

La segunda operación del intelecto según santo Tomás de Aquino

Javier Pérez Guerrero
Universidad de Navarra

According to St. Thomas' theory of knowledge, judgment has the look of certain end in the intellectual process initiated by means of simple apprehension. The second operation of intellect is necessary for knowing truth as adequation "intellectus et rei" as well as extramental character of object known with the first operation, so that judgment can be said "generator" of the bounds of Aristotle and Aquinas' "ens ut verum".

Santo Tomás considera, como Aristóteles, que nuestro conocimiento tiene carácter activo¹. Para ninguno de estos pensadores el sujeto cognoscente podría ser comparado a un espectador que asistiera pasivamente a la parada de una realidad de suyo patente. La realidad guarda tan sólo un orden *per accidens* a nuestras facultades cognoscitivas², y no debe ser confundida con las intenciones o especies que son inmanentes al sujeto. La intención no es la realidad conocida, entre otras razones, porque una cosa es conocer la realidad

¹ El carácter activo del conocimiento debe ser axioma fundamental en toda gnoseología de inspiración aristotélica. La responsabilidad de Aristóteles en el descubrimiento de este carácter activo así como la continuidad que el pensamiento de Tomás de Aquino proporciona a tal descubrimiento están fuera de toda duda. Vid. L. POLO: *Curso de Teoría del Conocimiento*, t. I, Pamplona: EUNSA 1984.

² Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 2, resp.; *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, c.; ad 1. Por otra parte, la convertibilidad del ente y lo verdadero exige que la relación de adecuación del ente a la facultad del alma sea meramente de razón. Cfr. *De Verit.*, q. 21, a. 1, resp.

y otra conocer la intención³. Ahora bien, la realidad se conoce intencionalmente: mientras que lo apetecido está fuera del alma, lo sentido y lo inteligido se identifican en acto con el sentido y el intelecto respectivamente⁴. Para santo Tomás, la intención o especie, que es lo sensible o inteligible en acto, es una suerte de semejanza manifestativa de lo real⁵ que se comporta como forma del sentido o del intelecto en acto, puesto que el conocimiento, dice, se lleva a cabo por asimilación del sujeto a la realidad conocida⁶ a la que compete ser sensible e inteligible sólo en potencia⁷.

De esta forma, el acto por el cual el entendimiento concibe la especie inteligible no conoce esta última como semejanza de la realidad inteligida⁸: conoce intencionalmente la realidad, pero no la propia intención. Así, se precisa de un segundo acto de naturaleza distinta al anterior para poder conocer la relación de conformidad que mantiene el entendimiento respecto a la realidad y, de este modo, la propia condición extramental de la última.

La teoría de santo Tomás acerca del juicio o segunda operación del intelecto debe ser considerada en su conjunto dentro de este marco general que escuetamente hemos perfilado en sus rasgos más esenciales. El juicio para el Aquinate posee el carácter de culminación del proceso intelectual iniciado con la simple aprehensión: sin él, el conocimiento operativo intelectual de la realidad quedaría meramente incoado, y su fin, que no es otro que la posesión de la verdad, irremediamente suspendido. Sólo al juzgar se conoce el carácter

³ Cfr. *Cont. Gent.*, IV, 11.

⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 1, ad 2; q. 87, a. 1, ad 3; *In III De Anima*, lect. 9; lect. 13.

⁵ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 3, resp.; *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2, c.; q. 17, a. 3, c.; *In VI Metaphys.*, lect. 4.

⁶ "*Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*": *De Verit.*, q. 1, a. 1, resp.; "*Virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae*": *Summa Theologiae*, I, q. 17, a. 3, c.

⁷ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 2, ad 4.

⁸ Cfr. *In VI Metaphysic.*, lect. 4.

extramental de lo aprehendido en la primera operación y, solidariamente, la verdad como adecuación de intelecto y realidad. El juicio adquiere así el aspecto de una “devolución” si la primera operación del entendimiento se interpreta como un “traslado” hacia lo mental: de una devolución que es generadora de lo verdadero, no como propiedad trascendental del ente, sino como el *ens ut verum* de Aristóteles y Fray Tomás, que es un cierto “efecto” del ente extramental⁹. Debemos por lo tanto distinguir dos posibles acepciones del término “extramental”: algo puede ser extramental, o bien en cuanto se identifica con el ente que causa la verdad en el intelecto, o bien en cuanto pertenece a ese ámbito generado por la devolución que se cumple en la segunda operación del intelecto y que es el ámbito del ente como lo verdadero. En este último caso, lo extramental lo es sólo en cuanto término o extremo de relación respecto al entendimiento.

I

Las interpretaciones que se han hecho de la doctrina tomista acerca de la segunda operación del intelecto son numerosas, y tienden a ser demasiado desemejantes entre sí. Ello se debe desde luego al alto grado de complejidad propio de la materia, puesto que involucrados o implicados en la cuestión del juicio del entendimiento se encuentran una gran variedad de temas y, por otro lado, es un hecho constatable que santo Tomás caracteriza el juicio de modo diverso en distintos lugares de su obra.

El juicio se relaciona con el tema de las proposiciones, que parecen ser la continuación en el plano lógico de la segunda operación del entendimiento, pero que no pueden identificarse sin más con ella¹⁰.

⁹ Cfr. *In V Metaphysic.*, lect. 9.

¹⁰ Tal identificación o incluso la prioridad de la proposición respecto al juicio han sido no obstante establecidas por algunos autores que olvidan que toda proposición puede gozar de un valor de verdad, sin el que no sería una verdadera proposición, en la medida en que presupone algo: el ser que significa la composición que hace el entendimiento. Vid. P. HOENEN: *Reality and judgment according to St. Thomas*, Chicago: Regnery 1952.

Por otra parte, es difícil precisar qué conocemos exactamente con tal operación y, sobre todo, qué es realmente lo juzgado. Como santo Tomás dice, el entendimiento juzga acerca de la realidad aprehendida¹¹; pero, ¿quiere ello decir que juzga sobre lo aprehendido de la realidad o sobre la realidad misma? No es fácil, si se intenta llegar al fondo del asunto, determinar qué es exactamente lo que afirma o niega el que juzga, y respecto a qué afirma o niega algo. Decir que lo primero es el predicado y lo segundo el sujeto es dar una explicación bastante obvia pero suficiente sólo desde un punto de vista lingüístico.

Otra dificultad relacionada con el tema del juicio es la de entender cómo es posible que al juzgar se conozca un contenido objetivo a la vez que su carácter veritativo. Parece en efecto complicado explicar este extremo, aunque como tendremos ocasión de comprobar, resulta mucho más arduo por no decir imposible tratar de justificar el conocimiento de la verdad sin recurrir a él. Por último se encuentra el espinoso problema de la relación del juicio con el conocimiento de la existencia. Enfrentarse con este aspecto del tema adquiere tintes casi dramáticos en el ámbito de los estudios tomísticos debido al enorme impacto que, para la comprensión de la metafísica de Tomás de Aquino en su conjunto, supone el modo en que se ventile el asunto. Según sea caracterizada la relación entre el juicio y el conocimiento de la existencia resultará una u otra metafísica de muy diverso cuño.

En cualquier caso, nos parece que una manera adecuada de encarar la cuestión del juicio del entendimiento en nuestro autor es intentar explicar cómo un mismo acto cognoscitivo puede abarcar esa pluralidad de aspectos: cómo puede desempeñar tantas funciones y cómo puede ser caracterizado de forma tan diversa por santo Tomás. Este es el camino que emprende Patrick Lee en su artículo "*Aquinas on knowledge of truth and existence*", aparecido hace ahora poco

¹¹ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 3, resp.

más de una década¹². No obstante, aunque el planteamiento de su investigación nos parece muy afortunado, Lee no ofrece a nuestro entender una solución satisfactoria al problema por lo que veremos a continuación.

Debemos explicar cómo se articulan en torno a un mismo acto cognoscitivo las siguientes funciones: 1) componer y dividir; 2) afirmar y negar; 3) conocer la verdad y; 4) conocer la existencia de la cosa. El intento de articulación de todas estas "prestaciones" que son propias del juicio puede verse frustrado por numerosos motivos. En el caso de Lee, creemos que una insuficiente aclaración de la noción tomista y aristotélica del ser que significa la verdad en las proposiciones es la principal causa de su fracaso. Aunque Lee considera expresamente tal noción como pieza clave en la teoría del juicio tomista, no le saca el suficiente partido: su rendimiento no es aprovechado del todo debido, como decimos, a una insuficiente comprensión de su significado¹³.

Un error que podemos detectar en muchos de los comentarios escritos a cerca de esta teoría tomista es el propiciado por el equívoco que se produce cuando no se disciernen suficientemente dos sentidos distintos del término "existencia". ¿A qué nos estamos refiriendo cuando decimos "existencia de la cosa"? La afirmación: "conozco la

¹² W. P. LEE: "Aquinas on knowledge of truth and existence", en *The New Scholasticism*, 60 (1986), pp. 46-71. Otros artículos del mismo autor que interesan a nuestro tema son: "Existential proposition in the Thought of St. Thomas Aquinas", en *The Thomist*, 52 (1988), pp. 605-626; y "Etienne Gilson: Thomist realism and the Critique of Knowledge", en *The New Scholasticism*, 63 (1989), pp. 81-100.

¹³ En efecto, LEE identifica el ser que significa la composición que hace el entendimiento con un predicado de segundo orden que significa el valor de verdad de otra proposición. Vid. "Existential proposition in the Thought of St. Thomas Aquinas"..., p. 606; 608-11. La distinción entre la composición como segunda operación del entendimiento y la proposición afirmativa no está bien delimitada por este autor, lo que le impide adentrarse en la noción del ser que significa propiamente la composición del entendimiento, y no el valor de verdad de determinado enunciado.

existencia de la cosa” puede ser entendida como equivalente a esta otra: “conozco que la cosa existe”. Si alguien preguntara si la cosa en cuestión existe, el que conociera su existencia podría responder sin miedo a equivocarse de forma afirmativa. Desde este punto de vista podríamos hablar del conocimiento de la existencia de una piedra en el zapato, de una conspiración para derrocar a un presidente, o de la existencia del Dios vivo, y en todos estos casos estaríamos refiriéndonos a algo cuyo significado no variaría en absoluto. La univocidad propia en la predicación de esta existencia parece no ser reconocida por numerosos estudiosos de santo Tomás que pretenden ver una variedad de significados análogos donde no los hay¹⁴. Por diferentes que puedan ser los sujetos de los que se predica, la existencia en este sentido significa siempre lo mismo. Así, cuando se pregunta: “¿existe X?”, a parte de “no sé”, no se admite otra respuesta más que un “sí” o un “no”, sin que quepa una tercera posibilidad, como por ejemplo decir: “en cierta medida”. Si un hombre cauto replicara: “depende de qué entendamos por 'existir'”, alejaríamos todas sus dudas diciendo que por “existir” se entiende exclusivamente aquello que conviene al sujeto de la oración “X existe” cuando tal oración es verdadera, es decir, la existencia que se conoce cuando se conoce que X existe. Y esto se conoce o no se conoce, pero no puede conocerse parcialmente, ni pueden tampoco conocerse cosas diversas cuando la variable es despejada por una constante cualquiera. Puede que la conspiración no exista del mismo modo que el Dios vivo, pero cuando yo conozco que existen tanto lo uno como lo otro, la existencia conocida por mí es idéntica en ambos casos: en el primero significa que la conspiración no es un mero invento de un presidente paranoico, y en el segundo que el Dios vivo no es una vana ilusión del hombre angustiado por su condición mortal, o algo por el estilo. Y lo mismo hay que decir de la existencia

¹⁴ Vid. E. GILSON: *Thomist realism and the Critique of Knowledge*, translated by Mark A. Wauck, San Francisco: Ignatius Press 1983, p. 205; R. McINERNEY: *Being and Predication*, Washington D. C.: The Catholic University of America Press, pp. 203-27.

de la piedra en el zapato, es decir, da igual si el sujeto en cuestión es algo empírico o supraempírico.

Este sentido del término corresponde a lo que santo Tomás llama, siguiendo a Aristóteles, el ser que significa tanto la verdad de la proposición como la composición que hace el entendimiento¹⁵: un ser que por lo tanto no es irrelativo respecto a la mente, en donde únicamente se da con propiedad tanto la verdad¹⁶ como la composición¹⁷. Para mostrar el carácter irreal de este sentido del ser o de la existencia que sólo se da en la mente¹⁸ —aunque algunas de las premisas del argumento deberán ser justificadas más adelante—, diremos por ahora que los verbos “ser” y “existir” tomados con este valor no significan otra cosa que la posición extramental, y que la expresión “posición extramental” significa algo esencialmente relativo a la mente, por lo que a tal sentido del ser o del existir no corresponde nada intrínseco en la realidad, aunque en cierto modo sea un efecto de ésta. *Extra mentem* es un lugar o ámbito sólo para la mente. Y esto no es, de ninguna manera, una tesis idealista: supone simplemente la negación de un *extra mentem* absoluto al modo del espacio newtoniano, al que se refieren expresiones tales como “*in rerum natura*”. Dice el Filósofo que las ideas no están en el alma como en un sujeto sino como en un lugar¹⁹. Si por “real” se entiende el ente extramental, lo real simplemente no está; mientras que si por “real” se entiende aquello que pertenece al ámbito extramental, lo real está pero sólo para una mente.

Considerar ese “fuera de la mente” como un espacio absoluto, es decir, no relativo a la mente, vicia el planteamiento de la cuestión del juicio desde su inicio provocando la falacia que vamos a denominar

¹⁵ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; *De Verit.*, q. 1, a. 1, ad 1; a. 10, ad 1; *In V Metaphysic.*, lect. 9; *In VI*, lect. 4.

¹⁶ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, sol; *De Verit.*, q. 1, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1; *In I Periherm.*, lect. 3; *In VI Metaphysic.* lect. 4.

¹⁷ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 3; *In III De Anima*, lect. 11; *In VI Metaphysic.*, lect. 4.

¹⁸ *In V Metaphysic.*, lect. 9.

¹⁹ Cfr. ARISTÓTELES: *De Anima*, III, 6.

“de los dos términos”. Tal falacia consiste en suponer que podemos considerar al entendimiento y a la realidad extramental como términos de una relación. Ahora bien, es imprescindible, si se quiere mantener una postura verdaderamente realista, advertir que, en tanto que extremo o término de relación con el entendimiento, lo real no se identifica con el ente extramental que es causa de la verdad en el entendimiento, sino con el ente como lo verdadero, de tal manera que la relación no surge hasta que el entendimiento no juzga. La “realidad” que se comporta como extremo o término no puede ser otra que la realidad que antes hemos llamado “devuelta” en el juicio²⁰. Por lo tanto, si es en el juicio donde emerge la categoría de lo real como término extramental, tal categoría sólo tiene un significado preciso en relación al juicio. De esta manera, respecto a la realidad que es independiente de nuestro entendimiento, la categoría en cuestión es extrínseca, toda vez que sólo poseemos un control riguroso sobre su significado si no olvidamos la relación que esencialmente mantiene con el juicio del entendimiento.

Otro error bastante extendido que está emparentado con la falacia anterior consiste en interpretar la definición de verdad dada por el Aquinate, esto es, adecuación de entendimiento y cosa²¹, como una relación de conformidad mutua entre un contenido intelectual, ya sea la especie, ya la propia composición que hace el entendimiento, y la cosa real. Los autores que así proceden, guiados sin duda por la lectura de algunos textos de santo Tomás en los que parece no estar madura aún del todo la formulación de su teoría del juicio²², tienen naturalmente que recurrir a una suerte de intuición inmediata de la realidad, ya sea por vía sensitiva, ya por vía intelectual, para poder

²⁰ Esta distinción es fundamental si se quiere mantener una postura verdaderamente realista. Si convertimos a la realidad extramental que causa la verdad en el intelecto humano en término de relación respecto a este último somos idealistas sin saberlo, lo cual es una de las cosas más tristes que se puede ser en filosofía.

²¹ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, sol.; *De Verit.*, q. 1, a. 1, resp.; a.3, resp.; *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, c.; *In I Periherm.*, lect. 3; *In VI Metaphysic.*, lect. 4.

²² *De Verit.*, q. 1, a. 3.

justificar el conocimiento de la verdad. Pero esto último, que nos parece ajeno a la teoría del conocimiento de santo Tomás, no es tanto un presupuesto que se juzga imprescindible para el conocimiento de la verdad como una consecuencia necesaria de un planteamiento defectuoso *ab initio*, relacionado con una burda interpretación de la intencionalidad cognoscitiva. La forma *in re* se parece tanto a la especie expresa como una castaña a la raíz cuadrada de -1. Establecer una comparación entre el contenido mental y la realidad sólo es posible si a la realidad se le convierte primero en contenido mental. Normalmente es esto lo que se hace, sólo que el contenido mental que sustituye a lo real es de tipo empírico, y por ello se piensa que se identifica con lo real.

Con el fin de hacerlo más manejable desde un punto de vista especulativo, vamos a caracterizar el ser que significa la verdad en la proposición como aquél que le corresponde al sujeto de una proposición cuando ésta es verdadera. En el caso de las proposiciones del tipo "S es P", este ser significa por tanto "ser verdaderamente P"; y en el caso de las proposiciones de la clase "S es", significa "ser verdaderamente" —la distinción entre enunciados de primer y segundo nivel no afecta, como se verá, a este planteamiento—. Esto no quiere decir, de ningún modo, que el sentido de una expresión del tipo "S es" sea equivalente al de esta otra: "es verdadero que S es", puesto que afirmar tal cosa sería decir un disparate. En efecto, si establecemos tal ecuación resulta que la segunda de las expresiones se contiene a sí misma²³.

El ser como verdad de la proposición no es el ser como valor de verdad de la proposición, sino el ser que es propio de la proposición verdadera. Supongamos que es verdadera la siguiente proposición: "esto es una rata". ¿Se quiere expresar con tal proposición que la rata es verdaderamente una rata?: evidentemente no. Lo que se quiere

²³ Como veremos, este es un error al que dan pie algunos textos de santo Tomás, en especial el tan citado de la *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2, o el del *Comentario a la Metafísica*, VI, lect. 4; que más tarde analizaremos.

decir es que esto es verdaderamente una rata. Es decir, cometeríamos un error de bulto si identificáramos lo significado por el sujeto de la proposición con la rata que, seguramente a estas alturas, ya se habrá dado a la fuga. A la rata no le compete ser efectiva o verdaderamente una rata: le compete a lo significado por el sujeto de la oración que no es, sin más, la rata. Ser verdaderamente o realmente o efectivamente una rata es el ser propio de la proposición verdadera “esto es una rata”, y le compete a lo significado por el sujeto, que no es la rata que ha salido huyendo y a la que corresponde un ser real. Ni el ser de la rata hace que la rata realmente sea, ni su naturaleza hace que sea efectivamente una rata. Al igual que debemos distinguir un ser veritativo de un ser real —*actus essendi*—, también debemos distinguir un ser-tal veritativo de un ser-tal real —*essentia*—.

Volvamos a la expresión “conozco la existencia de la cosa”. Si la existencia aquí no se entiende, de forma más o menos irreflexiva, como posición extramental o como un poner fuera de la mente, ¿qué significa? Como escribe Peter Geach:

“La existencia en este caso —cuando se trata de la respuesta a la cuestión ‘*an est*’—, que se toma en el sentido de ‘hay...’, es bastante diferente del *esse* del Aquinate. La concepción del *esse* del Aquinate depende así de que haya un sentido del verbo ‘*est*’ o ‘es’ completamente distinto al sentido de ‘hay...’”²⁴.

No obstante, pensamos que es un error tratar predicativamente la existencia que busca Geach y que santo Tomás llama acto de ser, y en este sentido la búsqueda de Geach nos parece mal encaminada. Nosotros pensamos que no hay ningún sentido del verbo “es” que signifique el *esse* tomista. Leamos no obstante lo que dice Gilson:

²⁴ P. GEACH: *Three Philosophers*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press 1961, p. 90.

“Para el metafísico, ‘Sócrates es’ no significa que Sócrates tiene el predicado ser, sino que Sócrates es un ente. El metafísico dice que hay en el ente Sócrates, como acto de su esencia formal, ‘*aliquid fixum et quietum in ente*’, a saber, el *esse*, en virtud del cual Sócrates es un ente”²⁵.

Afirmaba Borges que todos los escritores quieren ser juzgados por lo que pretenden decir, mientras que ellos mismos juzgan a los demás sólo por lo que dicen. Una cosa es lo que se dice cuando se dice “Sócrates es”, y otra todo lo que puede pretender decir el metafísico con ese mismo enunciado. Lo primero que nos sugiere el texto de Gilson es que debe ser cierto aquello de que el metafísico suele ser un pésimo escritor —algo que por otra parte es completamente falso en el caso del propio Gilson—. El filósofo francés piensa que el ser o el existir no pueden jamás ser considerados como verdaderos predicados²⁶, puesto que ser o existir es lo primero y más fundamental en el ente que, por lo tanto, no puede recibirlos como atribuciones. Aquí, Gilson no está hablando naturalmente del ser veritativo, que sí puede ser predicado perfectamente a un sujeto como hemos visto, sino del *esse* tomista. Todo esto parece muy acertado; pero lo que no lo parece tanto es que, a pesar de lo dicho, se siga insistiendo en que en la oración: “Sócrates es”, “es” signifique otra cosa que el ser o existencia de hecho de Sócrates. Por decirlo así, el metafísico de Gilson está poniendo de su propia cosecha mucho más de lo que escuetamente dice la oración: la oración le está sirviendo de mera ocasión o excusa para elevarse a las más altas cimas de la especulación, pero todas esas alturas no aparecen para nada en la simple y llana afirmación de que Sócrates es.

Santo Tomás, alejándose un poco de Aristóteles, también deja la puerta abierta a una posible interpretación del “es” que signifique un predicado substancial y no meramente accidental —como ocurre

²⁵ E. GILSON: *Being and Some Philosophers*, 2ª ed., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1952, p. 226.

²⁶ E. GILSON: *Being and Some...*, pp. 221-7

cuando se predica el ser que significa la verdad en el entendimiento—. Si decimos: “Sócrates es”, podemos querer decir que Sócrates es verdaderamente: que es *in rerum natura*, y en ese caso el predicado es accidental, es decir, una denominación extrínseca. Pero también podemos querer decir que Sócrates es ente, en cuyo caso la predicación es substancial²⁷. Pero lo que no acabamos de ver es la diferencia que pueda existir entre estas dos oraciones: “Sócrates es verdaderamente” y “Sócrates es verdaderamente ente”. Lo que se intenta, que es encontrar un sentido del “es” distinto al que tiene en los predicados accidentales que posibilite una predicación substancial del ser, es simplemente un imposible.

No hay ningún sentido del verbo “es” que se corresponda con la concepción del *esse* del Aquinate. Y no es sólo propio del acto de ser ofrecer esta peculiar resistencia al tratamiento predicativo, sino también de la esencia real. Es posible que la hominidad esté realmente en el hombre como principio formal, pero lo que de ninguna manera puede estar en el hombre es el ser hombre. En la oración “Juan es hombre”, ser hombre es también un predicado accidental, pues ser verdaderamente hombre, que es lo que realmente significa el predicado, es algo que simplemente le acontece a Juan:

“Le ocurre a las cosas que de ellas se afirma algo verdadero en el intelecto o en la locución, pues las cosas no se refieren a la ciencia sino al revés. Ahora bien, el ser que cualquier cosa tiene en su naturaleza es substancial”²⁸.

A las cosas, ser verdaderamente lo que son es algo que sólo les ocurre. Por lo tanto, “hombre” puede significar la esencia real del hombre, pero en el momento en que lo convertimos en un predicado este significado sufre una inevitable alteración, pues sólo puede constituirse en predicado unido y formando un todo con la partícula

²⁷ Cfr. *In V Metaphys.*, lect. 9.

²⁸ *In V Metaphysic.*, lect. 9.

adyacente “es”, que significa la verdad de la proposición o la composición que hace el entendimiento.

En definitiva, el equívoco que brevemente hemos intentado deshacer, junto con los pluriformes errores a los que conduce, arruina como decimos la mayoría de las interpretaciones que del juicio en santo Tomás se han dado. Ahora vamos a intentar proponer nosotros una que no caiga en tal equívoco, y que intente articular de modo coherente todos los aspectos relacionados con la segunda operación del intelecto.

II

En el ámbito de los estudios tomísticos son muchos los autores que hacen recaer sobre la segunda operación del entendimiento la misión de restituir a un sujeto la existencia de la que previamente habría sido desposeído en la simple aprehensión²⁹, que es conocimiento de esencia y no de existencia³⁰. Como hemos visto, conocer la existencia de la cosa no significa necesariamente conocer un acto real de la cosa³¹

²⁹ Cfr. E. GILSON: *Being and Some...*, p. 203; A. McNICHOLL: “On judging existence”, en *The Thomist*, 43 (1979), pp. 579-80; J. F. X. KNASAS: “Esse as a target of judgment in Rahner and Aquinas”, en *The Thomist*, 51 (1987), pp. 239-80.

³⁰ Un conocimiento objetivo de esencia. La esencia, al ser “desposeída” de su ser es también desposeída de su carácter real: es esencia pensada que, en cuanto tal, no es principio real alguno. Si se olvida esto, la esencia se reduce a lo posible, y el acto de ser a su actualización: “By this doctrine Aquinas resists the temptation to unduly separate the knowledge of existence from the knowledge of essence. Some philosophers, including many interpreters of Aquinas, seem to equate knowledge of essence with a knowledge of what is merely possible”: P. LEE: “Existential proposition”..., p. 623.

³¹ Father Owens parece no estar dispuesto a conceder tal posibilidad: “When I directly know a really existent thing, I do know the thing directly as existing, and in this way directly know its existence. The status of finite existence as an actuality other than any finite natura gives rise to that situation. Finite existence is not present in any other way”: J. OWENS: “Further thoughts on knowledge of being and truth”, en *The New Scholasticism*, 50 (1986), p. 455.

pero, para estos autores, lo predicado en el juicio existencial no es un atributo o propiedad de orden quiditativo y, por lo tanto —deducen ellos—, no puede sino corresponderse con la perfección según la cual la cosa simplemente es o existe. En aquellos juicios en los que la partícula “es” actúa, no como cópula o tercer adyacente sino como predicado, ésta gozaría desde un punto de vista semántico de alcance real: significaría una perfección en la realidad que se identificaría con el existir de la cosa.

Como es bien sabido, frente a la tesis según la cual la existencia es un predicado real, son muchos los pensadores que, en especial desde Kant, han venido reaccionando de forma enérgica en su contra. Tal reacción podría ser ya atribuida a Averroes, pero es a partir del idealismo cuando se convierte en una reacción en cadena. En el siglo XX, y de una forma particularmente contundente, ha sido la filosofía analítica el origen más constante de tales esfuerzos críticos, que han venido sustituyendo la tesis “realista” por otras no demasiado satisfactorias, basadas en su mayor parte en la teoría de conjuntos³².

Pero lo cierto es que la afirmación según la cual en el juicio de existencia predicamos la existencia formal de los entes no es en modo alguno una afirmación que pueda deducirse del pensamiento de santo Tomás. Puede deducirse, aunque procediendo de forma reduccionista, de la lectura de algunos pasajes escasos de los escritos del más joven Tomás de Aquino³³ interpretados al margen de toda valoración global de su metafísica y su doctrina acerca del conocimiento. Pero, como veremos, tal afirmación no puede deducirse partiendo de un análisis conjunto de todos los textos. Procediendo de esta manera no tendremos más remedio que terminar afirmando que, según santo Tomás, la existencia como acto formal no comparece en el juicio de

³² Encontramos un estudio pormenorizado de esta controversia en el libro de Alejandro LLANO: *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona: EUNSA 1984.

³³ El del *Comentario a las Sentencias* y al *De Trinitate*. También podría deducirse de un texto a nuestro juicio poco afortunado en *Quodl.*, II, q. 2, a. 1, resp.

existencia, puesto que en tal juicio no se conoce perfección real alguna de la cosa.

III

Pasemos ahora brevemente a repasar los textos mas relevantes que, a cerca del juicio, encontramos en el *Corpus Thomisticum*.

La afirmación según la cual en el juicio se conoce el mismo ser de la cosa la encontramos en el *Comentario a las Sentencias* y en el *Comentario al De Trinitate*:

“Puesto que en la cosa se encuentra su quiddidad y su ser, y la verdad se funda más en el ser que en la quiddidad, al igual que también el nombre de "ente" se impone por el ser, en aquella operación del intelecto que obtiene el ser de la cosa tal como es, por cierta asimilación a él, se completa la relación de adecuación en la que consiste la razón de verdad. Por lo tanto, digo que el mismo ser de la cosa es causa de la verdad en cuanto que está en conocimiento del intelecto”³⁴.

“La primera operación obtiene la quiddidad de la cosa; la segunda el mismo ser. Y puesto que la razón de verdad se funda en el ser y no en la quiddidad, como se ha dicho en el cuerpo del artículo, la verdad y la falsedad se encuentran propiamente en la segunda operación y en su signo, que es el enunciado, y no en la primera, cuyo signo es la definición”³⁵.

En estos textos nos encontramos con una aseveración que no dejará de ocupar su hueco en todos los análisis que santo Tomás hará del concepto de verdad: la afirmación de que la verdad se encuentra propiamente en el juicio o en el entendimiento que compone y divide. No obstante, los argumentos aportados para defender que la verdad

³⁴ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, sol.

³⁵ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7.

tiene su asiento en la segunda operación del entendimiento varían de unos textos a otros. En los anteriores, el razonamiento conecta el carácter fundante que el ser de la cosa tiene respecto a la verdad con el peculiar *status* que posee el juicio en cuanto que instancia en la que se conoce el ser. Frente a otros textos posteriores, lo peculiar aquí es que santo Tomás habla de un conocimiento por asimilación del mismo ser entendido como distinto de la quiddidad, que es algo que no hará más adelante cuando hable del juicio³⁶. Además, llama nuestra atención que realmente no se nos ofrece una explicación de porqué conocer el ser supone conocer la verdad en un sentido no meramente causal³⁷. Si en el juicio el entendimiento posee cierta semejanza del ser de la cosa pero no conoce tal semejanza qua semejanza, no puede percatarse de la existencia de la adecuación o conformidad en la que consiste la razón de verdad. Por otra parte, la verdad está propiamente en el entendimiento como verdad conocida, es decir, no en tanto que mera conformidad entre entendimiento y cosa, sino como conformidad conocida³⁸. El ser causa la verdad en tanto que conocido, pero la verdad causada en el entendimiento por el ser es a su vez verdad conocida, y es precisamente la relación entre estos dos conocimientos —el del ser y el de la adecuación veritativa—, la que permanece oscura en los textos del *Comentario a las Sentencias*.

De otro lado, en este mismo artículo, nos encontramos con la distinción entre el ser que significa la esencia de la cosa, que se divide en los diez géneros o categorías, y el ser que significa la composición que el alma hace, y que Aristóteles llama “verdadero”³⁹. El ente y lo verdadero se identifican, o bien porque “verdadero” se toma en

³⁶ Exceptuando quizá el ya mencionado de la segunda de las *Quaestiones quodlibetales*.

³⁷ Este sentido causal de lo verdadero se corresponde con el trascendental *verum*. Vid. *De Verit.*, q. 1, a. 1, resp.

³⁸ *In I Periherm.*, lect. 3.

³⁹ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1.

sentido causal, es decir, como causa de la verdad del entendimiento, o bien porque "ente" se entiende como significando el "*ens ut verum*"⁴⁰.

La relación entre la composición del entendimiento y el conocimiento del ser es estudiada más detalladamente en un artículo posterior del mismo *Comentario al Primer Libro de las Sentencias*:

"Puesto que en la cosa hay dos elementos, la-quiddidad de la cosa y su ser, a ellos responde una doble operación del intelecto. Una que los filósofos llaman "formación" por la que se aprehende la quiddidad de la cosa y que se denomina inteligencia de los indivisibles, y otra que comprende el ser de la cosa componiendo la afirmación, puesto que también el ser de la cosa compuesta de materia y forma, de la que se toma el conocimiento, consiste en cierta composición, o bien de forma a materia o bien de accidentes a sujeto"⁴¹.

"Nuestro intelecto, cuyo conocimiento se origina en las cosas que tienen un ser compuesto, no aprehende ese ser sino componiendo y dividiendo"⁴².

El ser de lo compuesto consiste en cierta composición, de ahí que sólo sea conocido por el entendimiento que compone. Este ser es distinto de la quiddidad pero, ¿coincide con el ser como acto que tantos autores consideran como el principio real por antonomasia de toda la metafísica tomista? Resulta, en efecto, difícil justificar una respuesta afirmativa. Creemos que este sentido del ser debe ser puesto en conexión con la perfección de la subsistencia propia de las realidades compuestas más que con el propio acto de ser participado por las criaturas:

⁴⁰ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; *De Verit.*, q. 1, a. 1, ad 1.

⁴¹ *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, sol.

⁴² *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, ad 2.

“Puesto que al conocimiento divino llegamos partiendo de las criaturas y le nombramos también a partir de ellas, los nombres que atribuimos a Dios significan del mismo modo que compete a las criaturas materiales, cuyo conocimiento es connatural a nosotros. Y puesto que en tales criaturas, aquellas que son perfectas y subsistentes son compuestas, mientras que la forma en ellas no es algo completo y subsistente, sino más bien aquello que algo es, todos los nombres impuestos por nosotros para significar algo completo y subsistente, lo significan en concreto, en cuanto compete a los compuestos, mientras que los que son impuestos para significar las formas simples no significan algo como subsistente, sino como aquello por lo que la cosa es, como la blancura significa aquello por lo que algo es blanco”⁴³.

Lo que propiamente resulta de la unión de los principios de las cosas compuestas es su subsistencia, que está en relación con su completud. Si el ser tomista se redujera a esto, santo Tomás no habría dado un sólo paso más allá de Aristóteles en este tema. Pero esto, como han puesto de manifiesto numerosos pensadores en especial durante la segunda mitad del siglo XX, no es cierto en absoluto.

La misma idea que relaciona conocimiento del ser y composición es expresada en el *Comentario al De Trinitate*, donde podemos leer:

“La primera operación —del intelecto— mira a la naturaleza misma de la cosa, según la cual la cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes, ya sea una parte completa, como es el todo, ya sea incompleta, como una parte o un accidente. La segunda operación mira al ser mismo de la cosa, el cual, o bien resulta de la agrupación de los principios de la cosa, en el caso de las compuestas, o bien acompaña a

⁴³ *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1, ad 2.

la misma naturaleza simple de la cosa, en el caso de las substancias simples⁴⁴.

Son muchos los autores que piensan que conocimiento del ser y composición judicativa van de la mano guiados precisamente por la idea de que el ser de la cosa compuesta resulta de la composición de los principios de ésta, como afirma rotundamente santo Tomás en estas primeras obras⁴⁵. La posible objeción de que en el juicio que se refiere a las substancias no compuestas también se da esta relación entre conocimiento existencial y composición judicativa, no procede, toda vez que lo simple es conocido por nuestro entendimiento al modo de lo compuesto⁴⁶. Sin embargo, es difícil defender que en un juicio cualquiera el entendimiento conozca una composición real al unir sujeto y predicado, y que, conociendo tal composición, conozca el ser de la cosa compuesta. Si algo en efecto repite santo Tomás al hablar del juicio es que la composición que hace el entendimiento no se encuentra en la realidad⁴⁷. Es decir, los principios que componen la cosa no la componen al modo como lo hace el entendimiento o, dicho de otra manera, a la composición del entendimiento no responde como en un espejo composición real en la cosa, ni tampoco al revés⁴⁸. Los principios reales no se conocen como partes del juicio. De otro lado, como hemos visto ya, el ser que significa la composición judicativa no significa el ser real.

⁴⁴ *In De Trinitate*, q. 5, a. 3, resp.

⁴⁵ Vid. C. J. F. WILLIAMS: *What is existence?*, Oxford: Clarendon 1981, pp. 139-152; F. D. WILHELMSEN: "The concept of existence and the structure of judgment: a thomistic paradox", en *The Thomist*, 41 (1977), pp. 317-49; R. MCINERNEY: *Being and Predication...*, pp. 212-13; 215; A. MCNICHOLL: "On judging existence"..., pp. 579-80.

⁴⁶ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 3. ad 2; q. 13, a. 1, ad 2.

⁴⁷ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 3, resp.; *In VI Metaphysic.*, lect. 4.

⁴⁸ "*Invenitur siquidem et in rebus aliqua compositio; sed tale compositio efficit unam rem, quam intellectus recipit ut unum simplici conceptione (...) Utitur enim intellectus quandoque uno ut duobus compositionem formans; sicut dicitur, homo est homo: ex quo patet quod talis compositio est solum in intellectu, non in rebus*". *In VI Metaphysic.*, lect. 4.

En la primera cuestión del *De Veritate*, la relación entre la composición que hace el entendimiento y el conocimiento de la verdad, que como hemos visto permanece oscura en el texto del *Comentario a las Sentencias*, es explícitamente tratada por santo Tomás. En esta ocasión, la afirmación de que la composición es propia de la mente y no de la realidad, pasa a un primer plano, desempeñando un importante papel en la resolución del asunto:

“La razón de verdad consiste en la adecuación de la cosa y el intelecto. Ahora bien, una misma cosa no se adecúa a sí misma, sino que la igualdad es entre cosas diversas, por lo tanto, la razón de verdad se encontrará primariamente en el intelecto allí donde el intelecto comience a tener algo propio que no tenga la cosa exterior al alma, pero que se corresponda con ella, de modo que, entre ambos, pueda hablarse de una adecuación.

Sin embargo, el intelecto que forma las quiddidades no tiene sino la semejanza de la cosa existente fuera del alma, como también el sentido, en cuanto adquiere la especie de la cosa sensible. Pero cuando empieza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo en cierto modo propio de él, que no se encuentra fuera en la cosa, pero que cuando se adecúa a aquello que es exterior al alma se dice que es verdadero”⁴⁹.

El juicio es algo que sólo es propio del intelecto porque la composición o división en la que consiste no se encuentra en la realidad. De esta manera, es la composición o división del intelecto lo que permite hablar de adecuación puesto que, al ser algo propio sólo del intelecto, es aquello en lo que primariamente radica la razón de la diversidad entre entendimiento y cosa. De ahí que composición o división y verdad se den unidas, toda vez que no hay adecuación, esto es, verdad, hasta que el entendimiento no compone o divide.

⁴⁹ *De Verit.*, q. 1, a. 3, resp.

De este importante texto, que nos parece uno de los dos o tres realmente fundamentales del *Corpus* para nuestro tema, lo que más llama la atención es lo siguiente: santo Tomás intenta justificar la adecuación buscando en primer lugar la razón de la diversidad, no de la unidad. Y proporcionar la razón de la diversidad necesaria para la adecuación es lo propio de la segunda operación. El entendimiento comienza a distinguirse o separarse de la cosa cuando empieza a juzgar sobre lo aprehendido.

Se podría criticar este planteamiento diciendo que entendimiento y cosa son de hecho distintos *a priori* en tanto que realidades diversas de suyo y que, por tanto, para poder hablar de adecuación tan sólo se necesita justificar la existencia de cierta unidad entre ambos. Una primera respuesta de talante defensivo consistiría en recordar que lo buscado es una adecuación conocida, ya que aquí se está hablando de la verdad propiamente dicha que sólo se da en el intelecto y que, por lo tanto, sólo se da como verdad conocida: como adecuación conocida. Pero se puede ir un poco más al fondo del asunto y pasar a la ofensiva expresando claramente nuestras dudas sobre la necesidad de considerar la diversidad entendimiento-cosa como dada de antemano. Nuestra duda puede expresarse del siguiente modo: ¿la diversidad intelecto-cosa que, como hemos visto, se manifiesta en la segunda operación del entendimiento, puede ser considerada al margen del significado preciso que tal diversidad posee en cuanto que generada en el juicio? Aun suponiendo una diversidad entre entendimiento y cosa que no es fundada por actividad mental alguna, el significado que procediendo de modo mínimamente crítico podemos otorgar a tal diversidad es el que nos proporciona el juicio. Si queremos seguir los pasos que nuestro análisis nos permite, y no saltar de buenas a primeras utilizando un trampolín prestado, debemos interpretar los textos de un modo "minimalista", sin presuponer nada más que lo indispensable.

Por esta línea, que no persigue en definitiva sino evitar la falacia que antes hemos denominado "de los dos términos", podemos detectar cierta incorrección en la explicación de santo Tomás que radica

precisamente en ir más allá de lo permitido en el texto, y otorgarle a la diversidad entendimiento-cosa un significado que no es el que propiamente tiene en él. Procediendo de tal modo, es decir, yendo más allá de lo que permite el texto, el Aquinate puede hablar de una correspondencia entre la composición propia del entendimiento y la realidad. Pero si, como dice el texto, lo real aparece en su distinción respecto al entendimiento en la medida en que el entendimiento compone, composición y realidad no pueden nunca ser tomados como términos de una relación de conformidad, como es evidente. Santo Tomás, por lo tanto, no se atiene en su discurso a lo afirmado por él mismo, dando un salto injustificado que, por otra parte, hace incoherente al texto en su conjunto.

Por otra parte —aunque esto no sea sino consecuencia del error anterior—, en el texto del *De Veritate* nos encontramos con una dificultad insalvable. Si es cierto que la verdad en el entendimiento es adecuación conocida, y tal adecuación se interpreta como conformidad composición-realidad, en ese caso la verdad no puede darse propiamente en el juicio, es decir, en el acto que compone y divide, sino en un acto posterior que conozca la adecuación entre la composición judicativa y la realidad. Por lo tanto, si la verdad en el entendimiento es adecuación conocida y su conocimiento es propio del juicio, es evidente que tal adecuación no puede ser la adecuación composición-realidad, puesto que la composición es el acto del propio juicio. Además, ¿cómo podría el entendimiento conocer la correspondencia entre la composición mental y la realidad? En efecto, si la adecuación es conocida en el juicio o en la composición, el conocimiento de la adecuación composición-realidad supondría un proceso al infinito.

En definitiva, si suponemos que no es el juicio o la composición la que genera el significado preciso del término o extremo que entendemos por real, sino que tal extremo posee ya de suyo un contenido que puede ser comparado con la propia composición que hace el entendimiento, nos encontramos con una aporía inevitable. Todo lo conocido con anterioridad al juicio no puede con justicia

ocupar el extremo reservado a lo real, y si lo hace se convierte en un impostor. Hasta que el entendimiento no juzga no conoce tal extremo y, además, tan sólo lo conoce como extremo: no tiene significado alguno independientemente de su relación al entendimiento.

El entendimiento no puede echar un vistazo sobre su propia composición, otro sobre la realidad misma y, por último, establecer la relación de conformidad. Suponer esto es un absurdo. Santo Tomás lo sabe, y por ello piensa que el entendimiento conoce lo real como extramental al conocer la adecuación. Y esto último lo hace el entendimiento, no saliendo a echar un vistazo "ahí afuera", sino volviendo sobre sí mismo: conociendo su propio acto⁵⁰. Por lo tanto, debemos concluir que en el texto analizado, santo Tomás no ha sabido expresarse del todo bien, lo que provoca cierta incoherencia en el fragmento del *De Veritate*.

Sin embargo, la localización exacta de la relación que existe entre la composición judicativa y el conocimiento de la verdad se vislumbra en el texto. Sin que santo Tomás tenga que decir mucho más debemos estar ya en disposición de encontrar su correcta ubicación en el accidentado terreno que pisamos. La pista que debemos seguir es desde luego la que nos proporciona santo Tomás cuando, tratando de justificar la adecuación, intenta sentar una primera distinción. Si supusiera realmente la distinción, lo único que tendría que encontrar para hablar de adecuación sería la unidad, pero no procede de este modo, lo cual es extraordinariamente significativo.

En la *Suma Teológica*, santo Tomás trata de un modo fugaz el tema que nos ocupa. Sus preocupaciones en esta obra van por otro camino. Para no alargar en exceso la exposición, vamos a comentar directamente el punto que corresponde al núcleo de la cuestión que estamos estudiando.

⁵⁰ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 9, resp.

En la *Suma* se nos dice que el entendimiento conoce la adecuación en la que consiste la razón de verdad en su segunda operación, cuando juzga que la cosa es así o es tal —*ita se habere*— como es la forma que el entendimiento aprehende de la cosa. En toda proposición, una forma significada por el predicado se aplica a una realidad significada por el sujeto, o bien se le “sustrae”,⁵¹

Realidad y entendimiento se conectan en cierto modo como sujeto y predicado: así, al conocer el entendimiento la conexión sujeto-predicado conoce a su vez la conexión realidad-entendimiento, esto es, la verdad. Lo predicado está más bien del lado del entendimiento —significa una forma aprehendida por el entendimiento—, mientras que el sujeto se encuentra del lado de la realidad —significa una realidad—.

Nos encontramos aquí con un santo Tomás que no se detiene, como hace en otras ocasiones, a precisar demasiado el significado de lo que dice. Parece querer resolver el asunto rápidamente y pasar a otra cosa. Pero, ¿qué quiere decir que el sujeto de la proposición significa una realidad? Esta pregunta parece un poco tonta, pero quizá formulándola de un modo menos general ya no lo parezca tanto: ¿a la realidad significada por el sujeto le compete un ser real o un ser que significa la verdad de la proposición? Dependiendo de la respuesta, el sentido de la explicación del Aquinate varía por completo. Como preguntamos por el ser que corresponde a la realidad significada por el sujeto, parece que la respuesta está ya dada en la propia pregunta: puesto que se trata de una realidad significada, debe corresponderle un ser real. Pero, como hemos visto, santo Tomás repite continuamente que el ser real no se identifica con el ser que significa la verdad de la proposición, y es este último el que corresponde a lo significado por el sujeto de la proposición. Recuérdese que los términos jamás pueden significar las cosas de modo inmediato, sino

⁵¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2, c.

mediante las concepciones del entendimiento⁵². Santo Tomás es realista pero no hasta el punto de creer que podemos identificar sin más lo significado por el nombre con la realidad⁵³. La ya clásica distinción fregeana entre sentido y referencia no es equivalente a la que ahora estamos contemplando. Lo real no es aquello que puede ser señalado con el dedo índice⁵⁴, ni tampoco aquello de lo que pretendemos estar hablando por el mero hecho de que así lo pretendamos: “Lo que puede ser conocido por nosotros así puede ser nombrado”⁵⁵.

Aun a riesgo de resultar monótonos debemos repetir que es en la segunda operación y no antes cuando se conoce lo real como término *extra mentem*. Si entendemos por “realidad significada por el sujeto” aquello que justamente aparece como real en el juicio verdadero, y que por lo tanto es real en el preciso sentido de “ser realmente...”, a tal realidad significada corresponde el ser como verdad de la composición. Así entendido, el análisis que de la relación verdad-juicio hace santo Tomás en la *Suma* es, a pesar de su brevedad, particularmente ajustado⁵⁶. El sujeto no está, sin más, por lo real,

⁵² “*Secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referentur ad res significandas mediante conceptione intellectus*”: *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1, c.

⁵³ “*Ratio enim quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata*”: *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 4, c.

⁵⁴ “*Since the subject of this type of judgment (e.g. ‘This table is oval’) is singular it does not signify or express a concept. Its function is to denote a singular existent being. The speaker could just as well indicate this individual thing by pointing with his finger -which is tantamount to saying ‘this’*”: A. McNICHOLL: “On judging existence”..., p. 530.

⁵⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1, c.

⁵⁶ “*What the judgment does, essentially, is to apply, through predication, a form conceived in the mind to an object that is presupposed as known from the start and which is denoted by the subject*”: McNICHOLL: “On judging existence”..., p. 539; la clave sin embargo para entender lo que realmente hace el juicio es tanto que no es equivalente a la proposición es advertir que el sujeto no se presupone como realidad ya conocida, sino que sólo se le conoce como real al serle atribuida una forma concebida junto a la cual es “devuelto” al ámbito extramental. Así, el sujeto

sino que está por lo real como término de la relación de adecuación, y, como decimos, la realidad a la que compete el ser real carece de relación con el entendimiento: cualquier denominación de tal realidad que sea relativa al entendimiento es, por lo tanto, extrínseca.

En los comentarios a la obra aristotélica hallamos también textos relativos a nuestro tema. Son particularmente interesantes los que extraemos a continuación del *Comentario al Peri hermeneias* y a la *Metafísica*.

En la primera de estas obras, santo Tomás afina enormemente en la explicación que buscamos. Tras repetir que la verdad se conoce, no en la primera sino en la segunda operación del entendimiento, afirma que la verdad se encuentra sólo en la mente como en lo que conoce la verdad⁵⁷, y continúa del siguiente modo:

“Ahora bien, conocer la relación mencionada —la relación de adecuación entre el entendimiento y la realidad—, no es otra cosa que juzgar que en la realidad es así o no es, lo cual es componer y dividir, y por ello el intelecto no conoce la verdad sino componiendo y dividiendo por su juicio”⁵⁸.

“Debe tenerse en cuenta que el Filósofo está hablando aquí de la verdad que es propia del intelecto humano, que juzga la conformidad de la realidad y el intelecto componiendo y dividiendo”⁵⁹.

Lo fundamental en estos textos es que santo Tomás afirma que el intelecto lo que juzga es la conformidad o adecuación entre la realidad

de la proposición significa tal realidad devuelta, y no la realidad que causa la verdad en el intelecto.

⁵⁷ *In I Periherm.*, lect 3.

⁵⁸ *In I Periherm.*, lect 3.

⁵⁹ *In I Periherm.*, lect 3.

y el entendimiento. Esto es un hallazgo definitivo para unir todas las piezas del rompecabezas que es el tema del juicio y lo relacionado con él. Lo que se conoce al juzgar no es algo intrínseco a la realidad como tal, ni tampoco se conoce de nuevo lo ya conocido por el sujeto cognoscente: se juzga que la realidad es o no es, y que es así o no es así; en definitiva, se está conociendo al juzgar la conformidad entendimiento-cosa, y es tal conformidad lo afirmado o negado en el juicio. La afirmación en las proposiciones que es función de la cópula, y que se corresponde con la composición del entendimiento, significa la adecuación: lo cual es absolutamente coherente con la caracterización que, de la cópula, ofrece santo Tomás cuando afirma que significa la verdad en las proposiciones.

Al juzgar, conozco la adecuación; conozco por lo tanto la verdad. La composición que hace el intelecto no es ni anterior ni posterior a tal conocimiento, sino que tal conocimiento se adquiere al componer. Así, la adecuación veritativa no es exterior al juicio, como parecía en el texto comentado del *De Veritate*, sino intrínseca a él. La adecuación no es una relación que medie entre entendimiento y cosa sino que está en el entendimiento, puesto que es el entendimiento el que se adecúa a la cosa y no al revés:

“La semejanza se encuentra propiamente en las dos cosas semejantes. La verdad en cambio, puesto que es cierta conveniencia del intelecto y la cosa, no se encuentra propiamente en ambos, sino sólo en el intelecto”⁶⁰.

Como podemos comprobar, ya no queda ninguna duda de que el esquema comparativo es definitivamente inadecuado. El entendimiento no es un espejo de la realidad: se adecúa activamente a ella, de suerte que la conformidad entendimiento-realidad no es un mutuo parecerse ni una relación de semejanza entre dos extremos.

⁶⁰ *De Verit.*, q. 1, a. 4, ad 1.

Por último vamos a detenernos en unos textos del *Comentario a la Metafísica*:

“Pues dice —el Filósofo— que cierto ente se dice como lo verdadero, esto es, que no significa otra cosa que la verdad. Pues cuando preguntamos si el hombre es animal se responde que es, y con ello se significa que la proposición anterior es verdadera. Y del mismo modo el no ente significa lo mismo que lo falso, pues cuando respondemos que no es, se significa que la oración propuesta es falsa. Ahora bien, este ente que se dice como lo verdadero y este no ente que se dice como lo falso consisten en la composición y en la división”⁶¹.

Antes de ofrecer nuestra glosa del texto vamos a volver a un punto que ya hemos mencionado anteriormente con vistas a evitar una posible interpretación errónea a la que en cierto modo da pie lo que santo Tomás dice en el texto, tal y como lo expresa en él. Cuando decimos que el hombre es animal significamos con ello que la proposición es verdadera, pero ello no puede querer decir que lo que significa la proposición “el hombre es animal” es lo mismo que lo que significa esta otra: “la proposición 'el hombre es animal' es verdadera”. Como ya dijimos esto es imposible toda vez que la segunda se incluiría a sí misma. Por lo tanto, significar la verdad de la proposición no quiere decir significar que la proposición es verdadera. Aquello en que consiste la razón de verdad y el valor de verdad de la proposición, son cosas distintas.

En la proposición “el hombre es animal”, “ser animal” significa un ente como lo verdadero, de tal suerte que al sujeto le compete ser animal efectiva o verdaderamente, y así se le conoce en el juicio. En efecto, en el juicio no se conoce otra cosa del sujeto sino lo necesario para poder contestar afirmativamente a la pregunta de si el hombre es animal. Tengo que saber que es verdaderamente animal: conocer, tanto al hombre como al animal, no es tarea del juicio. Y conocer que

⁶¹ *In VI Metaphysic.*, lect. 4.

es verdaderamente animal es conocer la adecuación entendimiento-cosa, no conocer nada de la cosa, a parte, claro está, de que es verdaderamente —denominación extrínseca—. En efecto, en la segunda operación no se conoce objetivamente algo más que en la primera, puesto que en la definición de hombre, que significa aquello que es aprehendido en la primera operación, ya se incluye su naturaleza animal.

El ente como lo verdadero y el no ente como lo falso coinciden con el ente y el no ente propios de la contradicción, o que forman parte de los extremos de la contradicción⁶². En efecto, la proposición no puede ser a la vez verdadera y falsa, por lo que el ente y el no ente propios de la proposición se excluyen como lo verdadero y lo falso o, si se quiere, el ser y el no ser como la verdad y la falsedad de la proposición. También podemos decir que se excluyen como la composición y la división de dos términos idénticos. Ser y no ser contradictorios no son, por lo tanto, ser y no ser reales, y comprender esto es de vital importancia para toda la metafísica. De hecho, este sentido del ser y del no ser no debe ser objeto de estudio de tal ciencia, sino más bien de la lógica, puesto que la composición y la división que significan están en la mente y no en la realidad⁶³.

Para finalizar este repaso, transcribiremos un texto del mismo *Comentario a la Metafísica* que sirve de resumen de todo lo anterior y que, por su claridad y rotundidad, merece la pena ser detenidamente estudiado. El texto es el siguiente:

“El intelecto tiene en sí la semejanza de la cosa inteligida en cuanto que concibe las razones incompletas; sin embargo, no por ello discierne tal semejanza, sino sólo cuando compone y divide. Pues cuando el intelecto concibe esto: animal racional mortal, tiene en sí la semejanza del hombre, pero no por ello conoce que tiene tal semejanza, porque no juzga que el

⁶² Cfr. *In VI Metaphysic.*, lect. 4.

⁶³ Cfr. *In VI Metaphysic.*, lect. 4.

hombre es animal racional y mortal. Y por ello, sólo en esta segunda operación del intelecto se da la verdad y la falsedad, en cuanto que el intelecto no sólo tiene la semejanza de la cosa inteligida sino que además vuelve sobre esta semejanza, conociéndola y discerniéndola. Y así se hace patente que la verdad no está en las cosas, sino sólo en la mente, y además en la composición y la división”⁶⁴.

El entendimiento conoce su adecuación a la cosa cuando conoce que aquello que posee al conocer la cosa es una semejanza. La primera operación no es capaz de conocer la especie como tal especie: la segunda sí, y es precisamente al conocer, no la realidad tal cual es por una suerte de intuición ajena por completo al pensamiento aristotélico-tomista⁶⁵, sino el carácter objetual o intencional de lo concebido en la primera operación, cuando conoce su adecuación a la realidad. Por otra parte, conocer la semejanza de la cosa como semejanza, excluyendo cualquier tipo de comparación, sólo puede significar conocer el acto de asimilación: conocer el propio acto del entendimiento como acto de la semejanza obtenida⁶⁶.

IV

A continuación, una vez analizados los textos de santo Tomás más importantes al respecto, intentaremos ofrecer una explicación global

⁶⁴ Cfr. *In VI Metaphysic.*, lect. 4.

⁶⁵ “*The existential acts affect and impregnate the intellect through the senses are raised to the level of consciousness, and realist knowledge flows forth this immediate contact between the known object and the knowing subject*”: GILSON: *Thomist realism and...*, p. 204-5. Lo único que puede afectar, no a la inteligencia sino al órgano del sentido, es el movimiento que, a través del medio, inmuta el órgano produciendo la especie sensible impresa. Aquí acaba todo “contacto”. A partir de ese instante, que es previo al conocimiento, no queda más que la actividad inmanente del propio sujeto cognoscente que no es ya pasivo en modo alguno.

⁶⁶ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 9, resp.

del tema que nos ocupa siguiendo las principales pautas que nos proporciona el Aquinate.

En aquellas proposiciones del tipo “A es” en las que el verbo ser actúa como predicado o segundo adyacente, el verbo goza efectivamente de contenido semántico. En este punto no habría desacuerdo en principio con la tesis según la cual en el juicio de existencia se predica la existencia real a un sujeto. Pero el desacuerdo viene inmediatamente por lo siguiente: tal contenido semántico es el mismo que posee el verbo en las proposiciones del tipo “A es B” en las que actúa como cópula. En efecto, además de esta función unitiva y afirmativa, el verbo ser tiene un contenido semántico también en este tipo de oraciones que es idéntico al que posee cuando actúa como predicado:

“El verbo 'es' a veces se predica en cuanto tal en la enunciación, como cuando se dice 'Sócrates es', con lo cual tan sólo queremos significar que Sócrates es en la naturaleza de las cosas. Otras veces no se predica por sí mismo como predicado principal, sino como unido a él y conectándolo al sujeto, como cuando se dice 'Sócrates es blanco', pues aquí no es la intención del que habla aseverar que Sócrates es en la naturaleza de las cosas, sino atribuirle la blancura mediante el verbo 'es', y por ello en tales enunciados 'es' se predica como adyacente al predicado principal, y se dice tercero, no porque sea un tercer predicado, sino porque es el tercer término en el enunciado que, junto al nombre predicado, hace un solo predicado, de tal suerte que el enunciado se divide en dos partes y no en tres”⁶⁷.

Las partes del enunciado son siempre dos, aun cuando “es” sea adyacente al predicado principal. Si esto es así, cuando se dice “Sócrates es blanco”, se le está atribuyendo naturalmente la blancura, pero el predicado como tal no es la blancura. “blanco” sin el

⁶⁷ *In II Periherm.*, lect. 2.

adyacente “es” no es predicado alguno. El predicado es ser blanco, de suerte que podemos establecer estas equivalencias:

- 1) Sócrates es = Sócrates es en la naturaleza de las cosas.
- 2) Sócrates es blanco = Sócrates es blanco en la naturaleza de las cosas.

Ambas proposiciones tienen por lo tanto esto en común: el “es” significa la verdad que es patrimonio exclusivo del juicio afirmativo. Debemos distinguir entre una verdad exterior a la proposición, que es la verdad como valor de ésta, y una verdad inherente a ella. Por otra parte, el “no es” del juicio negativo significa la falsedad en la proposición: la falsedad inherente a la proposición negativa.

Nótese de entrada que ambas proposiciones son equivalentes respectivamente a las siguientes: “Sócrates es verdaderamente” y “Sócrates es verdaderamente blanco”; y que este “ser verdaderamente” es independiente como es obvio de la verdad o falsedad de las proposiciones: de su valor de verdad. Esta distinción es la que antes se ha formulado como distinción entre verdad o falsedad —no verdad— externa e interna a la proposición.

Profundizando más en el contenido semántico del verbo debemos proseguir afirmando que, si santo Tomás está en lo cierto, el verbo “ser” significa cierta adecuación, mientras que su negación significa cierta inadecuación. Tal adecuación puede identificarse con la adecuación veritativa, esto es, con la adecuación según la cual se cumple formalmente la razón de verdadero⁶⁸. Así, “es” significa la adecuación del entendimiento y la realidad mientras que “no es” significa la inadecuación.

⁶⁸ Significar la verdad en el juicio que es función del ser de la proposición no puede querer decir otra cosa que significar la adecuación intelecto-cosa, en la que consiste la razón de verdad.

Esto supone que la verdad y falsedad como valores de la proposición no significan aquella adecuación y su contraria según la cual se cumple formalmente la razón de verdadero y falso: con otras palabras, no es la verdad como adecuación entendimiento-cosa, y la falsedad como lo contrario. Por otra parte, la verdad o falsedad como valor de la proposición depende de la verdad o falsedad intrínseca a ella. En efecto, si digo "la luna es del tamaño del sol", tal expresión sólo puede decirse falsa en la medida en que se pretende afirmar algo de la realidad. Del mismo modo, si digo "la luna no es de menor tamaño que el sol", tal expresión es falsa en la medida en que pretendo negar algo en la realidad. Es decir, es un presupuesto necesario para que las proposiciones sean verdaderas o falsas que éstas se refieran a lo extramental, y tal referencia u orientación es intrínseca a la proposición independientemente de su valor de verdad en la medida en que el "es" y el "no es" que incluyen como elemento esencial significan la adecuación o inadecuación de entendimiento y cosa.

Tanto el "es", en la medida en que significa la adecuación, como el "no es" en cuanto significa lo contrario, mantienen esta referencia extramental en toda proposición que siga realmente a la operación judicativa. También la inadecuación, toda vez que, como el lector ya habrá concluido por su parte, ésta no puede tratarse de una inadecuación positiva entre entendimiento y cosa, puesto que tal inadecuación supondría la corrupción o desnaturalización *ipso facto* del entendimiento. Este extremo debe ser siempre tenido en cuenta: el entendimiento es, por su propia naturaleza, infalible⁶⁹.

El que juzga puede no estar en lo cierto, en cuyo caso el juicio se dice que es falso o erróneo. Sin embargo, es importante advertir que tal falsedad no es la que cumple formalmente la razón de lo falso que define el Aquinate, sino que más bien se identifica con la falsedad como lo no declarativo o manifestativo de la verdad o falsedad del

⁶⁹ Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 12. El entendimiento sólo puede decirse falible si se toma en un sentido amplio que incluye la opinión y el razonamiento.

entendimiento⁷⁰. Se trata, por lo tanto, de un sentido secundario del término “falso”⁷¹. Nótese que en un juicio verdadero puede cumplirse formalmente la razón de lo falso: basta con que tal juicio niegue en vez de afirmar.

Una disconformidad entre entendimiento y cosa es inadmisibile por varias razones. Desde un punto de vista metafísico, ello supondría la negación del carácter trascendental de la verdad⁷². Desde un punto de vista gnoseológico, la corrupción, como decimos, del intelecto. Y desde un punto de vista más epistemológico, la imposibilidad de la verdad o falsedad como valores de la proposición. En efecto, hemos comprobado cómo es condición de posibilidad de tal valor que el juicio se refiera esencialmente, y no de forma meramente accidental, a lo real, y el carácter esencial de tal referencia se esfumaría en el caso de que fuera posible la disconformidad —la verdad intrínseca a la proposición podría ser falsa y viceversa, con lo cual sería imposible que las proposiciones tuvieran un valor de verdad—. El principio de no contradicción depende por lo tanto de este carácter infalible propio del entendimiento, por el cual, el ser y el no ser veritativos se excluyen por completo⁷³.

⁷⁰ “*Propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur (...), sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectus*”: *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 8, ad 3.

⁷¹ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, sol; *De Verit.*, q. 1, a. 1, resp.; *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, c.

⁷² Cfr. *De Verit.*, q. 1, a. 1, resp. Lo único inadecuado al entendimiento es por lo tanto el no ente. La falsedad como inadecuación entre la naturaleza íntima de la cosa y su apariencia sensible externa es totalmente accidental. Vid. *De Verit.*, q. 1, a. 10; parecer oro no le compete en absoluto al trozo de metal dorado, como tampoco al oro mismo.

⁷³ El entendimiento no puede entender simultáneamente distintos inteligibles porque el entendimiento en acto es perfectamente la cosa inteligida en acto: “*Intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta, ut dicitur in III de Anima. Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species eius, sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit*”: *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2. Por lo tanto, la conmensuración entre intelecto en acto y objeto que el Prof. Polo denomina

Del mismo modo que la verdad sólo se da propiamente en el entendimiento como verdad conocida, a la falsedad le sucede tres cuartos de lo mismo. Ahora bien, nos encontraríamos con una paradoja digna del propio Russell si supusiéramos que tal falsedad fuera equivalente a una disconformidad entre entendimiento y cosa. En efecto, si el entendimiento conoce su disconformidad con la realidad es, a la vez que disconforme, conforme a ella. Por lo tanto, si el entendimiento es disconforme con la realidad, sólo puede serlo desconociendo tal disconformidad, en cuyo caso jamás se daría propiamente la razón de lo falso.

De nuevo aquí la falacia de los dos extremos puede jugaros una mala pasada. En un juicio erróneo no se produce una disconformidad entre entendimiento y cosa, sino una disconformidad entre lo afirmado o negado en tal juicio y lo afirmado o negado en el correspondiente juicio verdadero. Se trata por tanto de una inadecuación entre aquello que manifiesta o declara la verdad o falsedad en el entendimiento y la propia verdad o falsedad del entendimiento. El referente respecto del cual la proposición es errónea o falsa no es el ente o el no ente reales sino el ente *ut verum* y el no ente *ut falsum*, cuyo sentido se desmoronaría si se supusiera una disconformidad entre el entendimiento y la cosa. La segunda operación del intelecto deviene en algo incomprendible si se la equipara a la opinión.

El juicio erróneo es imperfectamente juicio, o, dicho de otra manera, no coincide exactamente con la segunda operación del intelecto. Acudiendo al orden de la generación, podría ser comparado con un monstruo cuya gestación hubiera sido prematuramente interrumpida. El juicio falso no sigue el orden natural del entendimiento sino que es preciso que se ejerza cierta violencia sobre el orden natural para que pueda darse, desapareciendo el propio carácter del juicio como segunda operación, es decir, como operación

“axioma E” de su teoría del conocimiento, se encuentra en la base del principio de no contradicción entendido como inevitable evidencia y no como principio real.

que *sigue o continúa* a la primera. Esta violencia se puede explicar del siguiente modo: puesto que el juicio es una cierta culminación o acabamiento del proceso cognoscitivo iniciado con la simple aprehensión, existe una inclinación en el hombre que sólo se ve satisfecha cuando éste culmina tal proceso juzgando sobre lo aprehendido. Por otra parte, esta culminación es a la vez punto de partida para nuevas operaciones y, sobretodo, para la necesaria continuidad lingüística del pensamiento. Así, tal inclinación puede motivar que, a veces, se trate de alcanzar tal fin de un modo prematuro o precipitadamente. Se puede juzgar, aunque en este caso se trate de un juicio propiciado por un querer más que por un conocer, sin gozar de la evidencia necesaria, en cuyo caso el juicio es una mera opinión. Si el juicio no se apoya en la necesaria evidencia puede ser verdadero o falso según el sentido secundario que anteriormente hemos dado a tales términos, pero no es ni siquiera un verdadero juicio, pues no es ni verdadero ni falso en sentido propio —recuérdese el ejemplo de la batalla naval de Aristóteles—. Juzgar, en este sentido, quiere decir opinar, y tal cosa no se identifica con la segunda operación del entendimiento humano que, en cuanto acto que sigue un orden natural, tiene cierto carácter necesario, mientras que opinar es algo voluntario.

La diferencia anteriormente señalada entre una inadecuación positiva y una ausencia de adecuación es fácil de ver. En efecto, puesto que para poder hablar de adecuación se requiere la existencia de cierta unidad a la vez que de cierta diversidad, una inadecuación positiva se produce cuando se da tal diversidad sin que se dé a su vez la necesaria unidad, mientras que una ausencia de adecuación puede reducirse simplemente a una ausencia de diversidad. Sin distinción no hay adecuación: no es necesario por lo tanto que se dé una diversidad sin unidad para que pueda hablarse de inadecuación.

Desde este punto de vista, la falsedad en el juicio significada por el “no es” en los enunciados equivale a la inadecuación entre

entendimiento y cosa, entendida como *indiscernibilidad* entre ambos⁷⁴. Evidentemente, si en todo juicio negativo estamos negando la adecuación, ello no se justifica porque comparemos los extremos de la relación y establezcamos su positiva disparidad (esto es un sinsentido toda vez que uno de los supuestos términos de la comparación, al establecerse ésta, pierde su carácter de extremo o término de la relación), sino que sólo puede justificarse como ausencia de distinción. Debemos tener presente que en la primera operación del entendimiento, si seguimos al Aquinate, ya tenemos establecida la necesaria unidad que necesitamos para hablar de adecuación, toda vez que en la simple aprehensión el entendimiento se asimila a la cosa conocida y, de este modo, posee su semejanza que es la especie. Por lo tanto, lo propio del juicio no debe ser establecer tal unidad, que ya sería algo superfluo, sino precisamente la distinción y, con ella, y de un modo inseparable, la adecuación.

Puesto que la unidad entendimiento-cosa lograda en la simple aprehensión es una unidad perteneciente totalmente al entendimiento —es él el que se asimila a la cosa y no al revés—, de suerte que no se trata de una unidad entre dos sino de una unidad de conveniencia de uno a otro, el “es” del juicio afirmativo, al establecer la distinción y, con ella, la adecuación, significa la posición extramental, es decir, que lo aprehendido en la primera operación del intelecto no es meramente pensado y le compete, por tanto, ser verdadera o realmente, esto es, el ser que significa la verdad en la proposición.

Es importante darse cuenta de que la distinción entre el entendimiento y la cosa sólo puede establecerla el entendimiento, no considerando primariamente su distinción respecto a la cosa, sino respecto a lo obtenido en la simple aprehensión⁷⁵. Según santo

⁷⁴ Esta conclusión es la única realmente coherente que podemos deducir de los textos analizados, en especial del extraído del *De Verit.*, q. 1, a. 3, resp; y de los transcritos del *Comentario a la Metafísica*, VI, lect. 4.

⁷⁵ Este punto parece ser bien detectado por LEE en su artículo “Etienne Gilson: Thomist realism and” ..., p. 94.

Tomás, tal distinción es la que precisamente aflora en la segunda operación del entendimiento en la medida en que ésta conoce la especie o semejanza de la cosa como semejanza de la cosa, y sólo a través del conocimiento de esta distinción, es decir, de la que existe entre el entendimiento como aquello que se asimila y la semejanza alcanzada, conoce la adecuación entre el entendimiento y la realidad extramental. Como hemos dicho, la adecuación veritativa no es una relación que medie entre la especie y la cosa, puesto que tal relación simplemente no existe. La especie es una semejanza no mutua o comparativa de la realidad. La relación o el orden que realmente existe es el que mantiene el entendimiento respecto a la realidad, esto es, el intelecto en potencia respecto a lo inteligible en potencia⁷⁶; o si quiere, la facultad respecto al ente extramental.

El entendimiento se destaca de los contenidos objetivos alcanzados en la simple aprehensión cuando compone y divide. Por esta razón, el entendimiento que compone y divide no conoce propiamente contenidos objetivos, sino la condición extramental que poseían los mismos, y por esta razón el verbo ser es, a la vez que cópula, la referencia a lo extramental. En la simple aprehensión el entendimiento está volcado hacia las cosas de tal manera que él mismo pasa inadvertido —tan sólo tiene, como dice santo Tomás, la semejanza de la cosa, pero no conoce esta semejanza como tal—. El entendimiento establece la unidad —la especie— pero no se discierne de esta unidad: algo que sí ocurre por el contrario cuando compone y divide.

Tanto en la primera como en la segunda operación, el entendimiento es activo. No obstante, este carácter activo es manifiesto en el juicio. Como dice santo Tomás, cuando el alma juzga acerca de las cosas, no recibe de ellas o padece en algún sentido, sino que más bien “hace” algo⁷⁷. En la primera operación el carácter activo del conocer permanece oculto, mientras que la segunda sólo es explicable si tal

⁷⁶ Cfr. *In III De Anima*, lect. 13.

⁷⁷ “*Anima vero in quantum de rebus iudicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit*”: *De Verit.*, q. 1, a. 10, resp.

carácter activo es de algún modo advertido. Al juzgar, el entendimiento no se encuentra "fijado" por lo aprehendido, sino que excede en su actividad la medida impuesta por lo conocido: compone y divide. De esta manera, el entendimiento conoce la distinción que permanecía inédita en la primera operación, es decir, la distinción entre el acto del entendimiento y el objeto aprehendido y, a través de esta distinción, conoce la distinción entre entendimiento y realidad.

Gracias a esta advertencia del carácter activo del conocer se obtiene lo real o verdadero como lo perteneciente al ámbito extramental: como aquello que no se reduce a ser meramente pensado. Cuando juzgo que A es B, conozco que A es verdaderamente B: además del contenido proposicional conozco, en el mismo acto, su carácter veritativo o su adecuación a la realidad. Si se tratara de actos distintos, la verdad de la proposición no podría jamás conocerse. Si primero conozco que A es B y luego que esto es verdad, a su vez tengo que conocer que la proposición "A es B es verdadera" es verdadera, y así hasta perder la paciencia y la verdad. Además, tales intentos de referir a la realidad por comparación llegan siempre tarde. Como hemos dicho, una cosa es el valor de verdad que puede asignársele a una proposición al ser esta cotejada con los hechos de experiencia, otras proposición verdaderas etcétera, y otra la verdad intrínseca a toda afirmación: su referencia a la realidad como lo adecuado al entendimiento. Este carácter verdadero es conocido a la vez que el contenido de la proposición afirmativa, y viene significado por la partícula "es" de la proposición.

Por todo ello, cuando se afirma la existencia en una proposición como "S es (o existe)" se afirma que S es o existe verdaderamente, es decir, se le sitúa en el ámbito extramental. "Existir" en este sentido es una denominación extrínseca o, si se quiere, un predicado accidental respecto a la realidad, puesto que tal determinación incluye esencialmente relación al pensar: relación que sólo es de razón en la cosa. Tal relación es en cambio esencial al ente como lo verdadero, pues precisamente ser para tal ente significa ser término o extremo de relación respecto al entendimiento y, por lo tanto, ser real en este

preciso sentido. Pero puesto que lo real que causa la verdad en el intelecto no guarda ninguna relación al entendimiento humano ya que, de otra forma, la realidad misma de la cosa dependería de nuestro pensamiento (y no contemplar en absoluto tal posibilidad si que es mantener una postura verdaderamente realista), la existencia predicada en este sentido no responde a nada real en la cosa, aunque en cierto modo sea causada por el ser real. A la cosa, no ser meramente pensada le compete tanto como ser pensada, es decir, no le compete en absoluto. Al igual que al pensar la cosa no modifico a ésta, de tal suerte que ser pensada no es una disposición intrínseca a ella, tampoco es disposición alguna de la cosa no ser meramente pensada o pertenecer al ámbito extramental.

Igualmente se puede juzgar del no ente con verdad, puesto que el no ente puede ser considerado como ente por la mente y, en cuanto así considerado, es revestido de todo aquello que la mente considera propio del ente, en especial, de su independencia respecto al pensar o su carácter extramental⁷⁸. Tal ocurre cuando se atribuyen predicados a entes de razón, lo cual nos indica de nuevo el carácter irreal del ser y el no ser propios de las proposiciones.

V

En definitiva, aunque puede decirse con razón que la función del juicio es de especial transcendencia para el devenir de nuestro conocimiento, pues, como hemos visto, es la operación del juicio el acto en el que conocemos la adecuación entre el intelecto y la cosa y, con ella, lo aprehendido por el intelecto como real o verdadero, sin embargo es ilusoria la pretensión de obtener gracias al juicio el conocimiento de la existencia extramental, no ya como posición respectiva al entendimiento, sino como acto intrínseco o formal de la realidad. Por lo tanto, el significado del ser de las proposiciones, incluso de aquéllas en las que actúa como único predicado, debe ser

⁷⁸ Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 5; d. 38, q. 1, a. 4, sol.; *De Verit.*, q. 1, a. 1, ad 7.

descartado como real, es decir, como denominación intrínseca. Para conocer el ser que es acto extramental se requiere de nuevos actos cognoscitivos distintos, tanto de la primera como de la segunda operación del entendimiento. Igualmente, aunque en la operación abstractiva nuestro intelecto posee la semejanza de la esencia extramental, conocer esta última tal como es en la realidad está fuera del alcance de ambas operaciones.

La realidad extramental no debe ser demostrada pero tampoco supuesta, es decir, confundida con la realidad "devuelta" por el entendimiento. El realismo de santo Tomás, si bien no es crítico, dista mucho de ser negligente. Desgraciadamente no ocurre lo mismo con el de demasiados tomistas que, han perdido el rastro de un pensar siempre al ataque.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.