo cumple. Pero, cualquier cosa que no alcanza su fin, no cumple aquello para lo que es. Siendo en consecuencia, muchas tales cosas, parece que son muchas las cosas falsas.

RESPONDO :

Debe decirse que así como la verdad consiste en una adecuación de la cosa y del entendimiento, así la falsedad consiste en una desigualdad entre ellos⁹.

Ahora bien, como ya se dijo¹⁰, las cosas son puestas en relación¹¹ con el entendimiento divino y el humano;

⁹Esta “desigualdad”, que es *inaequalitas*, corresponde a una “desemejanza” o “disimilitud” entre la cosa y el entendimiento, producido por una falta de *aequalitas* entre ambos.

¹⁰Artículos v y viii de esta *Quaestio*.

¹¹No es fácil establecer el exacto sentido de *comparatur, comparare*, al que le hemos dado la significación de “poner en relación”. Su sentido más propio es el de “alinear”, de donde “estimar”, “evaluar”, dicho en relación con una persona o cosa; por eso, también “comparar”.

ahora bien, todo lo que en ellas se dice o se encuentra positivamente, es puesto en relación con el entendimiento divino como lo medido a la medida, ya que tales cosas provienen del arte de dicho entendimiento. En un segundo modo, como lo conocido al que conoce: y así, también las negaciones y los defectos se adecuan al entendimiento divino, porque Dios conoce todas esas cosas, aun cuando no las causa.

Es evidente, por tanto, que cualquier cosa, existiendo bajo la forma que sea —o bien bajo privación o defecto— se adecua al entendimiento divino. Y de esta manera, es evidente que cualquier cosa es verdadera puesta en relación con el entendimiento divino¹² tal como lo ha dicho Anselmo en el libro *De la Verdad*¹³. Por tanto, hay verdad en todos los entes, porque son los que son en la verdad suprema¹⁴.

Por tanto, en relación al entendimiento divino ninguna cosa puede ser falsa; empero, en relación al entendimien-

¹²*Et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est.*

¹³San Anselmo, *De Verit.*, cap. vii, x y xiii.

¹⁴La frase que hemos traducido: “porque son lo que son en la verdad suprema”, no corresponde al texto latino de base que poseemos, a saber, el de R. Spiazzi (Marietti), que lee: *quia hic sunt quae in summa veritate sunt*; una frase bastante oscura, que hemos preferido enmendarla con el propio texto de San Anselmo, al que alude aquí Santo Tomás. Este dice: *quia hoc sunt quod in summa veritate sunt*; es decir: “porque son eso que son en la verdad suprema” (*De verit.* c. vii).

to humano, a veces se encuentra la desigualdad de la cosa al entendimiento, desigualdad que en cierto modo es causada por la cosa misma. En efecto, mediante lo que manifiesta externamente, la cosa produce de sí un conocimiento en el alma¹⁵, pues, el conocimiento se origina en los sentidos cuyo objeto *per se* son las cualidades sensibles. Por eso se dice en el libro *Del Alma*¹⁶ que los accidentes desempeñan un papel importante en el conocimiento de lo que es, y que algo es falso cuando exhibe ciertas cualidades sensibles que indican una naturaleza que no subyace bajo tales cualidades. Por eso afirma el Filósofo¹⁷ que se llaman »falsas« aquellas cosas que son

¹⁵La expresión: *res notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent*, es relacionada por el mismo Tomás con el texto *De Anima* 402b 21-22 de Aristóteles. El punto aquí es que son las propiedades (τὰ συμβεβηκότα: traducido comúnmente “los accidentes”) las que contribuyen grandemente al conocimiento (πρὸς τὸ εἶδέναι) de la esencia. Este “conocimiento” (τὸ εἶδέναι) es la *notitia* que la cosa da de sí (*sui*) mediante sus propiedades. Una *notitia* es, asimismo, una cierta “información”, que produce en nosotros un “concepto”, una “idea”, en fin, un “conocimiento” del hecho o de la realidad en cuestión. Es un término clásico, cuyos sentidos más atingentes al nuestro, son: “practical knowledge”, “awareness”, “conception, idea” (*Oxford Latin Dictionary*, 1193). A veces también como *notities*; y podemos extractar una cita de Lucrecio (*De rerum natura* IV, 478-9): “invenies primis ab sensibus esse creatam / notitiam veri neque sensus posse refelli”.

¹⁶Aristóteles, *De Anim.* I, 1, 402b 21-22.

¹⁷Aristóteles, *Metaph.* V, 26, 1024b 21-23.

naturalmente aptas a parecer, o bien como no son o bien lo que no son. Es lo que ocurre con el oropel, que externamente exhibe el color del oro y otros accidentes propios del oro y que no obstante, en su interioridad, no posee la naturaleza del oro.

Sin embargo, la cosa no es de tal modo causa de la falsedad en el alma, que deba necesariamente causarla, ya que la verdad y la falsedad se encuentran principalmente en el juicio del alma, pero el alma, en la medida en que juzga acerca de las cosas, más que padecerlas, es activa frente a ellas.

Por eso, no se llama »falsa« la cosa por el hecho de que siempre cause de sí una falsa aprehensión, sino más bien porque es naturalmente apta a causarla mediante lo que exhibe de sí. Pero, puesto que, como ya se ha dicho¹⁸, la relación de la cosa al entendimiento divino es la esencial, es por esta relación que la cosa se dice »verdadera«, mientras que en relación al entendimiento humano es accidental, y no se dice “verdadera” en sentido absoluto. En consecuencia, hablando sin restricción, toda cosa es verdadera y ninguna es falsa; pero, en un cierto respecto, es decir, en relación a nuestro entendimiento, algunas cosas se dicen “falsas” y, en consecuencia, es preciso responder a los argumentos de uno y otro lado¹⁹.

¹⁸En este artículo y en los artículos V y VIII.

¹⁹Es decir, a las argumentaciones hechas tanto a favor como en contra de la presentación general.

Luego, con respecto a lo primero:

Debe decirse que esta definición: »verdadero es lo que es«, no expresa perfectamente la noción de »verdad«, sino sólo en un sentido, por decir, material²⁰. A menos que ser signifique la afirmación de la proposición, como si se dijera: »es verdadero lo que se dice o se comprende que es así como es en la realidad« y también, como si se dijera: »es falso lo que no es, o sea, lo que no es como se dice o se comprende«. Y esto sí puede encontrarse en las cosas.

A lo segundo:

Lo verdadero, propiamente hablando, no puede ser una diferencia del ente; el ente, en efecto, no tiene diferencia alguna, como se prueba en el libro III de la *Metafísica*²¹. Pero, algo

²⁰*Materialiter*, es decir, "de un modo o en un sentido material", es lo opuesto a *formaliter*. Ambos se dicen en relación ya sea con la materia o con la forma de algo.

²¹Aristóteles, *Metaphys.* III, 3, 998b 22 y ss. Aparte de lo que hemos dicho sobre *differentia* en nota a la objeción segunda de este artículo, conviene añadir, en primer lugar, una referencia al texto aludido por Sto. Tomás. Dice así: "pero no es posible que sean un género de los entes ni el Uno ni el Ente; es necesario, en efecto, que existan las diferencias (τὰς διαφορὰς) en cada género, y que cada una sea una, y es imposible que se prediquen de las diferencias propias ni las especies del género ni el género sin sus especies, de suerte que, si es género el Uno o el Ente, ninguna diferencia será ni ente ni uno" (traducción de Valentín García Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, 1987). En su referencia a *differentia*, el Lexicon dice que es: "the difference between two things in this or that respect but

verdadero se refiere al ente como si fuera una diferencia de él —así como también lo bueno—, en cuanto expresa acerca del ente algo que por el nombre »ente« no está expreso. Según esto, el concepto de ente queda indeterminado respecto del concepto de verdadero, y así el concepto de verdadero se relaciona al concepto de ente, en cierto modo, como la diferencia respecto del género²².

A lo tercero:

Hay que conceder aquella objeción, pues, se refiere a la cosa en relación al entendimiento divino.

A lo cuarto:

Aun cuando toda cosa posee alguna forma, sin embargo, no toda cosa posee aquella forma cuyos indicios muestra externamente mediante cualidades sensibles; y es según esto que se llama »falsa«, en cuanto naturalmente apta para producir una falsa apreciación de ella.

A lo quinto:

Como se evidencia de lo dicho en el artículo anterior, puede llamarse »falso« algo que existe fuera del alma cuando, al

not in all respects, not as radical as *diversitas*, but more than *distinctio*, the opposite of *convenientia* and *similitudo*, a quality which distinguishes one class or type from another".

²²El "«concepto de ente" traduce aquí *intentio entis*. El sentido más propio de *intentio* es el de (a) "atención", y el de (b) "intención, propósito". No puede ser ese el sentido del texto presente, sino el de "representación intelectual cognitiva, representación del intelecto, concepto" (ver Lexicon, 584-86).

mover éste la virtud cognoscitiva, naturalmente es apto para producir de sí una falsa apreciación. Por esto, es preciso que aquello que se dice «falso» sea algún ente. Y, siendo todo ente en cuanto tal, verdadero, es preciso que la falsedad que se da en las cosas se fundamente en la verdad. Por eso dice Agustín en el libro de los *Soliloquios*²³, que el actor que representa en el teatro a personas verdaderas, no sería falso si no fuera un verdadero actor²⁴. En forma semejante, el caballo pintado no sería un falso caballo si no fuera auténtica pintura. No se sigue, no obstante, que las proposiciones contradictorias sean verdaderas, puesto que la afirmación y la negación, en cuanto dicen lo verdadero y lo falso, no se refieren a lo mismo.

A lo sexto:

Se dice «cosa falsa» cuando algo es naturalmente apto para engañar²⁵, sin embargo, cuando digo «engañar»²⁶ quiero expresar la acción que induce un cierto defecto. Pero, mientras que todo defecto es no ente, nada es naturalmente apto para actuar si no es ente. Por otra parte, cualquier cosa en cuanto es ente tiene semejanza con lo verdadero, pero, en cuanto no es, se aparta de tal semejanza. Así, esto que llamo «engañar», en cuanto comporta una acción toma su origen de la semejanza, pero en cuanto comporta una deficiencia —en lo que

²³San Agustín, *Solil.* II, 10.

²⁴»Y así dice Agustín en *Solil.* II, 10, que el verdadero actor es un falso Héctor”. I, Q. XVII, a. 1c.

²⁵*Falsum dicitur a fallendo*, I. Q. XVII, a. 1, 2.

²⁶Engañar: *fallere*.

consiste la razón formal de la falsedad— surge de la desemejanza. Y por eso es que dice Agustín²⁷ que la falsedad nace de la desemejanza.

A la primera:

De las objeciones en contra hay que decir que el alma no es naturalmente apta para ser engañada por cualquier semejanza sino por una gran semejanza en la cual la desemejanza no pueda encontrarse fácilmente; y así el alma se engaña a partir de una semejanza mayor o menor según sea mayor o menor su perspicacia para descubrir la semejanza. Pero, tampoco debe declararse «falsa» absolutamente, una cosa por el hecho de que induzca a alguien a error, sino más bien, por el hecho de que sea naturalmente apta para engañar a muchos o a los sabios. Las criaturas, sin embargo, aun cuando son portadoras en sí mismas de alguna semejanza con Dios, sin embargo, subsiste en ellas mismas una máxima desemejanza, de tal manera que no acontece sino por una gran ignorancia que la mente se engañe a partir de tal semejanza²⁸. Luego, de las

²⁷San Agustín, *De Ver. Relig.* c. xxxvi.

²⁸Como se trata de una “semejanza” que puede engañar al cognoscente, en la que, en particular, “la desemejanza no pueda encontrarse fácilmente” (como se acaba de afirmar), es lógico que en el caso de Dios y las criaturas —entre los que subsiste una “máxima desemejanza”— no es posible que la mente se engañe “a partir de tal semejanza”. Sólo en el caso de una *magna insipientia* se podría producir tal engaño de la mente con respecto a Dios.

La *insipientia* es aquí la “ignorancia” como “falta de sabiduría”, aunque quizá hubiera sido preferible decir “insensatez”. Po-

«susodichas semejanza y desemejanza de las criaturas respecto de Dios, no se sigue que todas las criaturas deban decirse »falsas«²⁹.

A la segunda:

Algunos opinaron que Dios es cuerpo y que, siendo Dios la unidad por la que todas las cosas son uno, estimaron que el cuerpo es unidad a causa de su semejanza con la misma unidad. Según esto, al cuerpo se le llama »falsa unidad« en cuanto indujo a algunos a error, o puede inducirlos a creer que el cuerpo es la unidad.

dría tratarse de una referencia al tema del salmo (13, 1) *dixit insipiens*: “dijo el insensato en su corazón, no hay Dios”; y a sus repercusiones anselmianas (cf. *Proslogion* c. 2). Es conveniente, con todo, recordar que en su cuestión *de stultitia* (*Summa Theol.* II, II, q. 46, 1 a) como respuesta a la objeción de que la *stultitia* no parece ser lo mismo que la *insipientia*, afirma que, por el contrario, “la insensatez parece ser lo mismo que la tontería”.

²⁹El sentido propio de *similitudo* es importante para la comprensión de esta respuesta. Es propiamente la “semejanza con el objeto de conocimiento” (Blaise II, 847), que en el caso de las criaturas, depende por una parte de su mayor o menor perspicacia en descubrir esa semejanza; si bien, a su vez, la cosa puede también inducir a error por una condición naturalmente deceptiva en ella. En una significación más restringida, como término lógico —y en plural— las *similitudines* son las correspondencias, los rasgos comunes, es decir, las “semejanzas”, que no son las identidades (ver Blaise I, 760-1).

A la tercera:

Hay una doble perfección: la primera y la segunda. La perfección primera es la forma de una cosa, forma por la que tiene ser. Por eso es que cosa alguna, mientras perdure, estará privada de ella. La segunda perfección es la operación, que es el fin de la cosa o aquello a causa de lo cual alcanza su fin. Y de esta perfección a veces la cosa está privada.

Es de la primera perfección que resulta la noción de »verdadero« en las cosas, pues, por el hecho de que la cosa tiene forma es que imita el arte del entendimiento divino y genera de sí una noticia en el alma. De la segunda perfección, en cambio, se deriva en la misma cosa la noción de bondad que surge del fin. Por tanto, lo malo se encuentra en sentido absoluto en las cosas; no así lo falso.

A la cuarta:

Según el Filósofo en el libro III de la *Ética*³⁰, la verdad primera es el bien del entendimiento, puesto que su propia concepción es verdadera, en cuanto la operación del entendimiento es perfecta; y porque una aserción³¹ es un signo del entendimiento, por eso la verdad es su fin. Pero no es así en otras cosas; y por esta causa no hay semejanza.

³⁰Aristóteles, *Ethic. Nicom.* VI, 2 1139, a 28, *Metaphys.* 1027b 26-29.

³¹La *enuntiatio* es la “expresión verbal de una idea”; en su sentido lógico, una *aserción* es una “proposición en que se afirma o da por cierta alguna cosa” (DRA).

ARTÍCULO UNDÉCIMO*

SE AVERIGUA SI LA FALSEDAD ESTÁ EN
LOS SENTIDOS

Y parece que no.

1.
En efecto, el entendimiento es siempre recto, como se ha dicho en el libro *Del Alma*¹. Pero, el entendimiento es la parte superior del hombre. Luego, las otras partes del hombre seguirán esa rectitud, así como en el macrocosmos² las cosas inferiores se disponen según el movimiento superior. Luego, también los sentidos que son la parte inferior del alma, serán siempre rectos. Luego, no habrá en ellos falsedad.

2.
Además, dice Agustín en el libro *De la Verdadera Religión* que »ni siquiera los ojos nos engañan, pues no pueden enun-

*Lugares paralelos: *Summa Theol.* I, q. 17, a. 2; q. 85, a. 6; IV *Metaph.*, I, 12.

¹Aristóteles, *De Anim.* III, c. 10, 433a 26. In *Arist. Lib. de Anima*, *Lectio* XV, N° 826.

²In *mundo maiori*: »Pero la totalidad de las criaturas, que se llama »mundo mayor«, comparado con el hombre, que se llama »mundo menor«...« I-II, Q. II a. 8, ob 2; »Pero, el hombre tiene alguna semejanza con el universo, por lo que se le dice »mundo menor« », Suppl. Q. 91, a. 1 a.

ciar en absoluto otra cosa que su afección. Porque si cada uno de los sentidos del cuerpo enuncia sólo lo que le afecta, ignoro qué más debemos exigir³. Luego, en los sentidos no hay falsedad.

3.
Además, dice Anselmo: »Me parece que la verdad o la falsedad no se encuentran en los sentidos sino en la opinión«⁴. Y así, se confirma lo propuesto.

Pero, con el contrario:

1.
Está lo que dice Anselmo, que »por cierto hay verdad en nuestros sentidos, pero no absolutamente, pues a veces las cosas nos engañan«⁵.

2.
Además, según Agustín en el libro de los *Soliloquios*, suele llamarse »falso« lo que más dista de lo verosímil, aun cuando de alguna manera imite lo verdadero⁶. Pero, los sentidos poseen alguna semejanza con ciertas cosas que no son así en la realidad. Y ocurre a veces que, por ejemplo, oprimiendo el ojo, lo que es uno, parezca dos. Luego, hay falsedad en los sentidos.

³San Agustín, *De Ver. Relig.* cap. xxxiii.

⁴San Anselmo, *De Verit.* cap. vi.

⁵San Anselmo, *De Verit.* cap. vi.

⁶San Agustín, *Solil.* II, 15.

3.

Pero se decía, que los sentidos no engañan respecto de los sensibles propios⁷, sino respecto de los comunes. *Pero, contra esto*: cada vez que algo se aprehende de otra manera de como es, se trata de una aprehensión falsa. Pero, cuando un cuerpo blanco se ve a través de un vidrio verde, el sentido propio lo aprehende de otro modo de como es, ya que lo aprehende como verde y juzga en consecuencia, a no ser que se presente un juicio superior por el que se evite la falsedad. Luego, también los sentidos engañan en los sensibles propios.

R E S P O N D O :

Debe decirse que nuestro conocimiento, que tiene su punto de partida en las cosas, progresa en este orden: empieza primero en los sentidos, y luego se completa en

⁷En la *Summa Theol.* I, q. 17, a. 2 c., se dice: “Ahora bien, la semejanza de una cosa cualquiera está en los sentidos de tres modos: de un modo, primeramente y *per se*, como en la vista está la semejanza de los colores y de otros sensibles propios. De otro modo, *per se*, pero no primeramente; como está en la visión la semejanza de la figura o de la magnitud, y la de otros sensibles comunes. De un tercer modo, ni primeramente ni *per se*, sino *per accidens*; como está en la visión la semejanza de un hombre, no en cuanto que es hombre, sino en cuanto sucede que esta cosa coloreada es un hombre”.

Un “sensible propio” y “sensible común” (*sensibile proprium/commune*) corresponde al aristotélico κοινὸν καὶ ἴδιον αἰσθητόν, esto es, en el primer caso, el *objeto sensible perceptible que*

el entendimiento; de modo que los sentidos se encuentran así de alguna manera entre en entendimiento y las cosas. En comparación con las cosas son, así, una suerte de entendimiento, y comparados con el entendimiento, una suerte de cosa; y por esto se dice que en los sentidos se encuentra la verdad y la falsedad de dos modos.

De uno: según la relación⁸ de los sentidos con el entendimiento. Y así se dice que tanto los sentidos como las cosas son verdaderos o falsos en la medida en que producen una estimación⁹ verdadera o falsa en el entendimiento.

De otro modo: según la relación de los sentidos con las cosas, y así se dice que la verdad y la falsedad se encuentran en los sentidos —así como en el entendimiento—, en la medida en que juzgan que es lo que es o que no es lo que no es.

Si nos referimos, pues, a los sentidos en el primer modo, entonces, algunas veces habrá falsedad en ellos y a veces, no; en efecto, los sentidos son algo no sólo en ellos mismos, sino que también son índices de otras cosas. Por tanto, si se relacionan al entendimiento en

es peculiar a un solo sentido, y en el segundo caso, ese *objeto sensible que es perceptible por más de un sentido* (ver *Lexicon*, 1011; y *Summa Theol.* I, q. 78, a. 3 ad 2; *C. Gent.*, 1, 61; 2, 34; 2, 83).

⁸La “relación” traduce aquí el término *ordo*; señala el “orden”, la “situación relativa” de algo respecto de otra cosa.

⁹*Existimatio* (“estimación”) —que es un sinónimo de *aestimatio*— significa la *opinión evaluativa* que hacemos de algo.

cuanto son algo, entonces, no hay de manera alguna falsedad en ellos, ya que manifiestan al entendimiento su disposición tal como se da. Por eso dice Agustín en el texto citado¹⁰, que los sentidos no pueden enunciar en absoluto algo que no sea una efección suya.

Si se relacionan, en cambio, al entendimiento en cuanto son representativos de otra cosa, representándola a veces distinta de como es, según esto, se les llamará »falsos«, en cuanto los sentidos son naturalmente aptos para producir una falsa estimación en el entendimiento, aun cuando no la produzcan necesariamente. Y esto es lo mismo que se dijo de las cosas. Puesto que, el entendimiento así como juzga acerca de las cosas, así también lo hace acerca de lo que le ofrecen los sentidos.

Luego, si se comparan los sentidos al entendimiento, siempre van a producir una estimación verdadera en el entendimiento por lo que respecta a su disposición propia, pero no acerca de la disposición de las cosas. Pero, considerados en su relación a las cosas, entonces, en ellos se encuentra la verdad y la falsedad, en el mismo modo en que se encuentra en el entendimiento.

Sin embargo, en el entendimiento la verdad y la falsedad se hallan en primer lugar y principalmente en el juicio que compone y divide, pero no en la formación de las quiddidades¹¹, salvo en lo que concierne al juicio que

¹⁰San Agustín, *De Vera Relig.* cap. xxxiii.

¹¹Esta *formatio quidditatum* se constituye en la simple aprehensión que el entendimiento tiene de la *quidditas* de una cosa; de ahí que *formatio* sea aquí prácticamente un sinónimo de “aprehen-

sigue a dicha formación. Por esto, también en los sentidos, la verdad y la falsedad se relaciona con ellos propiamente en cuanto juzgan acerca de las cosas sensibles. Pero, en cuanto sólo aprehenden algo sensible, no habrá allí propiamente ni verdad ni falsedad a no ser en relación al juicio que sigue a dicha formación, esto es, cuando de tal aprehensión resulta naturalmente tal juicio.

Ahora bien, el juicio de los sentidos acerca de ciertas cosas es natural, como en el caso de los sensibles propios; respecto de otras, en cambio, es por medio de una suerte de cotejo¹² que produce en el hombre la fuerza cognosci-

sión”, aunque no esté consignada esta acepción en ninguna de nuestras fuentes de información lexicográfica. Un significado cercano, es “creación”, del bajo latín (Niermeyer, 446). En *De Verit.*, q. 14, a. 1 c., se dice: “Intellectus enim nostri, secundum Philosophum in lib. *de Anima*, duplex est operatio. Una *qua format simplices rerum quidditates*; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis”. Esta es, pues, la primera operación del entendimiento, es decir, aquella “por la que forma las quiddidades simples de las cosas”. La otra operación del entendimiento corresponde a la de la afirmación y la negación.

¹²La expresión *quasi per quandam collationem* hace necesaria una cierta explicación. El sentido más propio y clásico de la palabra *collatio* es el de “juxtaposición”, “combinación”, “comparación”. En el latín tardío se añade el sentido de “colación”, es decir, de revisión o *cotejo* de textos, que se realiza mediante una cierta confrontación y revisión de manuscritos; o sentidos equivalentes como de “revisión de libros traducidos” (ver Glossary, 58). Este

tiva, que es una potencia de su parte sensitiva, en lugar de la cual los animales poseen una estimativa natural¹³. Y así es como esta fuerza sensitiva juzga acerca de los sensibles comunes y de los sensibles *per accidens*¹⁴.

Sin embargo, el acto natural de una cosa se realiza siempre de un solo modo, si no está impedido accidentalmente ya sea a causa de un defecto intrínseco o bien de algún impedimento extrínseco. Por esto es que el juicio de los sentidos es siempre verdadero en lo que toca a los sensibles propios, si no hay impedimento en el órgano o

uso podríamos decir filológico está también atestiguado en el siglo XIII —aparte de su sentido más frecuente— de “conversación, discusión, deliberación”, o de “conferencia” (ver Niermeyer, 198). El uso del *quasi per quandam* debe equivaler probablemente a una suerte de comillas; como si dijera: respecto de otras cosas, es por medio de una suerte de “colación” producida en el hombre; es decir: por una revisión o comparación.

¹³Esta “estimativa natural” corresponde aquí a una evaluación que se realiza sin el concurso del pensamiento, aunque sí conforme a la naturaleza. Es equivalente al “instinto” de los animales.

¹⁴Hay, entonces, una suerte de “colación”, que se traduce en una interacción entre el poder cognitivo y la forma sensible. M. Mamiani (*op. cit.*, pág. 178, nota 434) le llama “confronto”, es decir, “comparación”. Dice: “La verità sensibile consiste proprio in questo confronto, da cui deriva l’adeguazione dei sensi anche ai sensibili comuni e accidentali. Infatti, il sensibile comune (e.g. la grandezza) e quello accidentale (e.g. un corpo bianco, in cui il colore è accidentale alla sostanza) esigono l’adeguazione della specie sensibile all’ente cui si riferisce”.

en el medio; empero, por lo que toca a los sensibles comunes y por accidente, el juicio de los sentidos a veces es falso.

Y así queda de manifiesto cómo es que puede haber falsedad en el juicio de los sentidos.

Acerca de la aprehensión sensible hay que saber, con todo, que hay cierta potencia aprehensiva la cual, presente la cosa, aprehende su especie sensible, que es lo que ocurre con la sensación propiamente tal; hay otra, en cambio, que aprehende la especie de la cosa, estando ésta ausente, como ocurre en la imaginación. Es por eso que los sentidos aprehenden siempre la cosa tal como es, si no hay impedimento en el órgano o en el medio; pero que la imaginación aprehende muchas veces la cosa como no es, porque, a pesar de estar ausente la aprehende como presente; y por eso dice el Filósofo¹⁵ que la fantasía es el maestro de la falsedad, y no los sentidos.

A lo primero:

Debe decirse que en el macrocosmos, los cuerpos superiores no reciben nada de los inferiores sino a la inversa; pero, que en el hombre, el entendimiento, que es lo superior, recibe algo de los sentidos, por lo que ambos casos no son semejantes.

¹⁵Si la alusión a Aristóteles corresponde a *Metafísica* iv, 5, 1010b 2-3, se dice que si bien la sensación, al menos la del objeto propio no es falsa, es la “fantasía” la que “no es lo mismo que la sensación”.

A las otras consideraciones

Se contesta que es evidente su fácil solución por lo dicho en el cuerpo del artículo.

ARTÍCULO DUODÉCIMO*

SE AVERIGUA SI LA FALSEDAD ESTÁ
EN EL ENTENDIMIENTO

Y parece que no.

1.

Porque el entendimiento tiene dos operaciones: una, por la que forma las *quididades*, y en la que no hay falsedad, como dice el Filósofo en el *Libro III Del Alma*¹; la otra operación, por la que compone y divide; y en ésta tampoco hay falsedad, como lo evidencia Agustín, cuando dice: »y nadie entiende lo falso«². Luego, la falsedad no se halla en el entendimiento.

2.

Además, Agustín dice en el libro de las *Cuestiones LXXXIII*, que »todo aquel que se engaña, no entiende aquello en lo que se engaña«³. Luego, el entendimiento es siempre verdadero; luego, no puede haber falsedad en el entendimiento.

*Lugares paralelos: *Summa Theol.*, I, q. 12, a. 3; q. 58, a. 5; q. 85, a. 6; I *Sentent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, ad 7; *C. Gent.*, I. c. 59; III. c. 108; I. *Periherm.*, I. 3; VI *Metaph.*, I. 4; IX, I. 11.

¹Aristóteles, *De Anim.* III, 6, 430a 26-27; Santo Tomás, *In Arist. Lib. De Anima, Lectio X.*

²San Agustín, *De Ver. Relig.* cap. xxxvi.

³San Agustín, *De Diver. Quaest.*, Q. 32.

3.

Además, también dice Algazel: »O entendemos algo como es, o no lo entendemos«⁴. Pero, quienquiera entiende la cosa tal como ella es, la entiende verdaderamente. Luego, el entendimiento es siempre verdadero; luego, no hay en él falsedad.

Pero, por el contrario:

1.

Dice el Filósofo que donde hay composición de intelecciones, allí también hay verdad o falsedad⁵. Luego, la falsedad se halla en el entendimiento.

R E S P O N D O :

Debe decirse que el nombre de *intellectus* deriva del hecho que conoce lo íntimo de la cosa; »intelligere« es, pues, como decir: *intus legere*⁶; en cambio, los sentidos

⁴El texto de Al Gazali (según dato de M. Mamiani, *op. cit.* pg. 182) corresponde a *Metafísica* I, 32, ed. J.T. Muckle, Toronto 1933. A este filósofo árabe, muerto a principios del siglo XII, le pertenece la celeberrima obra dogmática *Destructio Philosophorum*.

⁵Aristóteles, *De anima* III, 6, 430 a 26. Ver notas 1, 2, 3 del artículo III.

⁶*Intelligere* es como *leer interiormente*, o *coger lo íntimo* de aquello que se conoce. Se trataba probablemente de una interpretación etimológica corriente en las escuelas. Estrictamente hablando, no es de *intus* sino de *inter + legere* que nuestro verbo procede. En todo caso *inter* ("entre, en presencia de") tiene alguna conexión con

y la imaginación sólo conocen los accidentes *exteriores*; pues bien, sólo el entendimiento alcanza la esencia de la cosa.

Pero, sucesivamente, a partir de las esencias comprendidas de las cosas, el entendimiento trabaja de distintas maneras, razonando e inquiriendo.

Luego, el nombre de *entendimiento* puede tomarse en dos sentidos:

A) En un sentido, según que se relacione sólo a aquello por lo cual en primer término le fue impuesto su nombre; y así se habla propiamente de »entender« cuando aprehendemos la *quiddidad* de las cosas, o cuando entendemos aquellas cosas que son inmediatamente conocidas por el entendimiento una vez que éste conoce las esencias de las cosas, como son los primeros principios, a los que conocemos en cuanto conocemos sus términos⁷. Y es por eso que también se dice que el entendimiento es el hábito de los primeros principios.

in, aunque no sean lo mismo (el indoeuropeo **enter* aparece como un comparativo de **en* <Lat. *in*> OLD, 938); y se puede considerar básicamente aceptable la interpretación de Sto. Tomás, máxime si, según el DELL, 350, *intellego* significa "choisir entre (par l'esprit), d'où 'comprendre, connaître, s'apercevoir'"; y el término *intellectus*, sobre todo en la época imperial, además de los significados de *intelligentia* ("= νοησις: faculté de discerner ou de comprendre, intelligence, entendement, connaissance") significa la "facultad de percibir por los sentidos o el espíritu", y, "sentido (de las palabras)".

⁷Un *terminus* designa aquí, conforme con el lenguaje de la lógica, al "término de una definición".

Pero, la *quidditas* de la cosa es propiamente el objeto del entendimiento; por lo que así como la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera, así también lo es el entendimiento, al conocer lo que es, como se dice en el libro III *Del Alma*⁸.

Sin embargo, la falsedad puede sobrevenir allí *per accidens* en la medida en que el entendimiento compone y divide falsamente. Lo que ocurre de dos modos: o cuando la definición de una cosa se atribuye a otra —como si «animal mortal racional» se concibiera cual definición del asno— o cuando se une entre sí partes que no pueden ser unidad, como si se concibiera cual definición del asno: «animal irracional inmortal», pues, esta proposición: «algún animal irracional es inmortal» es falsa.

Y así se evidencia que la definición no puede ser falsa sino en cuanto implica una afirmación falsa. Ahora bien, de este doble modo trata la *Metafísica*⁹. Igualmente, el

⁸Aristóteles, *De Anim.* III, 6, 430b 27-30; Santo Tomás, *In Arist. Lib. De Anima, Lectio XI*, 760: «Pero el entendimiento no siempre es verdadero o falso, porque el entendimiento de las cosas incomplejas es el que no es ni verdadero ni falso en cuanto a lo que es entendido. En efecto, la verdad y la falsedad consiste en cierta adecuación o relación (*comparatio*) de una cosa a otra, lo que ciertamente no está en la composición o división del entendimiento». Y agrega en el 762: «El entendimiento..., según que entiende lo que la cosa es, es siempre verdadero, y no según que entiende algo acerca de algo».

⁹Aristóteles, *Metaphys.* VIII, 10, 1051b 23; 1052 a 1.

entendimiento tampoco se engaña en modo alguno respecto a los primeros principios.

Por lo que es evidente que si tomamos el entendimiento según aquella acción por la que le ha sido impuesto el nombre de «entendimiento», no habrá falsedad en él.

B) En un segundo sentido: «entendimiento» puede tomarse en general en cuanto se extiende a todas las operaciones y así, incluye la opinión y el razonamiento. De este modo sí que hay falsedad en el entendimiento; pero, jamás si se atiende rectamente a los primeros principios.

Y con esto se hace evidente la respuesta a las objeciones.



9 789561 112650 >

c.2

Santo Tomás de Aquino

TE

270.5
T 655
1996



EDITORIAL UNIVERSITARIA



Colección
EL SABER
Y LA CULTURA

Santo Tomás
de Aquino

DE VERITATE

TRADUCCIÓN, PREFACIO Y NOTAS DE
Humberto Giannini y Óscar Velásquez



EDITORIAL UNIVERSITARIA

TEMAS DE **filosofía**