

ADECUACION E IDENTIDAD.
SOBRE LA IDEA DE VERDAD EN SANTO TOMAS Y NICOLAS
DE CUSA

POR MARIANO ALVAREZ GÓMEZ

Munich

Este estudio sobre la verdad es una confrontación de dos concepciones sobre la misma. La confrontación no está expresamente formulada sino más bien sugerida. Entre ambas concepciones se advierten diferencias fundamentales, pero no he querido hacerlas resaltar. Mucha más importancia tiene, hablando de la verdad, la coincidencia, la unidad. Tampoco ésta la he querido poner de relieve. Se advertirá sin embargo que las dos concepciones tienen una raíz y un punto de confluencia comunes. A pesar de sus diferencias se dan la mano allí donde la pluralidad queda absorbida por la unidad y donde la diversidad se reduce a identidad.

Esta ha sido la idea orientadora de la investigación sin pretender sacrificar a ella la objetividad. He procurado ser fiel a lo que los dos pensadores explícita o implícitamente dicen. A la redacción de este artículo ha precedido una penosa e ingrata tarea de revisión de fuentes y de meditación reposada sobre las mismas. Pero tampoco he querido, por otra parte, limitarme a una labor de inventario, por más que el número de citas parezca acaso excesivo.

Mi intención ha sido interpretar. La interpretación debe estar libre de prejuicios y tener sin embargo a un mismo tiempo carácter personal. Sólo esta actitud hace posible que una investigación objetiva, «verdadera», origine una transformación fecunda en la concepción de la verdad misma. Este cambio creo haberlo ido experimentando en mí en el curso árido de esta investigación. En qué consiste con exactitud dicho cambio es lo que yo mismo no podría precisar. Creo que lo personal es fundamentalmente intransferible. Intransferible, pero no infecundo ni meramente

sujetivo. Este estudio ha representado para mí el origen y fundamento de otras ideas que previa la claridad suficiente pudieran ser algún día formuladas.

No he intentado analizar la influencia de Sto. Tomás sobre el Cusano, aunque no dejaría de ser ésta una tarea interesante. Con todo no la considero imprescindible ni especialmente constructiva. Nicolás de Cusa conoció la obra de Sto. Tomás, pero no mostró un entusiasmo especial por ella ni la consideró del todo aceptable. Sto. Tomás figuraba sencillamente entre los aristotélicos, contra los que el Cusano tuvo siempre mucho que objetar. Un estudio positivo sobre la presencia de Sto. Tomás en la obra del Cardenal no dejaría de ser ilustrador, pero no sobrepasaría apenas los límites de la curiosidad histórica. En cambio una confrontación de ambos sistemas podría constituir una contribución histórica de verdadero valor. Y esto es lo que desde un punto de vista muy concreto he intentado aquí. El concepto de lo histórico y de la historia es aún sumamente impreciso, pero algo al menos es negativamente cierto: si nos limitamos a ver en la historia una constatación fáctica nos quedaremos siempre en los umbrales de la verdadera interpretación histórica.

Este estudio podría parecer demasiado abstracto. ¿Qué puede aportar una meditación sobre la identidad y la adecuación? Quien se incline por una concepción más o menos pragmática de la filosofía no verá aquí sino un juego estéril de conceptos. Y sin embargo el problema de la identidad ha sido siempre de hecho, desde Platón hasta Heidegger, tema de meditación filosófica. Y por lo demás no se olvide que la verdadera fecundidad de la filosofía, su mayor «utilidad», radica en ideas universales.

Una de las obras de Heidegger lleva por título «*Identität und Differenz*». No he pretendido interpretar a Sto. Tomás y a Nicolás de Cusa en vistas a este filósofo contemporáneo. Pero en mis reflexiones ha estado siempre presente la idea de señalar una nueva posibilidad de diálogo constructivo entre sistemas distintos pero no inconciliables. Una cosa es manifiesta: sería más que cuestionable la actualidad de Sto. Tomás y del Cusano si sus ideas no tuvieran nada que ver con la filosofía actual. La actualidad no puede consistir nunca en un trasplante forzado y artificial de una época histórica a otra, sino en una presencia vital y operante del sistema mismo, siempre enriquecido y siempre renovado en contacto con nuevas situaciones y nuevos problemas. Es claro que tal presencia no puede ser ajena, no puede estar abstraída de sistemas de pensamiento actualmente en vigor.

Este estudio es incompleto, en parte inseguro. He intentado resolver algo, pero también sugerir, suscitar problemas y apuntar ligeramente conclusiones que a su vez podría ser principio de nuevas consideraciones. ¿Es qué podemos los mortales llegar a una posesión definitiva de la

verdad? La posesión de la verdad es siempre incompleta y nuestro hablar sobre ella un balbuceo, inevitablemente problemático.

Con esta publicación y otras dos enviadas a la «Ciudad de Dios» he querido también contribuir modestamente a actualizar la figura del Cusano, sobre el que en su día espero poder presentar un estudio bastante extenso.

Respecto a Sto. Tomás he limitado en lo posible los textos y he remitido a los lugares correspondientes. He preferido no abrumar ni hacerme demasiado extenso, dado que las obras de Sto. Tomás son fácilmente accesibles. En cambio he transcrito bastantes textos del Cusano justamente por la razón contraria. Deliberadamente he empleado muchos términos en latín por parecerme más expresivos —que significa en español limpio y correcto «verbo de la mente», «especie expresa», etc...?— y en todo caso inteligibles para cuantos tengan interés por esta clase de publicaciones.

El cuarto apartado del estudio dedicado a Sto. Tomás es notoriamente breve por limitarse a ser una afirmación explícita de lo que está ya implícitamente contenido en los anteriores.

A) DOCTRINA DE STO. TOMÁS

I. Planteamiento del problema

Para Sto. Tomás es la verdad *adaequatio rei et intellectus*¹, o lo que es lo mismo *adaequatio intellectus et rei*². En un orden más concreto habla Sto. Tomás de *adaequatio intellectus ad res*³ —fórmula con que se suele designar la llamada «veritas lógica»— o de *commensuratio* (= *adaequatio*) *rei ad intellectum*⁴, expresión con que se define habitualmente la «veritas ontológica»⁵. (Las expresiones *veritas logica* y *veritas ontologica*

¹ *De ver.* I, 1; I, arg. 2 sed contra; I, 3; *ST*, I, 16, 2, obj. 2.

² *De ver.* I, 5; I *CG*, 59, arg. 1; *De caritate*, 9 ad 1; *ST*, L, 21, 2.

³ *De ver.* I, 8; *De pot.* 3, 17 ad 27.

⁴ *In I Sent.*, d. 19, 5, a ad 2; *De ver.*, I, 8.—Lo mismo viene expresado por las fórmulas: «entitas intellectui adaequata» (*De ver.*, I, 4) o «res intellectui adaequata» (*De ver.*, I, 2).

⁵ Cf. J. GRETT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 12.^a ed. Herder, Barcelona, 1958, n. 634. J. LOTZ introduce una modificación notable en la terminología tradicional. La «veritas ontica» viene a ocupar el puesto de la «veritas ontologica», la cual pasa a significar la verdad subsistente, la verdad divina. *Ontologia*, Herder, Barcelona, 1962, n. 190.

no aparecen en Sto. Tomás y son, al menos en este sentido, no tomistas⁶.

En lugar de *adaequatio* emplea también otros términos equivalentes: *conmensuratio*⁷, *aequalitas*⁸, *assimilatio*⁹, *similatio*¹⁰, *convenientia*¹¹, *correspondentia*¹², *comparatio*¹³, *conformitas*¹⁴, *concordantia*, *consonantia*¹⁵. *Adaequatio* es, sin embargo, el término con más frecuencia empleado y parece expresar mejor que ningún otro el constitutivo formal de la verdad¹⁶.

Con ella no queda dicho que la *adaequatio* sea lo más radical y originario. En las «*Quaestiones disputatae de veritate*» aparece la *adaequatio* como una explicación de la *correspondentia*. La *correspondentia* nos remite por su parte a la *convenientia*¹⁷. En último término habría, pues, que interpretar la adecuación en función de la conveniencia. Ahora bien, a primera vista al menos parece que la conveniencia se reduce a la iden-

⁶ M. MÜLLER, *Sein und Geist*, Tübingen, 1940, p. 69. Hoy es más que cuestionable la legitimidad de tales expresiones. Los términos «lógico» y «ontológico» no tienen un significado fijo sino sumamente oscilante. Su ámbito se ha desplazado. Si lo lógico p. e., lo referimos al carácter formal del pensamiento, la llamada verdad lógica es también algo ontológico. A su vez y como consecuencia sobre todo de la Filosofía de Heidegger el término «ontológico» nos sugiere inevitablemente algo muy distinto de su significado tradicional en la Escolástica. La innovación de Heidegger ha encontrado su eco en pensadores actuales que muy bien pueden ser considerados como «escolásticos» y más concretamente como «tomistas», p. e., K. Rahner y J. B. Metz. Con las expresiones «verdad lógica», «verdad ontológica» nos encontramos, pues, ante una distinción más bien metódica de no mucha utilidad. Aquí prescindiré de ellas. Si las empleo les doy naturalmente el significado tradicional.

⁷ *In I Sent.*, d. 19, 5 ad 4; *ibid.*, 2 ad 5; *ibid.*, a. 1; *De ver.*, I, 5; *ibid.*, 21, 4 ad 25; III CG 139.

⁸ *De ver.*, I, 7; *In IV Ethic.*, lect. 15, n. 837; ST, II-II, 110, 2; *ibid.*, 109.

⁹ *De ver.*, I, 1.

¹⁰ *In I Sent.*, d. 19, 5, 1.

¹¹ *De ver.*, I, 1; *ibid.*, I, 4, ad 1 in contrarium.

¹² *De ver.*, I, 1.

¹³ *In III de Anima*, lect. 11, n. 760.

¹⁴ ST, I, 16, 8; II-II, 64, 3; I, 16, 2; *ibid.*, 8 ad 3; *In I Periherm.*, lect. 3, n. 7.

9 y 10.

¹⁵ I CG 62, arg 4; *In Perih.* lect. 3, n. 9.

¹⁶ «...et in hoc (*adaequatio rei et intellectus*) formaliter ratio veri perficitur» *De ver.*, I, 1; «Veri enim ratio consistit in *adaequatione rei et intellectus*» *Ibid.*, I, 3; «In ipsa operatione intellectus accipientis esse sicut est per quamdam similationem ad ipsum completur relatio *adaequationis*, in qua consistit ratio veritatis». *In I Sent.*, d. 19, 5, 1.

¹⁷ *De ver.*, I, 1.

tividad¹⁸. Esto no implicaría en todo caso que ambos términos signifiquen formalmente lo mismo, sino que la conveniencia tiene lugar en la medida en que se da la identidad. Con lo que, ya que no formalmente, radicalmente una y otra vendrían a coincidir.

Presupuesto, pues, que la verdad es conveniencia habría verdad en la medida en que se verifica una identidad entre *intellectus* y *res*. *Stricto sensu* se daría verdad sólo cuando tuviera lugar dicha identidad. Ahora bien, esto se realiza sólo en Dios¹⁹. Consecuentemente la verdad sería exclusivamente una propiedad del ser divino.

Esto no lo admite Sto. Tomás. Todo ser es verdadero según él. En todo ser se realiza la verdad concebida como *adaequatio rei et intellectus*²⁰. Y sin embargo, por más perfectas que sean la adecuación y la conveniencia, no se podrá llegar nunca en el ámbito de lo creado a una verdadera identidad del entendimiento con las cosas. Tal identidad no es, pues, de la esencia de la verdad.

Por otra parte la adecuación, en que consiste la *ratio formalis veri* parece exigir una distinción real de entendimiento y cosa: «idem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est»²¹. La verdad implicaría según esto una pluralidad, una dualidad al menos. En ese caso es difícil de comprender que Dios, —en quien «intellectus» y «res» son absolutamente idénticos, *omnino idem*²²— sea la *summa et prima veritas*²³.

Por el contexto se hecha de ver que la distinción real entre entendimiento y cosa se refiere a la verdad del entendimiento humano²⁴. Tal distinción le es esencial a «nuestra» verdad, no a la verdad como tal. En Dios tiene lugar también la *adaequatio rei et intellectus*, pero a su vez está excluida en él toda distinción real entre su entendimiento y su esencia^{24'}. La adecuación es, pues, conciliable con la identidad, es decir, no implica necesariamente una distinción real.

En consecuencia, formalmente la *adaequatio intellectus et rei* no incluye la identidad —de lo contrario existiría una única verdad, Dios mismo— ni tampoco la excluye —de no ser así la verdad dejaría de ser pre-

¹⁸ Esta interpretación sugiere también J. LOTZ, *ibid.*, n. 190.

¹⁹ ST, I, 16, 5; De ver., I, 7.

²⁰ V. p. e., De ver., I, 4, 5, 6, 10.

²¹ De ver., I, 3.

²² De ver., I, 7; cf., ST, I, 14, 4.

²³ ST, I, 16, 5.

²⁴ De ver., I, 3.

^{24'} «Intellectus autem divinus et essentia sua non adaequantur sicut mensurans ad mensuratum, cum unum non sit principium alterius, sed sint omnino idem» De ver., I, 7.

dicable de Dios en sí mismo—. Dicho de otra forma: la adecuación, como concepto general para caracterizar toda clase de verdad, incluye disjuntivamente la identidad y la distinción del entendimiento y la cosa en el sentido de que una u otra ha de tener lugar necesariamente. Pero ni la identidad ni la distinción son de la esencia de una determinada adecuación entre el entendimiento y la cosa, de una determinada verdad. Donde se da una verdad el entendimiento y la cosa han de ser o bien idénticos o bien distintos. Pero esto no significa por otra parte que una verdad concreta, en la que tiene lugar una distinción real entre el entendimiento y la cosa, sea en absoluto inteligible al margen de la identidad. Uno de los resultados de este estudio será justamente que la *adaequatio rei et intellectus*, en la que consiste la *ratio veri*, o bien es formalmente una identidad o bien se reduce radicalmente a ella y es explicable sólo por ella.

¿Es la *adaequatio rei et intellectus* una definición de la verdad? Santo Tomás no pretendió nunca definir la verdad²⁵. Más bien hubo de considerar la definición como imposible, al menos implícitamente. Como transcendental, la verdad coincide con el ser, es decir, no es un género y es por consiguiente «indeterminable», indefinible²⁶. Pero aun cuando no fuera un transcendental sería igualmente indefinible, si presuponemos que Dios es la verdad misma. Esto es justamente lo que ocurre con toda «perfectio simpliciter pura», p. e., la vida, la inteligencia, etc. Dios no está encerrado en ningún género, por ello «neque est definitio ipsius... quia definitio est ex genere et differentia»²⁷. La expresión *adaequatio rei et intellectus* no intenta, pues, ser una verdadera definición. Sin embargo nos remite directamente a la verdad, nos sitúa frente a ella, nos dice en qué consiste sin permitirnos penetrar íntimamente y de lleno en dicho constitutivo.

En cuanto transcendental la verdad se identifica con el ser, *ens et verum convertuntur*²⁸. Es, pues, como el ser mismo, análoga. La *adaequatio*, que constituye la *ratio formalis veri*, se ha de interpretar consecuentemente también en un sentido análogo. Mas para conocer un «analogum» se ha de investigar cómo se encuentra realizado en cada «analogatum» y cómo los «analogata» mismos se relacionan entre sí.

La analogía de que se trata en el caso de la verdad es la llamada *ana-*

²⁵ J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge*, München, 1957, p. 27; KREMER, *La Synthèse thomiste de la vérité*, 319; HUFNAGEL, *Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffes*, 105; PRZYWARA, *Analogia entis*, 70 ss. y 124 ss.

²⁶ J. GRETT, *Elementa...* n. 616.

²⁷ *ST*, I, 3, 5.

²⁸ «*Ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae comparatur*» *In Perih.* I, 5; *ST*, I, 17, 4 ad 2; I, 16, 3 ad 1.

logia attributionis intrinsecae más bien que la *analogia proportionalitatis*. La analogía de atribución intrínseca consiste en que los analogados secundarios participan formal e intrínsecamente de la forma análoga del primer analogante²⁹. No se trata, pues, de una analogía que se funda y se centra en la proporción existente entre los términos analogados. Lo primario y decisivo es más bien la participación misma, en la que dicha proporción se funda. Los términos analogados son en parte idénticos en cuanto que participan *intrinsece et formaliter* del mismo ser; pero a su vez son esencialmente distintos en cuanto que *participan* de un mismo ser en grado y medida esencialmente distintos. La participación sólo se puede realizar en la alteridad y en la diferenciación.

La verdad de que habla Sto. Tomás se da intrínseca y formalmente en Dios, en el entendimiento humano y en las cosas. Pero la verdad de Dios lo es *per se*; en el entendimiento humano y en las cosas existe *per participationem*. Para comprender debidamente en qué consiste la *ratio formalis veri* debemos, pues, investigar cómo se encuentra realizada en cada caso particular.

Al decir algo sobre la verdad hablamos inevitablemente desde el punto de vista de «nuestra» verdad, es decir, no podemos entender qué es la verdad ni cómo se encuentra realizada en los demás seres si no sabemos de antemano cómo está presente en nuestro propio entendimiento. Esto no significa que nosotros seamos la medida de la verdad ni que ésta sea relativa a nuestro conocimiento. Al contrario, las cosas son la medida de nuestro conocimiento y de nuestra verdad, y son a su vez mensuradas por el entendimiento divino³⁰, de forma que en último término la verdad divina es la medida absoluta a la que toda otra verdad se ha de reducir³¹. La verdad no está referida a nuestro entendimiento como a su fin; más bien es la verdad el fin al que nuestro espíritu está constitutivamente orientado³², de forma que esta orientación es el exponente de una dependencia más originaria de tipo final.

A pesar de todo, el medio en que la verdad se nos manifiesta no es otro que lo que constituye el objeto formal de nuestro conocimiento: la «quid-

²⁹ S. RAMÍREZ: *En torno a un famoso texto de Sto. Tomás sobre la analogía*, Sapientia 8 (Buenos Aires, 1953) n. 29, p. 191: «...participación formal e intrínseca de la forma análoga del primer analogante en todos y cada uno de los analogados secundarios» Cf., *In I Sent.*, d. 19, 5, 2 ad 1. Es en esta misma cuestión comentada por Ramírez donde Sto. Tomás dice que la verdad consiste en una *relatio adaequationis*, v. a. 1.

³⁰ Cf., p. e., *De ver.*, I, 2; *ST*, I, 21, 2.

³¹ *In I Sent.*, d. 19, 5, 2.

³² «Verum nominat id in quod tendit intellectus» *ST*, I, 16, 1; *ibid.*, 6 ad 1.

ditas rei sensibilis»³³. La presencia de la verdad en nosotros no equivale a «nuestra» verdad, es decir, a la verdad tal como se verifica formalmente en nuestro entendimiento. Sin embargo ésta es el presupuesto para acercarse a la verdad como tal, y está en conexión directa e inmediata con el objeto formal mencionado³⁴.

Si la verdad tal como se da en nuestro entendimiento consiste en una adecuación —que exige por su parte la distinción real de los términos que se adecúan— se explica que nos veamos precisados a concebir la verdad, toda verdad, como adecuación, la cual implica una distinción al menos de razón entre los términos que se adecúan. La adecuación puede, por así decirlo, ser tan intensa que sea propiamente una identidad, en la que por lo mismo no cabe ya una distinción real. A pesar de todo la verdad continuará siendo para nosotros una *adaequatio*³⁵. Aun como término general, aplicable a toda verdad, la adecuación refleja directa y primariamente la manera como la verdad se verifica en nuestro entendimiento. Esta es para nosotros el punto de referencia de toda otra verdad. Esta podría ser la razón de por qué Sto. Tomás, en el primero y decisivo artículo de las «*Quaestiones disputatae de veritate*», menciona directa e inmediatamente sólo el entendimiento humano. Con todo, no me parece aceptable la interpretación de J. Pieper, según el cual el espíritu humano es para Sto. Tomás el fundamento de la transcendentalidad de la verdad³⁶. Aun sin el alma humana la verdad sería un transcendental, idéntica con el ser, inherente por tanto a todos los seres³⁷. La verdad tiene sin duda un «valor» antropocéntrico, pero no es de suyo antropocéntrica. «Nuestra» verdad es sin embargo el único lugar en el que nos es posible el encuentro con la verdad como tal. Por eso es ella la primera cuya naturaleza me propongo analizar aquí en relación con el tema específico de esta investigación.

2. *La verdad del entendimiento humano*

La mayoría de los filósofos coinciden en concebir la verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Esto es válido no sólo respecto de la tradi-

³³ ST, I, 84, 7; 85, 8; 87, 2 ad 2.

³⁴ ST., I, 14, 1 ad 3; 14, 5; 79, 6; 84, 1.

³⁵ *De ver.*, I, 7.

³⁶ «Die anima, das ist die Geistseele des Menschen, sofern sie auch seinen Leib von innen her formt und prägt, die Seele also sei jenes Wirkliche, ohne dans von der Wahrheit als von einer allen Seienden Dingen zukommenden Eigentümlichkeit nicht gesprochen werden könne», *Ibid.*, p. 89.

³⁷ «...etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum» *De ver.*, I, 2.

ción escolástica³⁸. El mismo Kant hace consistir la verdad en una conveniencia del conocimiento con su objeto³⁹.

Esta coincidencia general no significa en modo alguno que la doctrina sobre la verdad sea también la misma. No se trata de aceptar o rechazar una fórmula determinada sino de interpretar el sentido y la relación mutua de los elementos que integran dicha fórmula: intellectus, adaequatio, res⁴⁰. Es claro, p. e., que la «res» de la Escolástica no equivale al «Gegenstand» de Kant.

Aquí preguntamos por el significado de la adecuación respecto a la identidad dentro de la verdad propia de nuestro entendimiento. Nuestro entendimiento posee la verdad «secundum quod adaequatur rebus»⁴¹. El sujeto de la adecuación —lo que se adecúa— es el entendimiento; el objeto de la adecuación —aquello con lo que el entendimiento se adecúa— es la cosa misma. La verdad se da en nuestro entendimiento en cuanto que éste se adecúa con las cosas.

Pero el «intellectus» es plurivalente: «Hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque vero actum»⁴².

El entendimiento, en cuanto que se adecúa con la cosa, no es ni la «potentia intellectiva», ni el «habitus primorum principiorum», ni el «actus intelligendi», sino el «verbum mentale», la misma «res intellecta». Es decir, lo que se adecúa con la cosa es la cosa misma en cuanto que es conocida y «expresada» en y por el entendimiento⁴³.

En cuanto conocida la cosa se encuentra en el entendimiento «inmaterialiter»⁴⁴. En realidad esto es propio de todo conocimiento, del intelectual y del sensible, puesto que la inmaterialidad es la «radix cognitionis»⁴⁵. La «forma cogniti» está en el sujeto cognoscente de manera

³⁸ Cf. S. RAMÍREZ, *La Filosofía de Ortega y Gasset*, Herder, Barcelona, 1958, p. 268, n. 1.

³⁹ «...in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande». *KrV*, B, 83.

⁴⁰ K. RAHNER, *A verdade em Sto. Tomás de Aquino*, Rev. portuguesa de Filosofia, 7 (1951), 356.

⁴¹ *De ver.*, I, 8.

⁴² *De ver.*, I, 17, 1.

⁴³ «...ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit... illud quod intellectus dicit et cognoscit, oportet esse rei adaequatum... non operatio qua id dicit» I *CG*, 59, argl; cf., in IX *Metaph.*, lect. 11, nn. 1896-97; *De pot.*, 8, 1; *De ver.*, I, 3 y 9; *In Ill de Anima*, lect. 11, n. 747; *In I Sent.*, d. 19, 5, 1 ad 7.

⁴⁴ V. p. e., *ST.*, I, 80, 2; 84, 2; I *CG*, 59.

⁴⁵ *ST*, I, 14, 1; 84, 7; J. GREDT, *Elementa...* nn. 463 ss.

distinta a como está en el objeto conocido. La indistinción, es decir, el que «forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita» haría imposible el conocimiento. «Relinquitur ergo quod oportet materia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter»⁴⁶.

Esta distinción no se da necesariamente en todo conocimiento. De suyo no es de la esencia de éste. La distinción entre esas dos maneras de estar tiene lugar sólo cuando y en cuanto que el «cognitum» es un «materiale». La razón es que el conocimiento se verifica «secundum quod cognitum est in cognoscente»⁴⁷. Pero en otro sólo se puede estar según la manera de ser de éste⁴⁸. Ahora bien, el cognoscente como tal es inmaterial. En consecuencia, lo conocido sólo puede estar presente en el sujeto cognoscente de una manera inmaterial.

Supuesto que la «quidditas rei materialis» es el objeto formal de nuestro entendimiento, el conocimiento sólo nos es posible en cuanto que por obra de aquél la cosa adquiere una nueva modalidad y se distingue por así decirlo de sí misma.

La presencia de la cosa en la mente, si bien no implica todavía verdad, es un presupuesto imprescindible para la existencia de ésta. En esta primera etapa del camino hacia la verdad encontramos pues, en lugar de identidad, una diferenciación. Tal diferenciación no es previa al conocimiento sino originada en y por él mismo. No se trata de un «ens rationis». Dado que los términos que se distinguen son reales, es la distinción también real. Sin embargo, no dice relación a dos cosas distintas, sino a la identidad de una cosa consigo misma considerada en dos aspectos distintos. Es decir, es una y la misma cosa que aparece, en dos estadios diferentes, como «contra-puesta», como distinta de sí misma.

Esto significa que en el fondo la identidad es el fundamento, o si se quiere el presupuesto de la distinción. No es que de un algo común procedan por diferenciación dos «entidades» distintas. Tampoco es que éstas sean heterogéneas. Ambas están en la más íntima relación, en cuanto que una de ellas —la cosa misma como conocida— se origina de la otra —la cosa en sí— en y por medio del conocimiento. En todo caso se comprueba aquí lo siguiente: en el camino hacia la *adaequatio rei et intellectus* —en la que consiste la *ratio formalis veri*— es necesario ir más allá de la simple identidad de la cosa consigo misma para dar lugar a una distinción que paradójicamente se realiza en el ámbito, en el seno de la identidad. Quiero decir que la cosa en sí es comparada consigo misma.

⁴⁶ ST, I, 84, 2.

⁴⁷ Cf., ST, I, 14, 6 ad 1; De ver., I, 2; In Met., VI, 4, n. 1234.

⁴⁸ ST, I, 14, 5; 57, 1.

en cuanto conocida. De alguna manera esto implica una «superación», y en esa misma medida una supresión de la identidad.

Pero antes de analizar la adecuación como tal fijémonos en la «res intellecta», es decir, en la cosa misma en cuanto que está presente en el entendimiento.

La cosa puede estar presente en el entendimiento en primer lugar en cuanto causa eficiente, en cuanto principio del conocimiento⁴⁹. No se trata de una presencia en sentido estricto, ya que en este caso la cosa está presente en el sujeto cognoscente sólo en cuanto que actúa sobre él. No es «terminus» sino «principium cognitionis». En esta dimensión la cosa pertenece al conocimiento «efficienter» mas no «formaliter». Se trata de una presencia en sentido impropio, puesto que no pasa de ser una mera prolongación de la cosa misma. Es justamente lo que representa la «species impressa». Es la cosa misma la que, si bien de una manera inmaterial, actúa sobre el entendimiento por medio de la «species»⁵⁰. La «species impressa» no pasa de ser una «forma vicaria objecti»⁵¹. No implica por así decirlo ninguna perturbación de la identidad de la cosa. Por medio de la «species impressa» actúa la cosa normalmente, en un orden natural y de una forma análoga a como realiza sus demás acciones. No se encuentra por consiguiente en contraposición a sí misma.

Una verdadera presencia de la cosa en el entendimiento viene representada por la «species expressa», por el «verbum mentis»⁵². (Prescindo del conocimiento sensible —en el que no se da «species expressa»— porque en él no se da tampoco formalmente verdad). El «verbum mentis» significa la presencia de la cosa en el entendimiento, la «res intellecta» como tal. El «intellectus», que se menciona al hablar de la verdad, es justamente este «verbum mentis», esta «res intellecta»⁵³.

Aquí tomo en consideración este «verbum mentis» en sí mismo y no en cuanto miembro de la «relatio adaequationis». Lo hago no tanto por una razón metodológica, sino más bien porque el «verbum mentis» de suyo no está inserto en tal relación. Es absoluto y no comparativo⁵⁴. Para que pase a ser miembro de la adecuación y se produzca así lo que llamamos verdad, ha de hacerse previamente la comparación entre él y la cosa en sí. El «verbum mentis» es el medio en el que la cosa está presente al entendimiento; mejor dicho, consiste en esta presencia misma. Su fun-

⁴⁹ Cf., S. RAMÍREZ, *La Filosofía de Ortega y Gasset...* p. 290.

⁵⁰ E. GILSON, *El Tomismo* (trad. esp.), Buenos Aires, p. 322 ss.

⁵¹ J. GRETT, *Elementa...* n. 468, 1.

⁵² «Species expressa est... rei cognitae similitudo, quae cognoscendo produci-tur et in qua cognosceñs contemplatur objectum cognitum» J. GRETT, *ibid.*

⁵³ Cf., S. RAMÍREZ, *ibid.*, p. 290; K. RAHNER, *ibid.*, p. 356.

⁵⁴ S. RAMÍREZ, *ibid.*, p. 271 s.

ción no es otra que hacer la cosa presente al entendimiento. Se trata de un «medium in quo», de un «signum formale... in quo immediate cognoscitur id quod repraesentat sine previa sui cognitione»⁵⁵. Por ello cuando la cosa está por sí misma presente al entendimiento, p. e., en la visión beatífica, no es necesaria la «species expressa»⁵⁶.

Esto supuesto, el «verbum mentis» es inconcebible sin algo que esté presente en él. Pero lo que está presente es la cosa misma. La cosa en cuanto entendida es el contenido formal del «verbum mentis». En su lugar podemos, pues, decir simplemente «res intellecta».

La cosa está presente al entendimiento en cuanto entendida. A esto responde y en esto consiste el conocimiento mismo. El entendimiento es «actu intelligens» en cuanto que algo está presente en él. Ahora bien, *intellectus in actu est intelligibile in actu*, o si se quiere *intellectum in actu*⁵⁷. Estamos ante una verdadera identidad y no ante una simple correspondencia⁵⁸. No se trata de una identidad del entendimiento con la cosa. Uno y otra continúan siendo distintos. S. Tomás dice: «ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia»⁵⁹, pero el acto es distinto de la potencia. «Intellectus» e «intelligibile» son distintos entre sí: «non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus»⁶⁰. De ambos resulta el «intellectus in actu», idéntico con el «intelligibile in actu»⁶¹. Resulta, luego no existía ya de antemano. La identidad presupone y en cierta medida tiene como fundamento una distinción. De lo contrario la cosa sería siempre entendida y nunca simplemente inteligible. La interpretación de K. Rahner, según el cual ser y conocimiento son una misma cosa —Rahner se apoya en el texto «idem intellectus et intellectum et intelligere»⁶²—, es aceptable sólo en un sentido radical y originario, onto-lógico podríamos decir, pero no en un sentido formal y mucho menos transcendental. «Idem est intellectus et quod intelligitur», pero esto tiene lugar sólo «in his quae sunt sine materia», y aproximativamente, análogamente en todo otro ser en la medida en que es inmaterial, es decir en la medida en que es.

⁵⁵ J. GRETT, *ibid.*, n. 468, 1.

⁵⁶ Cf. p. e., *ST*, I, 12, 2 y 5.

⁵⁷ *ST*, I, 14, 2; I, 55, 1 ad 2; I, 87, 1 ad 3.

⁵⁸ K. RAHNER, *Geist in Welt*, 2 ed., München 1957, p. 81 ss. M. MÜLLER, *ibid.*, p. 67 ss. E. GILSON, *ibid.*, p. 326 ss.

⁵⁹ *ST*, I, 55, 1 ad 2.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ E. GILSON, *ibid.*, p. 320; cf., *ST*, I, 14, 2.

⁶² Cf., *Geist in Welt*, p. 81 ss. Interesante hacer observar que Rahner no indica la cita de este texto, que encontramos en Sto. Tomás solo cuando habla de la verdad propia de Dios. Cf. p. e., *ST*, I, 14, 4.

Intellectus in actu es *intelligibile in actu*. A ambos miembros —*intellectus*, *intelligibile*— les adviene una actualidad. El entendimiento la recibe de la cosa misma en cuanto que es actualizado por ésta. Esta actualidad es justamente la misma que la del *intelligibile in actu*. El *intelligibile* no recibe propiamente del entendimiento la actualidad —a la cosa le es accidental el ser conocida⁶³—, sino que es actualizado en cuanto que por medio del entendimiento agente se hace presente al entendimiento posible, es decir, en cuanto que transmite al entendimiento mismo su propia actualidad, su propia determinación⁶⁴.

En relación con el tema aquí directamente tratado es de importancia comprobar que nos encontramos ante una nueva identidad. Esta identidad presupone dos cosas distintas: el «*intellectus in potentia*» y el «*intelligibile in potentia*». Lo que de uno y otro resulta —*intellectus in actu* = *intelligibile in actu*— se verifica dentro del entendimiento, puesto que el conocimiento es «*actio non praedicamentalis sed metaphysica, operatio vitalis et inmanens*»⁶⁵, y se distingue tanto del *intellectus* como del *intelligibile*, lo mismo que el acto es distinto de la potencia correspondiente.

Esta identidad del *intellectus* con el *intelligibile* dentro del *verbum mentis* implica, pues, una previa diferenciación. Hasta ahora tenemos, por tanto, lo siguiente: Para poder hacerse presente al entendimiento, la cosa se debe desprender, por así decirlo, de su propia identidad. Esto significa, no que dicha identidad desaparezca, sino que por sí misma no basta para hacer presente la cosa al entendimiento. La cosa está en la mente como distinta de sí misma en cuanto que está en ella de una manera inmaterial. Pero a su vez esta presencia en el entendimiento, prescindiendo de la cosa en sí, representa una identidad perfecta.

El entendimiento se hace la cosa misma «*intentionaliter*»⁶⁶. Esto le es posible gracias a su inmaterialidad. Inmaterialidad significa fundamentalmente: ser en sí mismo, estar presente a sí mismo⁶⁷. El espíritu conoce en cuanto que es inmaterial, y es inmaterial en la medida en que simplemente es⁶⁸. El grado de conocimiento corresponde, pues, al grado de ser.

⁶³ ST, I, 13, 7; *De ver.*, I, 4.

⁶⁴ «El alma tiene la inteligibilidad en acto, aunque le falta la determinación; los fantasmas tienen la determinación en acto, pero les falta la inteligibilidad; aquélla les va a conferir la inteligibilidad, con lo que ella será intelecto agente, y a recibir su determinación, con lo que será intelecto posible». *Ibid.*, p. 311.

⁶⁵ J. GREY, *ibid.*, nn. 463; 468, 1; 473 ss.; E. GILSON, *ibid.*, p. 324.

⁶⁶ J. GREY, *ibid.*, n. 466, 1.

⁶⁷ K. RAHNER, *ibid.*, 82 ss., 110 ss.

⁶⁸ Cf. ST, I, 14, 1 comparado con I, 7, 1.

Se puede conocer lo otro en la medida en que se es presente a sí mismo. La identidad del entendimiento con el inteligible presupone, pues, la identidad del espíritu, del sujeto cognoscente consigo mismo. No se trata de una mera identidad tal como ésta es propia de todo ser. El sujeto cognoscente revierte a sí mismo⁶⁸, adquiere una autopresencia y llega por este camino a una nueva identidad —en todo caso parcial— consigo mismo⁶⁹.

De pasada quiero aludir a dos cosas importantes: a) Según lo dicho, la intencionalidad no es de la esencia del conocimiento⁷⁰. El conocimiento es intencional no como conocimiento sino como limitado, como dependiente en consecuencia de lo otro, de lo que no es él y a lo que se debe ajustar como a su medida. b) La identidad del *verbum mentis* es posible en cuanto que se funda en la identidad del espíritu consigo mismo, en la autopresencia del sujeto cognoscente.

Para mayor precisión conviene tener en cuenta: 1) Esta identidad del espíritu consigo mismo es previa al objeto del conocimiento, a la cosa misma; 2) sin embargo, sólo por medio de ésta llega aquélla a plena actualidad. Se podría decir: la actualidad se da de hecho siempre, pero en un sentido virtual-radical, no en un sentido formal. Para una identidad formal del espíritu humano consigo mismo es imprescindible una actuación de la cosa sobre él. Para llegar a sí mismo el espíritu debe emprender antes un recorrido a través de las cosas. Pero el espíritu es siempre la meta, en cierto modo también el objeto de sí mismo. Todo conocimiento es en el fondo un autoconocimiento, una más o menos perfecta autoposesión, una reactualización de la identidad originaria del espíritu consigo mismo. Todo conocimiento presupone, pues, en definitiva una identidad previa fundamental del sujeto cognoscente consigo mismo.

Volvamos de nuevo a la identidad tal como se realiza en el *verbum mentis*. Qué significa tal identidad en relación con la verdad, o si se quiere en relación con la adecuación en que la verdad consiste. A primera vista podría parecer que la identidad mencionada, es decir la presencia de la cosa en el entendimiento, la actualización formal del espíritu por la cosa es suficiente para constituir la verdad, tanto más cuanto que en dicha identidad va implicada una relación a la cosa en sí. La *species ex-*

⁶⁸ «Cognoscitur autem (veritas) ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformatur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur». *De ver.*, I, 9.

⁶⁹ K. RAHNER, *ibid.*, pp. 83, 88, 91, 97.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 102, 133, 142, 143; *ST*, I, 14, 16 ad 2; 56, 1.

pressa es, entre otras cosas, un efecto del objeto de conocimiento y representa en todo caso al objeto mismo. En cuanto efecto —quasi formal me atrevería a decir— del objeto es un reflejo de éste. Y sin embargo, si bien el *verbum mentis* implica dicha relación, no consiste en ella. Es esencialmente de tipo absoluto y no comparativo. Ahora bien, la verdad consiste para Sto. Tomás en una *relatio adaequationis*⁷¹. La verdad no se da, pues, en el *verbum mentis*.

Quiero mencionar aquí una interpretación que implícitamente al menos podría llevar a atribuir la verdad a la *species expressa*. M. Müller distingue tres grados dentro de la verdad tal como formalmente se da en nuestro entendimiento: *propositio* (= Satz), *judicium* o *cognitio* (= Urteil), *scientia* (= Einsicht o Wissen)⁷². «En la *propositio* se verifica el *dicere verum*... en ella se dice, se «pro-pone» la verdad. En el *judicium* se verifica el *cognoscere verum*; en él se conoce y se afirma la verdad «*actu exercito*», en cuanto que se pro-pone la identidad del ser (Sein) con el ente (Seiendes), y esta identificación es pro-puesta como verdadera...⁷³. «En el *dicere verum* se da también la verdad como pro-puesta, como dicha, como afirmada. Pero esta verdad está propuesta sin una relación expresa a la realidad misma... Esto es lo que Sto. Tomás llama *propositio*, Satz»⁷⁴. M. Müller se apoya en el texto siguiente: «*Non est idem affirmatio quod dictio, quia affirmatio est per hoc quod aliquid dicitur de aliquo, quod est in compositione, dictio autem est simplex prolatio aliquid*»⁷⁵.

«...También el juicio posee la verdad de dos maneras, sicut consequens actum intellectus, como existente de hecho y pro-puesta en el entendimiento, y sicut cognita per intellectum, como conocida y afirmada en ese su estar pro-puesta en el entendimiento»⁷⁶. Luego distingue M.

⁷¹ *In Sent.*, d. 19, 5, 1; Es ist (la «Übereinstimmung», la «adaequatio» en que la verdad consiste) ein Seiendes besonderer Art- d. h. es gehört zu einer bestimmten Gattung des Seienden, zu dem, was wir im eigentlichen Sinn Beziehung (Relation) nennen. EDITH STEIN, *Werke, II, Endliches und Ewiges Sein*, Louvain/Freiburg 1950, p. 274.

⁷² *Sein und Geist*, p. 99.

⁷³ «In der *propositio* vollzieht sich das *dicere verum*...; in ihr wird Wahrheit gesagt, gesetzt. Im *judicium* vollzieht sich das *cognoscere verum*; in ihm wird Wahrheit erkannt und bejaht «*actu exercito*», d. h. indem Sein in Hinblick auf Seiendes identisch gesetzt wird und die Identifizierung damit zugleich als wahr gesetzt ist...». *Ibid.*, 99-100.

⁷⁴ «Im *dicere verum* ist zwar auch schon Wahrheit als gesetzte, gesagte, bejahete. Aber diese Wahrheit ist gesetzt ohne den ausdrücklichen Hinblick auf die Wirklichkeit... Diese Annahme heisst bei Thomas *propositio*, Satz» *Ibid.*, p. 105.

⁷⁵ *In Met.*, Com. IX, L. XI, n. 1904.

⁷⁶ «...Auch das Urteil hat in zweierlei Weise die Wahrheit, sicut consequens

Müller —en mi opinión es de alguna manera inconsecuente— entre *affirmare qua dicere* y *affirmare qua cognoscere*. Solo aquí, (en el *affirmare qua cognoscere*) se da propiamente conocimiento (= Erkenntnis). «...La propositio es un proferre veritatem, en ella se produce expresamente verdad, pero en este su ser producida no es vista como verdad»⁷⁷.

A este respecto quisiera hacer las observaciones siguientes:

1) La «compositio et divisio», que Sto. Tomás considera como el lugar de la verdad (donde «veritas est», donde «veritas invenitur») es un iudicium. Pero no todo iudicium presupone una compositio o una divisio. En un sentido amplio existe también un iudicium sensus, que formalmente no implica ninguna clase de compositio o divisio⁷⁸. El iudicium es atribuído también a Dios, en quien no puede tener lugar composición o división alguna⁷⁹.

2) El iudicium del entendimiento humano es en un primer sentido análogo al iudicium sensus. Al decir Sto Tomás: «In intellectu enim est (veritas) sicut consequens actum intellectus...» no piensa en una verdad que sea propia del entendimiento, dado que la misma afirmación y bajo el mismo aspecto es aplicable al sentido, en el que propiamente no se da verdad alguna⁸⁰.

3) Lo característico de la verdad del entendimiento no es su respecto a la existencia (al *Da* del *Was* como lo suele expresar M. Müller). Tal respecto se da también en el sentido; y por otra parte la «quidditas rei sensibilis», como objeto de la «simplex apprehensio», no es un mero concepto sino una «similitudo rei existentis extra animam»⁸¹, lo cual no basta para que en la simple aprensión se dé propiamente verdad⁸².

4) La diferencia entre dicere veritatem y cognoscere veritatem no es en rigor aceptable. El juicio es ciertamente una afirmación, que a su vez se distingue de la simple dicción. Pero la dictio es por otra parte un concepto general que abarca extensiva la affirmatio. Respecto a la verdad no

actum intellectus, als faktisch in ihm vorhandene und gesetzte, und sicut cognita per intellectum, als im Gesetzsein erkannte und bejahte». *Sein und Geist*, p. 106.

⁷⁷ «Die propositio ist ein proferre veritatem, Wahrheit wird ausdrücklich hingestellt, aber im Hinstellen nicht als Wahrheit eingesehen». *Ibid.*, p. 108.

⁷⁸ *De ver.*, I, 9.

⁷⁹ *ST.*, I, 16, 5 ad 1.

⁸⁰ «Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum... Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet iudicium sensus est de re secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat» *De ver.*, I, 9.

⁸¹ *Ibid.*, I, 3.

⁸² Cf., *ibid.*, I, 9; *ST.*, I, 16, 2.

se trata simplemente de una dictio en sentido general sino de la *dictio veritatis*, del *dicere veritatem*. Se trata de una dictio especial que coincide con la *affirmatio propria* del juicio, con el *cognoscere veritatem*. Dicho de una forma tal vez más precisa: aun suponiendo que el *dicere veritatem* se distinga del *cognoscere veritatem*, tal distinción tiene lugar en un mismo plano y no implica propiamente un grado distinto de verdad. El *dicere veritatem* no es un *dicere* en el sentido de un mero *proferre externo* o *interno* —el *verbum mentis* es una *dictio interna*⁸³—. El *dicere veritatem* incluye, pues, el *cognoscere veritatem*. Según Sto. Tomás no están en distintos planos, sino que se corresponden mutuamente. El *dicere veritatem* no sería en ningún caso previo al *cognoscere veritatem* —esto habría que decir según la interpretación de M. Müller—, sino más bien posterior⁸⁴. De hecho el primero implica el segundo y, al contrario, el *cognoscere veritatem* lleva consigo también un *dicere veritatem*. Cierto que no toda *dictio* es una *dictio veritatis*, como tampoco todo conocimiento humano es un conocimiento de la verdad. Pero toda *dictio veritatis* es simultáneamente una *cognitio veritatis*. La diferencia entre *propositio* y *judicium* no parece tampoco aceptable según Sto Tomás, que expresamente los hace coincidir⁸⁵.

5) Se puede hablar de una *conformitas*, previa al *cognoscere veritatem*. Esto es aplicable tanto al conocimiento sensible como a la «*simplex apprehensio*». Tal *conformitas*, o si se quiere tal *comparatio* implica una *veritas* que no es algo peculiar y propio del entendimiento sino que existe «*ut in quadam re vera*». Todos los seres son verdaderos en cuanto que poseen la forma correspondiente. «*Forma intellectus in quantum est cognoscens*» es la «*similitudo rei cognitae*»⁸⁶. Esto significa que la verdad que se da en el sentido y en el entendimiento «*ut in quadam re vera*» se encuentra en un mismo plano. Por una parte implica una «*conformitas ad rem cognitam*», puesto que la «*forma essendi*» es en este caso la «*similitudo rei cognitae*». La «*res extra existens*» no es solamente «*mensura veritatis intellectus*» sino también medida de todo conocimiento que precede a la verdad (entendida ésta en un sentido formal): *sensitiva cognitio* y *simplex apprehensio*. Por otra parte, dicha *conformitas* tiene fundamentalmente el mismo sentido y significado que la *conformitas* de todo

⁸³ J. GREDT, *ibid.*, n. 476, 2.

⁸⁴ Cf., *ST*, I, 16, 2.

⁸⁵ «...quando (intellectus) iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hic facit componendo et dividendo: nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea» *ST*, I, 16, 2.

⁸⁶ *Ibid.*

ser con su species o idea⁸⁷. En las definiciones se verifica la verdad en un sentido superior, en comparación con la veritas rerum, ya que en ellas se presupone una compositio vera vel falsa⁸⁸. Sin embargo, la verdad en un sentido propio únicamente se da «in intellectu componente et dividente» formalmente en cuanto tal. (No basta que la compositio vera vel falsa se suponga, debe verificarse formalmente). Sólo en él aparece la verdad como «dicha» y como conocida a un mismo tiempo. La conformitas de la simplex apprehensio, del intellectus formans quidditates no es en rigor una conformitas. La similitudo rei cognitae no es un terminus adaequationis, sino un efecto inmediato de la cosa misma⁸⁹.

Para que la ratio veritatis se realice en el entendimiento es necesario que éste posea algo propio que la cosa misma como tal no posee⁹⁰. La similitudo rei cognitae, tal como está en el entendimiento es algo propio de la cosa misma, aunque la forma de estar en el entendimiento sea distinta. Lo propio del entendimiento es el juicio. Con él no tenemos indefectiblemente verdad —un juicio puede ser falso—, pero sí los dos términos res y «aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest»⁹¹. El entendimiento juzga en cuanto que establece una comparación con la cosa. La comparación no es, pues, algo previo al juicio y descubierto por él sino algo establecido, «puesto» por el juicio mismo. Si la comparación es una «gelungene Hinbeziehung auf die Sache selbst», entonces tenemos verdad⁹². Propiamente no se da una conformitas que posteriormente a su existencia sea conocida y reconocida como tal por el entendimiento. La conformitas propia del juicio es cualitativamente distinta de la conformitas que existe en la simplex apprehensio, puesto que aquélla se verifica sólo en cuanto que es producida por el juicio mismo. El juicio forma por una parte el presupuesto de la conformitas, en cuanto que él mismo es término de ésta, y por otra parte la conformitas, es decir, la adecuación misma, en cuanto que «judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit»⁹³.

El ser de la adecuación es su ser conocida; por ello también es la verdad a un tiempo dicere et cognoscere veritatem: «Veritas... est in in-

⁸⁷ Cf. p. e., *ST.*, I, 16, 1.

⁸⁸ *De ver.*, I, 3.

⁸⁹ E. GILSON, *Ibid.*, p. 322 s.

⁹⁰ «...ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere, quod res extra animam non habet...» *De ver.*, I, 3.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² K. RAHNER, *ibid.*, p. 137, (...quando adaequatur ei, quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse» *De ver.*, I, 3; «Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis» *In 1 Sent.*, 19, 5, 1.

⁹³ *ST.*, I, 16, 2.

tellectu ut cognitum in cognoscente... perfectio enim intellectus est verum ut cognitum»⁹⁴. El ser de lo verdadero es su ser conocido. Este ser conocido tiene lugar en el juicio. El juicio establece una adecuación que constituye como tal una relación. En esta «relatio adaequationis», en cuanto que es establecida y no meramente descubierta por el juicio, consiste la «ratio veritatis»⁹⁵.

Con todo esto tenemos, pues, lo siguiente :

1) Para llegar a la verdad el entendimiento debe poseer, respecto al objeto, algo que le sea propio no sólo según la forma de estar en él sino ante todo según la forma de ser. Este «aliquid proprium» lo puede adquirir el entendimiento sólo en cuanto que se contrapone a las cosas y se reconoce como distinto de ellas. Para esta contraposición y distinción es imprescindible el juicio en su función propia de componer o dividir. Dios y los ángeles no necesitan juzgar para conocer adecuadamente las cosas precisamente porque las ideas de las cosas son en Dios y en los ángeles algo propio y no simplemente algo impreso desde fuera por las cosas mismas⁹⁶. La idea es también en este caso «similitudo rei cognitae», pero no un efecto de la cosa. De hecho el juicio, es decir la composición o división, es un índice de la imperfección de nuestro conocimiento. (Por lo que se refiere al verbum mentis en relación con el juicio no me parece necesario distinguir entre un verbum mentis propio de la simple aprensión y otro propio del juicio⁹⁷. Se da en realidad un único verbum mentis que en la simple aprensión desempeña meramente la función de similitudo rei cognitae y en el juicio es tomado aparte y contrapuesto a las cosas que inmediatamente representa.)

2) La verdad del entendimiento existe como conocida y sólo en cuanto conocida. Bajo este aspecto es un resultado de la reflexión: «secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur»⁹⁸. En cuanto que el entendimiento reflexiona sobre sí mismo origina y conoce a un mismo tiempo la verdad. La verdad existe como contenido de la reflexión, como un contenido que a su vez hace posible la reflexión misma. Reflexión y verdad están mutuamente condicionados y dependen también mutuamente entre sí.

El conocimiento sensible implica también una especie de reflexión: «Sensus... redire quidem incipit ad essentiam suam». Pero esta vuelta hacia sí mismo no llega a completarse: «non tamen completur ejus reditio»;

⁹⁴ *Ibid.*; cf., *De ver.*, I, 8.

⁹⁵ *In I Sent.*, d. 19, 5, 1.

⁹⁶ *ST.*, I, 14, 14; 85, 5; *I CG.*, 58-9; *ST.*, I, 58, 4.

⁹⁷ S. RAMÍREZ: *La Filosofía de Ortega y Gasset...*, p. 290.

⁹⁸ *De ver.*, I, 9.

no se trata, por tanto, de una reflexión en sentido formal⁹⁹. Esta incapacidad de una vuelta completa hacia sí mismo es lo que imposibilita el llegar a la verdad. La reflexión —expresada y desplegada en el juicio— es el lugar propio de la verdad. La verdad se realiza y se completa formalmente dentro de la reflexión misma.

La distinción entre objeto y sujeto, la «objetividad» característica de todo conocimiento humano, radica en la subjetividad, en la «reditio intellectus ad se ipsum», en el intento del sujeto cognoscente por llegar a sí mismo, por adquirir autopresencia, por lograr mismidad e identidad, por estar presente a sí mismo en una palabra¹⁰⁰. Esto se quedará siempre en una realización parcial, en un intento de perfección, en un estar en camino. La reditio completa no implica en modo alguno una intuición de sí mismo¹⁰¹. El «cognoscere essentiam suam»¹⁰² no es un conocimiento directo e intuitivo, sino un conocimiento que se verifica en un medio determinado, en el medio de la «quidditas rei materialis», que constituye el objeto formal de nuestro entendimiento. Por lo que se refiere a la identidad de ser y conocimiento, la autopresencia que implica el conocimiento humano no es en rigor una actualidad sino una actualización que presupone, como es natural, una potencialidad.

El camino hacia la mismidad, hacia la autoposesión remite a la alteridad, a la alineación, en concreto a un rodeo forzado a través de las cosas. La intencionalidad no es de la esencia del conocimiento en cuanto tal, pero sí de la esencia del conocimiento humano. Nuestro conocimiento se funda en la subjetividad del espíritu. Tal subjetividad es incompleta y depende, tanto según su posibilidad como según su contenido, de las cosas mismas. Aun cuando reflexiona sobre sí mismo el espíritu continúa orientado hacia las cosas, de las que constitutivamente depende no como espíritu pero sí como humano. Subjetividad e intencionalidad representa la doble polaridad de la verdad de nuestro entendimiento. Entre una y otra se mueve nuestro conocimiento, en el que ambas dimensiones confluyen y se armonizan. En tanto que esta complementación armónica tiene lugar formaliter, se realiza la adaequatio rei et intellectus y se origina verdad.

La subjetividad remite a una identidad, la del espíritu consigo mismo. La intencionalidad remite por su parte a otra identidad, la de la cosa consigo misma «...compositio intellectus est signum identitatis eorum

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cf., K. RAHNER, *ibid.*, p. 141; *A verdade...*, p. 369; «Encontrar a Verdade é sempre também o regresso do espirito a si mesmo».

¹⁰¹ Cf., ST., I, 14, 6; 86, 1; 14, 11 ad 1; 14, 12; 14, 12 ad 2; K. RAHNER, *Geist in Welt*, pp. 40, 51, 55; M. MÜLLER, *ibid.*, p. 111.

¹⁰² *De ver.*, I, 9.

quae componuntur»¹⁰³. La adaequatio está consecuentemente en función de la identidad, representa un movimiento de aproximación a la misma¹⁰⁴.

La composición que se verifica en el juicio presupone la diferenciación de lo idéntico. La imposibilidad de penetrar en la identidad de la cosa si no es por medio de dicha diferenciación es un índice manifiesto de que nuestro conocimiento de las cosas es también indirecto. No podemos tener de ellas una intuición intelectual.

Mucho más directo aún es el autoconocimiento. El camino hacia sí mismo implica un rodeo a través de las cosas. El acceso a la identidad de éstas y a partir de aquí a la identidad del espíritu mismo se verifica únicamente en y por medio de la diferenciación. En definitiva todo esto radica en que nuestro espíritu no es una autoposesión actual. La búsqueda de la identidad de lo otro es un exponente de la limitación de la propia identidad y nos indica que dicha identidad se encuentra paradójicamente dispersa. Si nuestro espíritu fuera por constitución formal y actualmente idéntico consigo mismo estaría *eo ipso* contenida también en él la identidad propia de la cosa.

3. *La verdad de las cosas*

Nuestro conocimiento es intencional, representa a las cosas y sobre todo depende de ellas. La síntesis, en la que la verdad consiste —la adaequatio intellectus ad res— es producida, no obstante, por el entendimiento. La verdad depende de la cosa como lo medido de su medida correspondiente, mas no como la actualización de su acto respectivo. El impulso para que la actualización se realice proviene de la cosa en cuanto presente en la simplex apprehensio, pero es el entendimiento el que realiza la actualización. Esto no impide, sin embargo, que la verdad de nuestro entendimiento nos remita no sólo a las cosas sino a la verdad de éstas.

Sto. Tomás afirma que el fundamento de la verdad del entendimiento es el ser, no la verdad de las cosas¹⁰⁵. Con lo cual no niega que esta última se dé sino que, en cuanto idéntica con el ser mismo, se ha de entender en un sentido especial.

¿Qué significa la verdad de las cosas, sobre todo con respecto al problema aquí planteado de la relación existente entre identidad y adēcua-

¹⁰³ ST., I, 85, 5 ad 3.

¹⁰⁴ «Assimilari, ad-similari, supra hoc quod est similem esse, ponit quemdam motum et accessum ad unitatem aequalitatis; et similiter adaequari ad quantitatem» *In Sent.*, d. 19, 1, 2.

¹⁰⁵ *De ver.*, I, 1; I, 2 ad 3.

ción? En primer lugar, ¿cuál es el sentido exacto de la expresión: *Omne ens est verum*?¹⁰⁶. ¿No podría interpretarse este *verum* como una propiedad, como un *proprium entis*? ¿No alude también a esto mismo la fórmula *modus generaliter consequens omne ens*?¹⁰⁷ El *proprium* es inseparable del sujeto respectivo, pero no le es esencial¹⁰⁸.

El *omne ens est verum* es expresado también de otra forma equivalente: *ens et verum convertuntur*¹⁰⁹. El ser y la verdad, el ente y lo verdadero coinciden, son convertibles. La verdad de las cosas no se limita a ser un *proprium* de las mismas, sino que está íntima y constitutivamente presente en ellas, les es esencial: «*Verum autem quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam*»¹¹⁰. El ser es la verdad y al contrario. El ser es verdadero en la medida en que es; la verdad es por su parte en la medida en que es verdad. Tal podría ser el significado material de la verdad de las cosas. Todo ser es verdadero en el sentido de que el ser y la verdad son idénticos. ¿Se agota en esto el significado de la expresión *omne ens est verum*?

Todo ser es verdadero, de lo contrario no sería en absoluto¹¹¹. A todo ser le es la verdad constitutiva y esencial¹¹². Ningún ser es pensable al margen de la verdad¹¹³. Pero todo esto es cierto, es decir, las cosas son constitutivamente verdaderas sólo *per ordinem ad intellectum, per comparationem ad intellectum*¹¹⁴.

Este ordo, esta comparatio ad intellectum no significa sino que las cosas son verdaderas en cuanto que son conocidas por el entendimiento. Ahora bien, toda cosa es verdadera en cuanto que es. Toda cosa es, pues, conocida en la medida en que es y, al contrario, toda cosa es en la misma medida en que es conocida. La verdad de las cosas consiste en su ser conocidas¹¹⁵. Supuesto que *ens et verum convertuntur*, las cosas deben ser verdaderas en el grado y medida en que son. Ahora bien, una cosa es en

¹⁰⁶ «Der Satz findet sich in dieser Formulierung in der hochmittelalterlichen Scholastik, soweit ich sehen kann, noch nicht. Viel mehr ist die durchgängige Formulierung diese: *ens et verum convertuntur*, seid und wahr sind vertauschbar. Bei Thomas von Aquin (*Ver.* I, 10) heisst einmal: *omnis res est vera et nulla res est falsa*» J. PIEPER, *ibid.*, p. 115, n. 1.

¹⁰⁷ *De ver.*, I, 1.

¹⁰⁸ J. GRETT, *ibid.*, n. 162.

¹⁰⁹ *In Perih.* I, 5; *ST.*, I, 17, 4; 16, 3 ad 1.

¹¹⁰ *De ver.*, I, 16, 3 ad 1.

¹¹¹ *De ver.*, I, 10.

¹¹² Cf., p. e., *De ver.*, I, 4; *ST.*, I, 16, 3 ad 1.

¹¹³ «...ens non potest intelligi sine vero». *De ver.*, I, 1 ad 3.

¹¹⁴ *De ver.*, I, 4; I, 2.

¹¹⁵ J. PIEPER, *ibid.*, p. 58-59.

cuanto que es en acto¹¹⁶. Las cosas serán, pues, verdaderas en cuanto que son actualmente conocidas. ¿Por qué entendimiento? No por el entendimiento humano. Las cosas no son siempre conocidas por el hombre. Pueden comenzar a existir antes que el hombre y continuar existiendo después de él; independientemente de él son, pues, también verdaderas¹¹⁷. Ni su ser ni su verdad dependen del entendimiento humano.

Dada la convertibilidad del ser con la verdad, el ser conocidas les es a las cosas tan esencial como su propio ser. Este ser conocidas propio de las cosas nos remite, pues, a un conocimiento, del que las cosas dependen según su ser. Bajo este aspecto la realidad de las cosas consiste y al mismo tiempo se agota en ser conocidas¹¹⁸. La verdad implica, pues, una relación a un entendimiento creador¹¹⁹. Las cosas son verdaderas en cuanto que dependen de un entendimiento. Esta dependencia presupone tanto la *prima creatio* —producción del ser— como la *creatio continua* —conservación en el ser—.

Los seres son en cuanto verdaderos, ser verdadero equivale a ser conocido¹²⁰, ser conocido implica un estar presente al entendimiento cognoscente. El estar presente al entendimiento divino presupone la presencia de Dios mismo en las cosas: «Est (Deus) per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus»¹²¹. En último término, la verdad de las cosas se reduce por tanto a la inmanencia de Dios en ellas¹²².

Las cosas son en absoluto en cuanto referidas al entendimiento. Tanto su ser como su verdad es un respecto al espíritu¹²³. La convertibilidad del ser y la verdad significa que son la misma cosa y que, por consiguiente, todo lo que se predica del ser se puede predicar también de la verdad. Esto no es una mera tautología. La *distinctio rationis* de que habla Sto. Tomás¹²⁴ no se reduce a un mero juego de palabras. No es que con la verdad se le añada algo al ser sino que el ser mismo implica una dimensión —di-

¹¹⁶ V. p. e., *ST.*, I, 5, 3.

¹¹⁷ *De ver.*, I, 2.

¹¹⁸ Cuando Zubiri dice: «...la realidad no se agota ni consiste en ser inteligida» (*Sobre la esencia*, Madrid, 1962, p. 116) se refiere al entendimiento humano.

¹¹⁹ J. PIEPER, *ibid.*, p. 39, 42 ss., 58-9.

¹²⁰ AVICENNA, *apud* PIEPER, *ibid.*, p. 74.

¹²¹ *ST.*, I, 8, 3.

¹²² «Von einer Aussenweltlichkeit Gottes würde Thomas von Aquin niemals sprechen... von einem Deus extramundanus zu reden, ist nicht christlicher, sondern deistisch-aufklärerischer Sprachgebrauch. Das zeigt sich mit volder Deutlichkeit gerade in der Lehre von der Wahrheit der Dinge, die nach den grossen Lehrern der ungeteilten Christenheit das Innesein der Welt in Gott und Gottes in der Welt besagt...» J. PIEPER, *ibid.*, p. 55.

¹²³ Cf., K. RAHNER *Geist in Welt*, p. 82 ss.; M. MÜLLER, *ibid.*, p. 65-67.

¹²⁴ Cf., p. e., *De ver.*, I, 1.

mencción esencial, idéntica con el ser mismo— que viene expresada por lo que llamamos verdad trascendental¹²⁵.

El entendimiento divino es *mensura rerum*¹²⁶. Este su ser medidas, propio de las cosas, implica una dependencia total respecto de Dios, y no una dependencia meramente formal, «informativa» —en cuanto que comunica una forma—, como en el caso del entendimiento práctico del hombre respecto de las cosas producidas por él¹²⁷. En cuanto *cognoscens* el entendimiento divino es a la vez *producens*¹²⁸. *Scientia Dei est causa rerum*¹²⁹. El conocimiento divino es a un tiempo una fuerza omnipotente capaz de producir el ser en toda su radicalidad.

La convertibilidad del ser y la verdad no significa formaliter que las cosas sean idénticas consigo mismas. Sto. Tomás menciona la definición que S. Agustín da de la verdad y dice de ella que no reproduce la idea de verdad sino bajo el aspecto material¹³⁰. «Falta en ella lo más importante y lo que es propiamente esencial: el respecto al espíritu cognoscen- te»¹³¹.

La verdad concebida como una identidad de la cosa consigo misma no pasa de ser una tautología. No debe sorprender que tal concepción sea primeramente considerada como ridícula por Hobbes¹³² y más tarde rechazada por Kant como «estéril y tautológica»¹³³. [Kant se refiere expresamente a la concepción de Baumgarten y Wolf¹³⁴]

La verdad de las cosas tiene, pues, un fundamento teológico¹³⁵, es a saber, un conocimiento creador. Con ello no queda el problema solucionado. Junto con el ser conocidas es también la inteligibilidad, la cognoscibilidad un constitutum de la verdad de las cosas. No es absolutamente

¹²⁵ Cf., *ibid.*

¹²⁶ Cf., p. e., *De ver.*, I, 2; *ST.*, I, 21, 2.

¹²⁷ *ST.*, I, 16, 1; 79, 8.

¹²⁸ DUNS SCOTUS, *In Met...*, VI, q. 3, n. 5.

¹²⁹ *ST.*, I, 14, 8; *De ver.*, 2, 14; *In I Sent.*, d. 38, 1.

¹³⁰ «Verum mihi videtur esse id quod est» AUGUSTINUS, *Soliloquia*, II, 8, 5; «...ista definitio, *Verum est id quod est*, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum» *De ver.*, I, 10 ad 1.

¹³¹ J. PIEPER, *ibid.*, p. 76.

¹³² «Quod autem a metaphysicis dici solet, ens unum et verum idem sunt, nugatorium et puerile est; quis enim nescit, hominem et unum hominem et vere hominem idem sonare» *Logica* 3, 7; *Opera philosophica*, I, 32.

¹³³ «Hier können wir drei Begriffe auf einmal nehmen: von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, und zwar deswegen, weil diese Sätze an sich steril sind... So ist es auch mit der Wahrheit; denn die Wahrheit ist, dass ein jedes Ding das sei, was es ist; les ist also auch tautologisch». Citado por J. PIEPER, *ibid.*, p. 118, n. 19.

¹³⁴ Cf., J. PIEPER, *ibid.*, pp. 23-30.

¹³⁵ Cf., *ibid.*

necesario que esta cognoscibilidad esté de hecho referida a una mente finita actualmente existente. Mucho menos le es esencial a la verdad de las cosas el ser conocida por el espíritu humano. El ser conocidas les es accidental a las cosas de tal forma que dicha accidentalidad no les afecta en absoluto. La relación aquí existente entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido es una «relatio mixta», real por parte del primero y de razón por parte del segundo¹³⁶. Con todo, es la inteligibilidad, la cognoscibilidad una característica esencial de las cosas: «Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile»¹³⁷. «...secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu»¹³⁸.

En un sentido amplio podría hablarse de la cognoscibilidad de las cosas con respecto al entendimiento divino, puesto que todo lo que es conocido en acto es también y a un tiempo intrínsecamente cognoscible. De lo contrario no podría ser conocido en absoluto. Pero no es esto en lo que piensa Sto. Tomás. En rigor la cognoscibilidad de las cosas depende del conocimiento que Dios tiene de ellas y no al contrario¹³⁹.

La cognoscibilidad de las cosas implica un respecto esencial a un entendimiento finito posible. No es imprescindible que un tal entendimiento exista de hecho. Aunque nunca hubiera existido ni nunca existiera las cosas serían con todo cognoscibles.

¿De dónde les viene a las cosas su inteligibilidad y qué relación guarda con el conocimiento de Dios? La cognoscibilidad de las cosas es algo natural si se presupone por una parte que la inmaterialidad es la «radix cognitionis»¹⁴⁰ y a la vez la «radix cognoscibilitatis»¹⁴¹, y por otra que el grado de inmaterialidad está en una relación directa con el grado de ser¹⁴². Una cosa es cognoscible en cuanto que es inmaterial, es simplemente en cuanto inmaterial, es, pues, cognoscible en cuanto que es.

¿Cuál es el fundamento de la inmaterialidad, o por qué razón se la atribuimos a las cosas, a todas? Como queda dicho, la verdad de las cosas consiste sobre todo en ser conocidas por el espíritu creador de Dios. El acto divino conocedor de las cosas es un acto subsiste, absolutamente inmaterial, idéntico con la esencia misma de Dios¹⁴³. Se trata de una visión inmaterial creadora. La criatura es por su parte sólo en la medida en que participa de su creador. El ser creado por un cono-

¹³⁶ ST., I, 13, 7.

¹³⁷ ST., I, 16, 3.

¹³⁸ ST., I, 5, 2; 84, 2; 87, 1.

¹³⁹ Cf., p. e., *De ver.*, I, 2 ad 4.

¹⁴⁰ ST., I, 14, 1; J. GRETT, *ibid.*, nn. 463 ss.

¹⁴¹ Cf., ST., I, 86, 1; E. GILSON, *ibid.*, p. 164.

¹⁴² ST., I, 7, 1.

¹⁴³ Cf., p. e., *De ver.*, I, 2 ad 4; ST., I, 14, 1.

cimiento que como subsistente es la inmaterialidad misma presupone participar en dicha inmaterialidad.

Nos hemos preguntado por la relación existente entre la cognoscibilidad de las cosas y su ser conocidas. En primer lugar el ser conocidas es el fundamento de su cognoscibilidad. Ambas dimensiones se relacionan entre sí como el fundamento y lo fundamentado. Mas «fundamento» puede ser ambivalente en este caso, dado que el ser conocidas también lo es. Ser conocidas significa por de pronto el acto cognoscente del entendimiento divino; tal acto es el fundamento de la cognoscibilidad de las cosas en un sentido causal-eficiente. Bajo este aspecto la cognoscibilidad de las cosas es una participación de su ser conocidas. Pero el ser conocidas puede referirse a su término, es decir, a la cosa misma en cuanto que es conocida por Dios. Y como las cosas se agotan en ser conocidas por Dios, el primer aspecto coincide con el segundo. En este sentido el *ser conocidas* de las cosas el fundamento de su cognoscibilidad de las cosas en un orden formal, constituye su «ratio formalis». La cognoscibilidad de las cosas y su ser conocidas se identifican. Entre ambas dimensiones se da sólo una distinctio rationis en cuanto que la cognoscibilidad implica también directamente un respecto a un entendimiento finito posible. Pero de hecho el *ser conocidas* implica ya *cognoscibilidad* puesto que las cosas, como participación de un espíritu cognoscente, son inateriales, es decir, cognoscibles.

Respecto a la cuestión planteada al principio sobre indentidad, adecuación y sus mutuas relaciones podríamos fijar el resultado siguiente: la compositio del juicio es un signo de la identidad de la cosa. Pero esta identidad de las cosas consigo mismas no constituye su verdad, la cual sería más bien una identidad de la cosa con el entendimiento cognoscente¹⁴⁴ Stricto sensu no se puede hablar de identidad sino de adecuación, de imitación¹⁴⁵. Esta presupone una identidad total en el sentido de que las cosas en Dios se identifican absolutamente con él¹⁴⁶. «La similitudo specierum quae sunt in mente divina»¹⁴⁷, propia formalmente de las cosas, tiene su origen en aquella identidad y tiende al mismo tiempo hacia ella. La identidad es a la vez el origen y la meta. Entre uno y otra oscila la imperfecta y cambiante verdad de las cosas. En rigor no hay más que una verdad inmutable¹⁴⁸.

La distinción entre estas dos dimensiones de las cosas: su identidad con el entendimiento divino en cuanto que son en él, su tendencia a tal

¹⁴⁴ Cf., J. PIEPER, *ibid.*, p. 76.

¹⁴⁵ Cf., p. e., *De ver.*, I, 8.

¹⁴⁶ *De pot.*, 3, 5 ad 2; *In Joh.*, I, 2.

¹⁴⁷ *ST.*, I, 16, 1.

¹⁴⁸ *De ver.*, I, 6; *ST.*, I, 16, 8; *Quodl.*, 10, 4; *In Sent.*, d. 19, 5, 3.

identidad en tanto que son en sí, la considero de importancia para analizar el sentido de ciertas expresiones que pueden parecer por lo menos imprecisas, p. e., que el ser es conocimiento o espíritu¹⁴⁹. No del ser (Sein) sino de un determinado ser, (de un Seiendes, de Dios) se puede afirmar con propiedad que su ser sea conocimiento¹⁵⁰. Más exacto sería decir que el ser es «espiritual»¹⁵¹ o de índole espiritual¹⁵², puesto que participa del espíritu; o que es cognoscente si su inmaterialidad llega a un grado determinado; o que es cognoscente en cuanto que es, en cuanto que no está afectado por el no ser, es decir, por la «materialidad»¹⁵³. Con ésta debemos contar como con un momento real aunque negativo de la realidad.

La cognoscibilidad con respecto al entendimiento humano les es esencial a las cosas, previa la existencia de aquél. La relación a nuestro entendimiento no constituye, pues, de suyo —aunque sí de hecho— la cognoscibilidad de las cosas. Sólo si se presupone que el espíritu humano existe es la cognoscibilidad con respecto a él un momento esencial de las cosas. Con lo cual no son éstas las que adquieren algo sino el entendimiento, en el cual se actualiza lo cognoscibilidad misma.

Otro problema —que no voy a estudiar aquí— sera intentar ver hasta qué punto la cognoscibilidad de las cosas se corresponde con la capacidad cognoscitiva de nuestro entendimiento¹⁵⁴. De más importancia por el momento me parece el señalar que la cognoscibilidad es el fundamento del conocimiento —del humano—; que la adecuación —con el entendimiento divino— en que aquélla consiste hace posible la identidad de intellectus e intelligibile; que la adecuación propia de la verdad de nuestro entendimiento se funda en esta otra adecuación, no explicite porque el fundamento inmediato de dicha verdad es el esse de las cosas, pero sí implicate, dado que el esse mismo es inteligible, es decir, adecuado con el entendimiento divino y capaz por lo mismo de «hacer» que el entendimiento humano se adecúe con él¹⁵⁵.

La verdad de nuestro entendimiento remite a la identidad de la cosa, a su esse, y esta identidad remite a la adecuación en la que la veritas rerum consiste. El esse es el fundamentum veritatis¹⁵⁶. Conocer exhaustivamente una cosa equivaldría eo ipso a conocer su adecuación con el

¹⁴⁹ K. RAHNER, *ibid.*, p. 82.

¹⁵⁰ ST., I, 14, 4.

¹⁵¹ J. PIEPER, *ibid.*, p. 43.

¹⁵² M. MÜLLER, *Sein und Geist*, p. 67 ss.

¹⁵³ I CG., 44; E. GILSON, *ibid.*, p. 162.

¹⁵⁴ Cf., p. e., *De ver.*, I, 2 ad 4.

¹⁵⁵ *De ver.*, I, 2 ad 1.

¹⁵⁶ Cf., n. 105.

entendimiento divino. Pero el que el ser sea cognoscible lo mismo que el que sea de hecho conocido depende de su verdad «ontológica», de su cognoscibilidad, no ya sólo en el sentido de causa eficiente sino de causa formal¹⁵⁷. Gracias a la «visión» creadora de Dios es el ser una *desvelación*¹⁵⁸. «Verum enim addit supra ens rationem cognoscibilis¹⁵⁹. En esta desvelación originaria del ser se funda la *manifestatio*, la *declaratio* que aparece actualizada en el entendimiento humano. En esta línea habría que interpretar, en mi opinión, la expresión «cognitio est veritatis effectus»¹⁶⁰.

Las cosas están abiertas al espíritu. Propiamente consisten en esta apertura. Son cognoscibles en la misma medida en que son. Los singulares son incognoscibles no en cuanto tales sino en tanto que están afectados por la «materialidad», por el no ser¹⁶¹. El grado de ser representa la medida de cognoscibilidad. El máximo ser es consiguientemente el máximo cognoscible. Esto nos lleva a la conclusión de que la cognoscibilidad de una cosa no coincide de suyo con su ser conocida por un entendimiento finito determinado¹⁶². La cognoscibilidad tiene en este sentido un carácter absoluto y no relativo. El que un conocimiento se logre o no se logre depende del grado de «espiritualidad», de inmaterialidad del sujeto cognoscente. Una cosa es más o menos cognoscible según su grado de ser; pero de facto es más o menos conocida según el poder, según la apertura del entendimiento mismo. Para el espíritu en cuanto tal no hay nada incognoscible, nada oculto.

La cognoscibilidad de las cosas, su «espiritualidad» se debe al espíritu absoluto. La doctrina sobre la cognoscibilidad está en una conexión directa con la doctrina sobre la creación. La afirmación de que el ser como tal es cognoscible¹⁶³ no aclararía nada por sí sola. La estructura cognoscible del ser se reduce en último término a su dependencia del espíritu absoluto^{163'}.

¹⁵⁷ «...ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adaequetur intellectui». *De ver.*, I, 1 ad 3.

¹⁵⁸ «Im Hinblick auf den Menschen also besagt die Wahrheit der Dinge nichts anderes als ihre Unverborgenheit, Offenbarkeit, Gewahrbarkeit - begründet durch das Urlicht des Logos, durch Gottes schöpferisches Sehen». J. PIEPER, *ibid.*, p. 60.

¹⁵⁹ *De natura generis*, 2.

¹⁶⁰ *De ver.*, I, 1, comparado con *ST.*, I, 16, 3 ad 1; J. PIEPER, *ibid.*, p. 72.

¹⁶¹ *ST.*, I, 86, 1 ad 3.

¹⁶² Cf., J. PIEPER, *ibid.*, p. 64-5.

¹⁶³ M. MÜLLER, *ibid.*, p. 66.

^{163'} «Sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem». *De ver.*, I, 4.

La identidad de la cosa a la que se refiere la adecuación que se verifica en el juicio se despliega en una doble relación: la relación al entendimiento creador —imprescindible para que la cosa sea en absoluto (podríamos hablar de una *relatio transcendentalis* en el orden de la causa eficiente)— y la relación a un entendimiento finito real o simplemente posible. (Esta dimensión coincide bajo otro aspecto con la cosa misma; se podría hablar también de una *relatio transcendentalis*, pero más bien en el orden de la causa final).

La cosa, la «res»: su propia identidad está situada entre dos entendimientos, *inter duos intellectus constituta*¹⁶⁴, «*omne enim ens est adaequatum intellectui divino, et potens sibi adaequare intellectum humanum*»¹⁶⁵. En un caso es la cosa el resultado, el efecto de un conocimiento al que se ajusta como a su medida; en el otro es la causa, la medida del conocimiento mismo¹⁶⁶.

Algo es en todo caso manifiesto: La verdad de las cosas consiste formaliter en una adecuación, de ninguna forma en una identidad. Otra cuestión muy distinta es que la adecuación radique en la identidad y tienda hacia ella.

4. *La verdad divina*

Dios es no sólo la verdad sino la «*summa et prima veritas*»¹⁶⁷. La razón es que ser y espíritu son en él una misma cosa: «*omnino idem*»¹⁶⁸.

La identidad suele entenderse como un primer principio aplicable a todo ser¹⁶⁹. El principio reza: Todo ser es idéntico consigo mismo. La identidad no presupone ni admite según esto ninguna relación. Habría que comparar el ser consigo mismo y no con el espíritu p. e. Cada ser sería idéntico consigo mismo y no con otro. La alteridad es inconciliable con la identidad.

Aquí no se trata de la identidad como principio general del ser sino de una determinada identidad propia de un único ser, de Dios. Por otra parte en esta identidad se excluye y se incluye al mismo tiempo una dualidad. Es decir, existe un único ser en el cual tiene lugar la identidad, pero la identidad implica aquí a la vez en cierta manera una dualidad. No decimos simplemente: el ser de Dios es idéntico consigo mismo

¹⁶⁴ *De ver.*, I, 2.

¹⁶⁵ *De ver.*, I, 2 ad 1.

¹⁶⁶ *De ver.*, I, 4; I, 2.

¹⁶⁷ *ST.*, I, 16, 5.

¹⁶⁸ *De ver.*, I, 7; *ST.*, I, 14, 4; 16, 5.

¹⁶⁹ Cf., p. e., J. LOTZ, *ibid.*, n. 150.

sino en Dios son ser y espíritu una misma cosa, o bien: el ser es idéntico con el espíritu y al contrario. En Dios hay ser y espíritu, pero lo que posibilita y a la vez exige que uno y otro sean idénticos entre sí es que esta dualidad brota de una unidad indivisible y subsistente.

Sólo en el marco de esta unidad originaria puede hablarse de una igualdad¹⁷⁰ que implica por lo menos dualidad: *aequalitas diversorum est*¹⁷¹ sin que al mismo tiempo se destruya la unidad: «*nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia*»¹⁷². No se trata de una unidad lograda a través de la unificación¹⁷³ sino de una unidad que es «unificación» porque «*ex natura*» los términos «unificados» son una misma cosa¹⁷⁴. Propiamente la unificación no tiene lugar, ni se verifica ni se produce sino que existe desde siempre como acto subsistente.

La identidad de ser y espíritu se funda en el ser mismo. Dios se conoce a sí mismo, es y consiste en este su autoconocimiento porque es el *ens subsistens*. El proceso que nos lleva a esta conclusión podría describirse así: Dios se encuentra in *summo cognitionis* en cuanto que se encuentra in *summo imaterialitatis*¹⁷⁵. El *maximum imateriale radica* en el *maximum formale*¹⁷⁶, y por último el *maximum formale* se reduce al *ipsum esse*¹⁷⁷ o lo que es lo mismo al *esse subsistens*¹⁷⁸.

La verdad concebida como identidad de ser y entendimiento implica la subsistencia del ser. En último término toda verdad es explicable únicamente en relación a esta identidad, bien porque consiste en ella misma bien porque radica en ella y tiende a ella. El grado de verdad depende del grado de identidad¹⁷⁹, lo mismo que la realidad de todo analogado secundario está en una proporción directa con su participación en el *analogatum principale*¹⁸⁰.

De esta forma al menos pertenece la identidad a la esencia de la verdad. En toda verdad está la identidad presente bien *formaliter* bien como el fundamento en lo fundamentado.

¿Pero no es la identidad indivisible?, ¿cómo puede estar presente en la alteridad sin multiplicarse? ¿y cómo sería posible esto último sin

¹⁷⁰ *De ver.*, I, 7.

¹⁷¹ *De ver.*, I, 3.

¹⁷² *ST.*, I, 14, 4.

¹⁷³ HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 15.

¹⁷⁴ *ST.*, I, 14, 4; *De ver.*, I, 7.

¹⁷⁵ *ST.*, I, 14, 1.

¹⁷⁶ *ST.*, I, 7, 1.

¹⁷⁷ *ST.*, I, 4, 1 ad 3.

¹⁷⁸ *ST.*, I, 3, 4.

¹⁷⁹ *In I Sent.*, d. 19, 5, 2 y ad 1 y ad 2.

¹⁸⁰ Cf., p. e., *ST.*, I, 14, 6.

que la identidad deje de ser tal? Con ello tocamos el problema de la participación con el que no tengo intención de ocuparme por el momento.

Resumiendo podría decirse lo siguiente: La verdad se realiza de la manera más perfecta en Dios como identidad de ser y espíritu. La verdad finita, tanto la verdad de las cosas como la verdad del entendimiento humano, se nos manifiesta como una participación de dicha identidad. Esta participación tiene su expresión concreta en una adecuación que no se agota en ser una correspondencia estática sino que nos remite a la identidad de la que dimana y a la que revierte. Lo formal de la adecuación es la correspondencia; lo radical, lo que posibilita y fundamenta la adecuación misma es la identidad de ser y espíritu.

B) DOCTRINA DE NICOLÁS DE CUSA

1) *Planteamiento del problema: la verdad como adecuación.*

De la verdad dice el Cusano que es *adaequatio rei et intellectus*: «Quomodo enim sublata aequalitate staret intellectus, cujus intelligere in adaequatione consistit, quae utique desineret aequalitate sublata? Nonne veritas sublata foret, quae est adaequatio rei et intellectus? Nihil igitur in veritate maneret aequalitae sublata, cum in veritate ipsa nihil reperitur quam aequalitas»¹⁸¹.

De este texto se desprende lo siguiente:

1) A primera vista se identifican *intelligere* y *veritas*. Ambos consisten en una adecuación. En ese *intelligere* está incluido naturalmente el *verum*, puesto que no en todo *intelligere* se verifica una adecuación con la cosa sino únicamente en el *intelligere*, en el cual y por medio del cual se origina verdad. El *intelligere* es concebido aquí como *intelligere veri* y en un sentido amplio como *veritas intellectus*.

2) En la fórmula «*veritas... est adaequatio rei et intellectus*» el *intellectus* se ha de entender no simplemente como potencia sino como *intellectus in actu*, más exactamente como el contenido de dicha actualización, idéntico con la misma *res intellecta*: «*Et ultra hoc est (scilicet intellectus) etiam intelligendo verus, quando est rei intellectae adaequatus. Res enim intelligibilis tunc vere intelligitur quando intelligibilis ejus est ita depurata ab omni extraneo, quod actu est vera intelligibilis species seu ratio rei; et tunc intellectus in actu verus est, quia intellectus est idem cum intellectu*»¹⁸². (En este texto se habla de la verdad

¹⁸¹ *Compendium*, c. 10, p. (=edición de París, 1514), fol. 173 r., lin. 26 ss.

¹⁸² *De venatione sapientiae*, c. 36, n. 106 de la edición minor bilingüe (latín-alemán), Hamburg, 1964.

lógica, rei intellectae adaequatus; mientras que en el texto anterior se trata de la verdad como tal, adaequatio rei et intellectus).

3) Podría pensarse que El Cusano define la verdad como adecuación: «...in adaequatione consistit... est adaequatio...» Sin embargo, nos podemos permitir dudar de ello puesto que: a) La adecuación no es lo decisivo sino que implica respecto de la aequalitas una relación de dependencia, está subordinada a ella. La aequalitas es, sino causa, al menos fundamento o condición de la verdad: «nihil igitur in veritate maneret aequalitate sublata». b) Como razón de esta relación de dependencia se indica: «cum in veritate ipsa nihil reperiatur quam aequalitas». La igualdad es un momento íntimo y constitutivo de la adecuación. O más exacto aún: la igualdad constituye la esencia de la adecuación. De hecho se podría hablar aquí de una dependencia formal. Esto mismo se desprende todo el contexto en el que la aequalitas aparece como «omnium rerum essendi et cognoscendi forma», como aquello sin lo cual «nihil esse nec intelligi potest»¹⁸³.

El problema es el siguiente: si la verdad consiste en una adecuación y por otra parte en la verdad no tenemos sino igualdad, ¿están la adecuación y la igualdad en un mismo plano, son una misma cosa? ¿O representa la adecuación una limitación con respecto a la igualdad, se trata de una equivalencia relativa y no absoluta de forma que la igualdad sea la medida de la adecuación pero no su equivalente? En este caso sería la adecuación en y por la igualdad. Cuanto en aquélla se da de positivo habría que referirlo a ésta; cuanto en ella es negativo permanecería en cambio ajeno a la igualdad y no pasaría de ser formaliter una mera adecuación. —¿A qué verdad y a qué entendimiento se refiere el Cusano al definir aquélla como adaequatio rei et intellectus? ¿Y aun cuando se refiera exclusivamente a la verdad finita, se trata de la verdad en un sentido formal?— La cuestión es tanto más importante cuanto que esta caracterización de la verdad como adecuación apenas aparece en la obra del Cusano. Y aun en el texto que he transcrito la adecuación se menciona sólo «in obliquo», indirectamente. Propiamente de lo que en él se habla es de la igualdad. De todas formas es claro que la adecuación aparece como subordinada a la igualdad. El sentido de aquélla ha de aclararse, pues, a partir de ésta y no al contrario.

2. La verdad como igualdad

Prima facie la igualdad presupone una pluralidad, por lo menos una dualidad: «Zu einer Gleichung gehören wenigstens zwei», dice

¹⁸³ *Compend.*, c. 10, p. 172 v. 46 ss.

Heidegger¹⁸⁴. Una cosa no es igual a sí misma sino a otra o a otras. Esto mismo sugiere también Sto. Tomás al afirmar: «aequalitas diversorum est»¹⁸⁵. Pero Sto. Tomás piensa, al hacer esta afirmación, en la verdad del entendimiento humano. No pretende dar un valor absoluto a ese postulado. En Dios la igualdad implica una identidad total que no admite ninguna dualidad real¹⁸⁶.

El Cusano considera la igualdad como incompatible con toda clase de pluralidad, por consiguiente también con la dualidad¹⁸⁷. La diferencia con respecto a Sto. Tomás podría tal vez formularse así: Para Sto Tomás la igualdad presupone formaliter una pluralidad, por ello no se da propiamente en Dios. Sólo desde nuestro punto de vista se puede hablar de «aequalitas intellectus divini et rei»¹⁸⁷. N. de Cusa diría lo contrario: La igualdad es exclusivamente una propiedad divina, sólo bajo determinados aspectos puede predicarse de los demás seres.

Las cosas no son iguales entre sí. En la medida en que forman una pluralidad se distinguen unas de otras y están por consiguiente alejadas de la igualdad: «Plura .. nequaquam summa aequalitate convenire possunt; nam tunc plura esse desinerent»¹⁸⁸, «...in rebus est diversitas et inter nullas res aequalitas praecisa»¹⁸⁹, «Ex quo sequitur omnia dabilia praeter ipsum (Deum) differre»¹⁹⁰, «...patet non posse aut duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint»¹⁹¹.

La igualdad es «inmultiplicabilis»¹⁹² al meos en cuanto que tiene lugar sólo dentro de uno y el mismo ser. En este sentido podría hablarse de ella como de un principio general que afecta a cada uno de los seres en sí, no con respecto a los demás. De hecho, sin embargo, la igualdad excluye toda clase de pluralidad, no sólo la pluralidad de individuos sino también la pluralidad de elementos constitutivos dentro de un mismo individuo:

¹⁸⁴ *Identität und Differenz*, p. 13.

¹⁸⁵ *De ver.*, I, 3.

¹⁸⁶ *De ver.*, I, 7; *ST.*, I, 16, 5.

¹⁸⁷ «Hinc in prioribus ostendimus praecisam aequalitatem solum Deo convenire» *De docta ignorantia*, L. II, c. 1, H I, p. 61 (H= *editio major* de Heidelberg, «*Nicolai de Cusa Opera omnia jussu et auctoritae academiae litterarum heidelbergensis ad codicum fidem edita*». Fue comenzada en 1932. El número romano se refiere al volumen correspondiente de esta edición crítica). «...aequalitas est inmultiplicabilis». *De ven. sap.*, 23, 68.

¹⁸⁷ *De ver.*, I, 7.

¹⁸⁸ *De doct. ign.*, III, 1, HI, p. 119.

¹⁸⁹ *Sermo* 16, HSB, p. 18, 9 (HSB=Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos.-historische Kasse).

¹⁹⁰ *De doct. ign.*, II, 1, HI, p. 61.

¹⁹¹ *Ibid.*, I, 3, HI, p. 9.

¹⁹² *De ven. sap.*, 23, 68.

«...omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa»¹⁹³. Es decir, la igualdad es absolutamente simple¹⁹⁴.

En sentido estricto la igualdad es, pues, sólo propia de Dios: «...ostendimus praecisam aequalitatem solum Deo convenire»¹⁹⁵. El que se hable de *praecisa aequalitas* no significa nada en contra de tal afirmación. La igualdad es siempre precisa, de lo contrario implicaría una distinción y no existiría como tal igualdad: «Ex quo sequitur omnia dabilia praeter ipsum (Deum) differre»¹⁹⁶. «Aequalitas non reperitur nisi in regione aeternitatis»¹⁹⁷. La igualdad entre distintos seres es sólo gradual, se refiere a este o aquel aspecto pero no al ser individual mismo¹⁹⁸. Propiamente no se trata de una igualdad.

Aun cuando el Cusano en sus especulaciones sobre la Trinidad atribuye la *aequalitas* al Hijo¹⁹⁹ esto no significa que la igualdad no sea algo absoluto —las personas divinas se definen como relaciones²⁰⁰—, puesto que en ese caso la igualdad no es un «*proprium*» sino un «*appropriatum*», por recurrir a la terminología trinitaria tradicional. En último término se trata siempre de una *aequalitas substantialis* predicable de la esencia divina²⁰¹.

La verdad es igualdad y la igualdad es simplicidad absoluta, no admite composición alguna. Igualdad equivale a simplicidad y al contrario. En lugar de una y otra podríamos decir también, verdad. La verdad es una simplicidad absoluta, o dicho en forma aún más expresiva, de una simplicidad absoluta, absoluta simplicitas seu veritas²⁰².

Por este camino llegamos a situarnos en una nueva perspectiva.

¹⁹³ *De doct. ign.*, I, 4, HI, p. 10.

¹⁹⁴ *Sermo* 16, *ibid.*

¹⁹⁵ *De doct. ign.*, II, 1, HI, p. 61.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *De ven. sap.*, 23, 68.

¹⁹⁸ «Et quoniam aequalitatem reperimus gradualem, ut unum aequalius uni sit quam alteri secundum convenientiam et differentiam genericam, specificam, localem, influentialem et temporalem cum similibus: patet non posse aut duo aut plura adeo similia at aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint. Hinc mensura et mensuratum, quantumcumque aequalia, semper differentia remanebunt». *De doct. ign.*, I, 3, HI, p. 9.

¹⁹⁹ Cf., *De ven. sap.*, c. 23, 68. *De non aliud*, c. 5, H XIII, p. 12-13.

²⁰⁰ «Illa enim, quae essentialiter differunt, ita se habent, quod unum esse potest alio non existente. Sed quia sic se habet Trinitas, quod posita unitate ponitur unitatis aequalitas et e converso, et similiter positus unitate et aequalitate ponitur nexus et e converso, hinc non in essentia sed in ipsa relatione videtur quomodo alia est unitas, alia aequalitas, alia connexio». *De pace fidei*, c. 8, HVII, p. 24.

²⁰¹ Cf., *Cribatio Alchoran*, L. II, c. V-VI, p. 135 r.-v.

²⁰² *De conjecturis*, II, c. 16, p. 62 r.

3. *La verdad como identidad*

La igualdad es indivisible²⁰³. En este aspecto coincide con la singularidad: «non est enim singularitas aliud quam aequalitas»²⁰⁴. Lo que no es la igualdad misma no es igual sino desigual. La igualdad excluye toda pluralidad, es única e inmultiplicable²⁰⁵. En consecuencia sólo existe un ser que sea igual. ¿Pero igual a qué o a quién? Desde nuestro punto de vista la igualdad mienta siempre una relación de algo a algo. Mas si suponemos que la igualdad excluye toda pluralidad, ha de verificarse por fuerza dentro de uno y el mismo ser. Este ser es, pues, igual a sí mismo. La verdad como identidad nos hace por consiguiente concebir o pensar en un ser igual a sí mismo.

Tal igualdad implica una identidad total. La verdad se reduce, pues, en el fondo a una identidad.

En la historia del pensamiento occidental la identidad representa un primer principio. Todo ser es idéntico consigo mismo. De lo contrario no sería en absoluto. No es esta la identidad de la que aquí se trata. Según el Cusano la identidad mienta un único ser puesto que no se da tampoco sino una única identidad. Lo que es idéntico es sólo la identidad misma.

¿Qué papel desempeña el espíritu en esta concepción de la verdad? Cuando se habla de una igualdad o de una identidad se piensa al menos implícitamente en algo que es igual o idéntico. La igualdad o identidad propia de la verdad nos remite por tanto algo que es igual o idéntico. Y esto no es sino el espíritu mismo. En él tiene la identidad su asiento. El espíritu es idéntico. ¿Con quién? Consigo mismo. El espíritu es la igualdad, la identidad misma, la aequalitas seu identitas subsistens podríamos decir²⁰⁶. El es la «lux intelligibilis» que irradia «splendores aequalitatis»²⁰⁷.

La igualdad absoluta implica un espíritu absoluto. El espíritu es el fundamento, la «ratio formalis» de la igualdad. Sólo en cuanto que se es «espiritual» se puede arribar a la igualdad. La igualdad misma equivale al espíritu absoluto, es idéntica con él. Sólo el espíritu, la «lux intelligibilis» puede ser igual a sí mismo. La igualdad es un algo abstracto en

²⁰³ Cf., *De doct. ign.*, I, 3, HI, p. 9.

²⁰⁴ *Compend.*, 10, p. 172 v., 47.

²⁰⁵ *De ven. sap.*, 23, 68.

²⁰⁶ «Sapientia igitur, quae est ipsa essendi aequalitas, verbum seu ratio rerum est. Est enim ut infinita intellectualis forma; forma enim dat formatum esse rei. Unde infinita forma est actualitas omnium formabilium formarum ac omnium talium praecisissima aequalitas». *De sap.*, L. I, HV, p. 20.

²⁰⁷ *Compend.*, 10, p. 173 r.

cuanto a la expresión, en realidad nos remite a algo concreto, al espíritu.

El espíritu es un estar en sí mismo. una continua y natural autopresencia, un autoconocimiento, del que la mente humana y su actividad son expresión imperfecta²⁰⁸. La «lux intelligibilis» es gracias a su infinitud²⁰⁹ un conocimiento ininterrumpido y subsistente. El Cusano subraya esta pertenencia mutua de igualdad y espíritu con su doctrina trinitaria, según la cual la igualdad está personificada en el Hijo, que es el Verbo, el Logos²¹⁰.

La verdad es igualdad y la igualdad es espíritu. De aquí se desprende: la verdad es espíritu. La esencia de la verdad consiste en la autopresencia autónoma y subsistente del espíritu.

Con respecto a Sto. Tomás podrá decirse lo siguiente: De suyo para Sto. Tomás el espíritu está subordinado al ser. Ciertamente que ser y espíritu son en Dios una misma cosa, pero es el *esse subsistens* lo que constituye la esencia divina. El espíritu es una expresión de la intensidad del ser. El acceso al espíritu es posible sólo en virtud del ser y no al contrario. En cierta manera es el espíritu una propiedad del ser. La verdad es un transcendental pero *consequitur ens*, es siempre interpretada en función del ser. La «*summa et prima veritas*» implica una «*aequalitas intellectus divini et rei*», una identidad total de ambos. Pero el fundamento, la razón formal de esta identidad proviene del ser. La identidad de ser y espíritu radica en la subsistencia de aquél.

Para el Cusano la verdad consiste en la igualdad cuyo fundamento y razón formal es el espíritu. Aparte de esto, no se habla de la igualdad entre ser y espíritu, sino de la igualdad del espíritu consigo mismo. En Dios se identifica ser y espíritu; pero por lo que se refiere a la verdad como tal, no se menciona el ser. Esto nos sugiere una primacía de la verdad sobre el ser²¹¹. Esta tesis —que predomina más o menos en toda la tradición neoplatónica— es puesta expresamente de relieve por el M. Eckhart²¹². Es muy probable una influencia directa sobre el Cusano.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ Cf., n. 206.

²¹⁰ «*Nam aequalitas est verbum illud... dei creatoris se et omnia dicentis et diffinientis*». *De ven. sap.*, 23, 70. Cf., *De non aliud*, 5, HXIII, p. 13; *De doct. ign.*, I, 7, 8, 9, 24, etc.

²¹¹ «*Nam ipse (Deus) est veritas, quae nequit intelligi non esse*». *Sermo* 16, HSB, p. 12, 8.

²¹² «*Ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit ideo intelligat, sed quia intelligit ideo est, ita quod Deus est intellectus et intelligere, et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*». *Werke*, herausgegeben im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft, Lateinische Werke, V, 40.

4. *La única verdad.*

La verdad es única, no hay más que una: «non est nisi una (veritas)»²¹³. Esto mismo viene a significar la afirmación de que la verdad es una «unitas absoluta»²¹⁴, la cual lo mismo como unitas —«non reperitur nisi una unitas»²¹⁵— que como absoluta —«solus Deus est absolutus»²¹⁶— ha de ser forzosamente única. Esta unicidad de la verdad viene también expresada por la precisión, que le es propia²¹⁷, ya que la precisión es posible sólo en un único ser, en el infinito²¹⁸.

Esta verdad única es Dios mismo: «non est nisi una veritas, et dicitur Deus veritas»²¹⁹. La razón fundamental es que la igualdad —en la que la verdad consiste— es un atributo exclusivo de Dios²²⁰.

La afirmación de que la verdad es única se opone a la opinión de Sto. Tomás, según el cual la verdad es un trascendental y en consecuencia «veritates sunt plures sicut et rerum entitates»²²¹.

Debido a su unicidad la verdad no es tampoco atribuible al entendimiento humano. Para lograr una aclaración más precisa conviene plantearse dos cuestiones: la cuestión de la verdad de las cosas y la cuestión de la cognoscibilidad de las mismas. Pero previamente debemos analizar algunas expresiones, en apariencia inconciliables con la tesis de la unicidad de la verdad:

1) Dios es la «veritas maxima»²²². ¿No presupone justamente esta veritas máxima otras verdades, inferiores a ella en calidad de verdad y sin embargo «verdaderas»? Al menos solemos representarnos lo máximo como el grado sumo de una serie, cuyos miembros constituyen grados entre sí diferentes, pero comparables con el sumo grado, del que participan. Según esto habría muchos grados de verdad, es decir, muchas verdades y no una única verdad.

A esto debe decirse lo siguiente: para el Cusano lo máximo no es pensable en términos comparativos. Lo máximo está más allá de toda comparación. Si fuera comparable representaría un «más que...» y dejaría de ser lo máximo. Lo máximo es la igualdad por antonomasia —maxima

²¹³ *De Deo abscondito*, HIV, p. 5.

²¹⁴ *De conject.*, I, 10, p. 45 v.

²¹⁵ *De deo abscondito*, ibid.

²¹⁶ *De doct. ign.*, II, 9, HI, p. 95.

²¹⁷ *De sap.*, II, HV, 34 y 31.

²¹⁸ *De doct. ign.*, I, 3, HI, p. 9.

²¹⁹ *Sermo* 16, HSB, n. 8, p. 92, 12.

²²⁰ *De doct. ign.*, II, 1, HI, p. 61.

²²¹ *De ver.*, I, 4.

²²² *De doct. ign.*, II, 9, HI, p. 95.

aequalitas— que no puede perder en igualdad, es decir, no puede convertirse en desigual en tanto que la sometemos a comparación, es, pues, incomparable. Lo máximo es la precisión absoluta —aequalitas praecisa, absoluta praecisio—, en consecuencia lo verdadero por excelencia, la verdad misma, verdad infinita —veritas infinita—, ya que sólo lo infinito está por encima y más allá de toda comparación. La expresión «veritas maxima» confirma, pues, la unicidad de la verdad²²³.

2) «...ita veritas infinita finitae veritatis est praecisio et absolute infinitum omnis finiti praecisio, mensura, veritas et perfectio»²²⁴. Según esto habría una verdad finita, distinta de la verdad infinita. Pero a este respecto conviene tener en cuenta: la veritas finita no está pensada formalmente; se trata ante todo de interpretar lo infinito como la medida de lo finito. La verdad infinita es la verdad de lo finito, es decir, stricto sensu la verdad es siempre infinita y única, como la precisión misma. «...absolute infinitum omnis finiti... veritas». Propiamente la verdad se da sólo en el ámbito de lo infinito.

5. *El problema de la verdad de las cosas.*

Si no hay más que una única verdad, que es Dios mismo, la verdad no se verifica en las cosas, es decir, las cosas no son verdaderas. Por ser infinita, es la verdad incomunicable e indivisible²²⁵. Sin embargo, no está aislada de las cosas, puesto que les comunica a éstas el ser: «veritatem per suam similitudinem omnibus tribuere esse»²²⁶. El mundo existe sólo en fuerza de la verdad; merced a ello, se nos presenta como una manifestación de la misma²²⁷. Y con todo es preciso decir: el mundo en cuanto creado no está en la verdad²²⁸. La verdad no afecta internamente a las cosas, mucho menos les es esencial, sustancial, como afirma Sto. Tomás²²⁹. De las cosas se puede predicar la verdad sólo en cuanto que están en Dios y son, bajo ese aspecto, idénticas con él²³⁰. El Cusano niega que la verdad

²²³ Cf., *Ibid.*, I, 4, HI, p. 10; W. SCHULTZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Neske, 2. Auflage (1959), p. 13.

²²⁴ *De sap.*, II, HV, p. 38.

²²⁵ «...indivisibilis et incommunicabilis veritas...». *Marginalien*, HSB, 1940/41, 4. *Abh.*, 514, c. 17, p. 19, 5.

²²⁶ *De Beryllo*, c. 16, HXI, p. 16.

²²⁷ «...veritas quae se vult ostendere et communicare per suam similitudinem...». *Marginal.*, *ibid.*

²²⁸ *De principib.*, n. 37, p. 11 r. (según la traducción de M. Feigl, Kerle Verlag-Heidelberg, 1949).

²²⁹ *ST.*, I, 16, 1 y 3 ad 1; *De ver.*, I, 4.

²³⁰ «...sic et omnis creatura in Deo est id, quod est. Nam ibi est omnis creatura»

pertenezca a las cosas creadas tan decididamente como St. Tomás afirma lo contrario. Sin embargo, cabría preguntar: ¿cuál es la relación de las cosas con la verdad? De alguna manera debe darse una relación positiva, puesto que las cosas existen únicamente en virtud de la verdad.

«omnia... (sunt) vera a veritate»²³¹. El verum expresa el sentido de las cosas con respecto a la verdad. (La diferencia entre veritas y verum, lo mismo que la dependencia de éste con respecto a aquélla, aparece también en S. Agustín²³². La tesis de que la verdad origina lo verdadero, es ya de ascendencia platónica). ¿Cómo debemos interpretar esta diferencia entre verum y veritas en la obra del Cusano?

Veritas no significa algo abstracto, un concepto aplicable a seres distintos, como, p. e., una definición cuyo contenido se verifica en lo particular y al realizarse en él lo constituye en algo determinado. La verdad existe en realidad como un «singulare»²³³ del que todo otro ser como tal depende. Los seres son denominados verdaderos en cuanto que dependen de la verdad: omnia vera a veritate. ¿Es entonces la verdad un trascendental? ¿Qué añade lo verdadero, el verum, al ser?

Por una parte, la verdad tiene un sentido concreto e individual. Se realiza sólo en Dios y no es propiamente predicable de los demás seres. Fuera de Dios no tiene la verdad ningún contenido sustancial como lo tiene para Sto. Tomás²³⁴. Por otra parte, todas las cosas se caracterizan por ser verdaderas: «omnia... (sunt) vera...»²³⁵. «Omnia quaecumque sunt, in tantum sunt, in quantum vera sunt. Falsum enim non est»²³⁶. «...quod non est verum neque verissimile non est»²³⁷. La quidditas rerum es equiparada a la veritas rerum: «Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas...»²³⁸. En una ocasión se habla también de la veritas proprii esse²³⁹. ¿No se tratará tal vez de una propiedad interna, ya que no sustancial, del ser al cual añade algo por lo menos secundum rationem?

Con respecto al ser de las cosas el verum no pasa de ser una tautología. Ser verdadero no significa ni más ni menos que ser real. Esto viene ya sugerido por la frase aclaratoria: falsum enim non est. [En forma po-

quae est imago Dei, in sua veritate». *Apología*, H, p. 26. «...creatura in Deo est creatrix essentia» *Margin.*, *ibid.*, 489.

²³¹ *Sermo* 213, HSB, n. 4, p. 88, 4.

²³² Cf., p. e.: «Veritatem opinor esse praestantius; non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate verum est». *Soliloquia*, I, 27; 7.

²³³ *Compend.*, 10, p. 172 v, 47-8.

²³⁴ V. n. 229.

²³⁵ V. n. 231.

²³⁶ *De dato patris luminum*, HIV, p. 81.

²³⁷ *De Beryllo*, c. 4, HXI, p. 5.

²³⁸ *De doct. ign.*, I, 3, HI, p. 9.

²³⁹ *De doct. ign.*, III, 12, HI, p. 161.

sitiva encontramos esto mismo en S. Agustín: «Nihil ergo erit falsum, quia, quidquid est, verum est»²⁴⁰. Sto. Tomás lo viene a decir también materialiter: «simpliciter loquendo omnis res est vera et nulla res est falsa»²⁴¹. Si las cosas fueran simpliciter falsae no serían en absoluto²⁴². El sentido de esta frase de Sto. Tomás viene aclarado y completado por otras como las siguientes: «In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum», «...in rebus... falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum»²⁴³. Tanto la verdad como la falsedad tienen sentido únicamente con respecto al entendimiento].

Como se desprende del contexto, la veritas propriae esse no viene a ser sino la realitas propriae esse, en el contexto la existencia y subsistencia del cristiano en Cristo²⁴³. La equiparación de veritas y quidditas²⁴⁴ no significa nada en contra, dado que en ese mismo pasaje es Dios considerado como la quidditas y la veritas rerum. Ahora bien, Dios es propiamente la verdad de las cosas en cuanto que éstas están en él y son con él idénticas²⁴⁵.

El verum se identifica con el ens en todos los aspectos. Ser y verdad no son simplemente convertibles sino también sinónimos. El «lugar», el punto de referencia de uno y otra es el mismo. Según Sto. Tomás verdad y ser se identifican, pero el lugar de la verdad (de las cosas) es el entendimiento, el lugar, el punto de referencia del ser es la «res», la cosa misma. La expresión omne ens est verum sería según el Cusano equivalente a esta otra: omne ens est vere²⁴⁶. El que las cosas sean verdaderas no vendría a significar sino que son idénticas consigo mismas, no propiamente que se adecúen con el entendimiento ni tampoco que su ser consista en esta adecuación.

Posiblemente dependa el Cusano en esto de S. Agustín, para quien

²⁴⁰ *Soliloquia*, II, 8, 5.

²⁴¹ *De ver.*, I, 10.

²⁴² *ST.*, I, 17 1 ad 3.

²⁴³ *Ibid.*, 17, 1.

²⁴³ «Deinde omnis rationalis natura Christo Domino, remanente cujuslibet personali veritate, si ad Christum in hac vita summa fide et spe atque caritate conversa fuerit, adeo unita existit, ut omnes, tam angeli quam homines, non nisi in Christo subsistant; per quem in Deo, veritate corporis cujusque per spiritum absorpta et attracta; ut quilibet beatorum, servata veritate sui propriae esse, sit in Christo Jesu Christus, et per ipsum in Deo Deus, et quod Deus eo absoluto maximo remanente sit in Christo Jesu ipse Jesus, et in omnibus omnia per ipsum». *De doct. ign.*, III, 12, II, p. 161.

²⁴⁴ V. n. 238.

²⁴⁵ V. n. 230.

²⁴⁶ *De conject.*, I, 6, p. 43, 1.

«verum est id quod est»²⁴⁷. Según Pieper esta concepción de lo verdadero simplemente como «lo que es» representa el comienzo de una depauperación cada vez mayor del concepto originario de verdad²⁴⁸. La concepción incompleta que de la verdad tienen Avicena, Averroes, San Anselmo, Alejandro de Hales, S. Alberto Magno y N. de Cusa se debería en último término a una influencia de la concepción agustiniana. Según queda ya indicado Sto. Tomás considera la definición de S. Agustín como incompleta, como suficiente sólo desde un punto de vista material²⁴⁹.

La verdad de las cosas es, pues, más bien para el Cusano una denominatio extrínseca, que alude a la dependencia de aquéllas respecto de la verdad divina. Ser verdadero significa tanto como ser dependiente de la verdad. La verdad es la medida del ser de las cosas. Estas son simplemente en cuanto que dependen²⁵⁰. Dependen de la verdad y son merced a ello denominadas verdaderas. El Cusano no dice, por ejemplo: «omnia, quaecumque sunt, in tantum sunt vera, in quantum sunt», sino: «omnia quaecumque sunt, in tantum sunt, in quantum vera sunt»²⁵⁰; y en definitiva, todas las cosas son verdaderas en cuanto que dependen de la verdad, en cuanto que son producidas y conservadas por ella.

Las cosas dependen de la verdad, de una «veritas, quae nequit intelligi non esse»²⁵¹. Como ya hemos visto, la verdad es espíritu, el espíritu absoluto y subsistente. Las cosas son, pues, verdaderas en cuanto que dependen del espíritu. Representan «splendores aequalitatis»²⁵², «apparitiones seu lumina quaedam»²⁵³.

La identidad en que la verdad consiste debe concebirse en un sentido dinámico. En ella se funda el «ser verdadero» propio de las cosas. Estas son en último término el resultado de un proceso de identificación²⁵⁴. Ser verdadero es *ser camino de la identidad*; tiene, por consiguiente, un significado más bien dinámico que estático.

Lo verdadero de las cosas no consiste ni en una identidad, en sentido

²⁴⁷ *Soliloquia*, II, 8, 5.

²⁴⁸ «...so ist doch anscheinend dieser missverständliche Satz «Das Wahre ist das, was ist» der Anfang einer sich immer weiter forterbenden Einengung und Verarmung des ursprünglichen Wahrheitsbegriffes geworden» *Ibid.*, p. 76.

²⁴⁹ «...dicentem, quod ista definito *Verum est id, quod est*, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum...» *De ver.*, I, 10, ad 1.

²⁵⁰ *De possess.*, p. 18 v, 2; *Apología*, III, p. 26.

^{250'} V. n. 236.

²⁵¹ *Sermo*, 16, HSB, p. 12, 9.

²⁵² *Compend.*, p. 173r.

²⁵³ *De Deos absc.*, HIV, p. 79.

²⁵⁴ «Pluralitas igitur, alteritas, varietas et diversitas et cetera talia surgunt ex eo, quia idem identificat». *De Genesi*, HIV, p. 109, n. 150.

estricto propia sólo de Dios, ni tampoco propiamente en una adecuación con las ideas divinas. Las cosas tienden siempre y por naturaleza hacia la identidad del espíritu sin poder alcanzar jamás esta meta. Su verdad se encuentra sólo en Dios, es Dios mismo. A las cosas les pertenece no secundum finitatem suam²⁵⁵ sino en cuanto que, al ser en Dios, se identifican con él. Las cosas, provenientes de la identidad, constituyen una pluralidad, una diversidad y tienden a recobrar su unidad, su identidad originaria, es decir, su verdad. Si se presupone que la verdad consiste esencialmente en una identidad no puede verificarse en la adecuación que implica siempre una dualidad, en definitiva una pluralidad.

6. *El problema de la cognoscibilidad de las cosas.*

Si no hay más que una verdad, que es Dios, no se da verdad ni en las cosas ni en el entendimiento finito. Según esto puede plantearse este problema: ¿Son las cosas cognoscibles en absoluto? En qué conexión está este problema con el anterior de la verdad de las cosas? (Como hemos visto, la cognoscibilidad de las cosas está, según Sto. Tomás, en conexión íntima con la verdad inherente a ellas, con la verdad ontológica).

Podemos considerar esta cuestión de la cognoscibilidad de las cosas en dos estadios diferentes: a) ¿Son las cosas en sí cognoscibles? b) Suponiendo que lo sean, ¿hasta qué punto puede nuestro entendimiento apropiarse de tal cognoscibilidad?

De suyo las cosas son cognoscibles en un doble sentido: 1) De hecho son siempre conocidas en acto en tanto que son. Sin el conocimiento creador y conservador de Dios las cosas no pueden subsistir en absoluto²⁵⁶. De dicho conocimiento penden íntima y constitutivamente. En este sentido, puesto que las cosas son siempre conocidas, son también siempre y en todo momento cognoscibles. De facto ad posse valet illatio. Pero stricto sensu no es ésta una cognoscibilidad de las cosas sino un ser conocidas, el cual no se funda en la cognoscibilidad, ya que antes de ser de hecho conocidas por Dios las cosas no son nada en absoluto. 2) Prescindiendo de esto, las cosas son cognoscibles en sí, aun cuando no estén actualmente referidas a un entendimiento finito. Como resultado de una intuición creadora las cosas son «plendores aequalitatis», «apparitiones seu lumina quaedam»²⁵⁷. En este aspecto no sólo son cognoscibles sino que consisten en ser cognoscibilidad, son en la medida en que son cognoscibles, su cognoscibilidad es su ser y al contrario.

Con todo, al menos, por lo que yo sé, el Cusano no habla directa-

²⁵⁵ *De doct. ign.*, I, HI, p. 49; *Margin.*, 489.

²⁵⁶ *De ven. sap.*, 29, 86.

²⁵⁷ V. n. 252 y 253.

mente de esta cognoscibilidad, lo cual es explicable puesto que apenas tiene sentido hablar de una inteligibilidad que es impenetrable al espíritu. Con ello tocamos el segundo aspecto de la cuestión, es decir, la cognoscibilidad de las cosas en relación al entendimiento humano.

Según Sto. Tomás las cosas son cognoscibles de tal forma que nuestro entendimiento puede llegar a penetrar en su naturaleza, en su esencia²⁵⁸. Ciertamente que las cosas son inagotables para nosotros. Sólo el creador puede comprender exhaustivamente a sus criaturas; su conocimiento es siempre más perfecto que el nuestro²⁵⁹. Con todo, queda en pie la inteligibilidad del ser respecto del entendimiento humano, del *totum* del ser aunque no del *totaliter*²⁶⁰. Esto es posible porque la *ratio formalis veri* se consume de suyo en una *relatio adaequationis*.

Para N. de Cusa, en cambio, la *ratio formalis veri* no se consume en una *adaequatio* sino exclusivamente en una *identitas*. Para que se dé propia y formalmente verdad en el entendimiento se requiere una identidad total de *intellectus* e *intelligibile*, no ya simplemente en el plano de la inteligibilidad sino en el plano del ser, en el orden de la sustancia: «Nullum enim intelligibile, uti est, te intelligere posse conspicias, si intellectum tuum aliam quamdam rem esse admittis quam intelligibile ipsum»²⁶¹.

Si dicha identidad no tiene lugar, el conocimiento se verifica en la alteridad, es decir, la alteridad es entonces el medio en que el conocimiento se realiza. Esto lleva consigo el que el objeto sea conocido de manera distinta a como es. Por medio de la alteridad no se puede llegar a abarcar la inteligibilidad del ser: «veritatem in alio non nisi aliter posse comprehendere»²⁶².

La identidad requerida no se ha de entender, sin embargo, *stricto sensu*, es decir, como una coincidencia formal. De ser así tampoco Dios podría conocer las cosas *secundum finitatem suam*. Basta que el *intelligibile* se identifique eminentemente con el *intellectus*. En todo caso se requiere que el objeto sea conocido en y por la identidad, es decir, ha de estar contenido virtualmente en el entendimiento como algo cuyo ser depende por completo de dicho entendimiento: «solum enim intelligibile ipsum in proprio suo intellectu, cujus ens existit, uti est, intelligitur»²⁶³. Sólo de esta forma aparece superada la alteridad: «...ut est

²⁵⁸ «...solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit» *De ver.*, I, 12.

²⁵⁹ *ST*, I, 14, 7 ad 3; 56, 3 ad 2.

²⁶⁰ *Cf.*, *De ver.*, I, 2 ad 4; *ST*, I, 12, 7 ad 3.

²⁶¹ *De conject.*, I, 13, p. 47 v.

²⁶² *De filiatione Dei*, HIV, p. 47, n. 62.

²⁶³ V. n. 261.

in suo principio non est aliud»²⁶⁴. Lo otro es conocido en cuanto que es un efecto del entendimiento, merced a que el ser efecto implica estar presente en la causa, ser originariamente idéntico con ella²⁶⁵. Ahora bien, esto es propio solamente del conocimiento creador de Dios²⁶⁶.

El principio ha de aplicarse también al entendimiento humano. Este conoce sólo lo que en sí mismo encuentra: «Nihil apprehendit intellectus, quod in seipso non reperit»²⁶⁷; no lo que accidentalmente le adviene sino lo que él mismo produce y de lo cual él es principio y causa²⁶⁸.

Nuestro entendimiento no logra autoconocimiento sino en la medida en que produce algo de sí: «Hic intellectus non intelligeret, nec se, nec id, quod operatur, nisi de se generaret conceptum vasis, quod efficit...»²⁶⁹. A un autoconocimiento en sentido propio no puede llegar nunca el entendimiento humano, dado que es constitutivamente alteridad aun con respecto a sí mismo: «Nam cum omnis alteritas non nisi in unitate attingibilis est, non potest intellectus seipsum, qui alteritas est... nisi in ipsa divinissima unitate, uti est, intueri»²⁷⁰. Sólo dentro del ámbito de la identidad consigo mismo, propia exclusivamente de la unitas infinita, puede tener lugar un conocimiento de la verdad. Nuestro entendimiento no es un espíritu subsistente sino dependiente, es una «alteritas infinitae unitatis»²⁷¹. No puede conocerse a sí mismo perfectamente si no es «in divinissima unitate». Sólo merced a su capacidad de producir algo de sí mismo puede llegar a un autoconocimiento parcial.

Nuestro entendimiento no conoce las cosas mismas sino «notiones», «assimilationes rerum»²⁷². Con toda decisión y con repetida frecuencia niega el Cusano a nuestro entendimiento la capacidad de conocer la esencia de las cosas²⁷³. La razón fundamental es que las cosas son independientes de nuestra mente²⁷⁴.

Las cosas no se identifican con el entendimiento humano: «Essentiae

²⁶⁴ *Sermo* 133, n. 2, p. 74, 5.

²⁶⁵ V. n. 230.

²⁶⁶ *De conject.*, I, 13, p. 47 v; «Solus Deus, creator et dator formarum essentialium, illas in se ipso intuetur. Deus enim proprie non intelligit, sed essentiat» *De ven. sap.*, 29, 87.

²⁶⁷ *Ibid.*, n. 86.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Cribr.*, *Alch.*, I, 13, p. 133 r, 36.

²⁷⁰ *De conject.*, II, 16, p. 62-63.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *De ven. sap.*, 29, 86; *De ludo globi*, II, p. 163 r, 19.

²⁷³ Cf., p. p., *De conject.*, I, 6 y 13; *De visione Dei*, 22, p. 111 r, 38; *De beyllo*, HXI, 26, 33, 12; *De possess.*, p. 179 v, 24; *De ven. sap.*, 29, 86-87.

²⁷⁴ *De ven. sap.*, *ibid.*

autem et quidditates rerum non sunt in ipso ipse...»²⁷⁵; son otras que él y no pueden en consecuencia ser conocidas sino de manera distinta a como son en sí. Nuestro espíritu conoce las «notiones rerum, quae sunt assimilationes et similitudines» porque y en cuanto que «in ipso ipse sunt»²⁷⁶, porque son creadas» por él. Se trata de una identidad virtual en cuanto que las «notiones» proceden del espíritu y en cuanto que son producidas en y por él²⁷⁷. Si la matemática representa un conocimiento exacto es debido a que formalmente es producida por nosotros mismos²⁷⁸. Y aun esto es cierto solo análogamente y bajo un aspecto determinado, ya que «sola Dei scientia perfecta et praecisa est»²⁷⁹. Entre el «creare Dei» y el «facere hominis» se da una diferencia cualitativa fundamental²⁸⁰.

Lo que nuestro conocimiento conoce directa e inmediatamente no es la cosa misma, como en el caso de Sto. Tomás²⁸¹, sino su notio, similitudo, assimilatio²⁸², es decir, lo que con respecto a las cosas el entendimiento produce y con lo cual se identifica originariamente.

No es éste el lugar indicado para estudiar las consecuencias que se derivarían en vistas a una teoría del conocimiento. La «objetividad» de éste, por ejemplo, no se podría fundamentar fácilmente. La «...expressissima similitudo inter modum essendi omnium, ut sunt in actu et ut sunt in mente»²⁸³ debería interpretarse tal vez en un sentido idealista, si se presupone que la función de los sensibilia se limita a «despertar» al espíritu²⁸⁴.

Nuestro conocimiento no alcanza la esencia de las cosas. Más exacto aún: no alcanza lo que está fuera de sí mismo y cuyo ser no depende de él en forma alguna. De las cosas no podemos conocer nada que no pueda ser conocido con una precisión infinitamente mayor. La precisión es una propiedad del ser infinito y está por ende infinitamente alejada del conocimiento finito²⁸⁵. Nuestro conocimiento no llega a poseer ni la verdad de las cosas, que es Dios mismo, ni el verum de las mismas, es decir, la realidad que les es propia. Sólo a su creador le está desvelada esta realidad.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *De non aliud*, c. 24, HXIII, p. 57.

²⁷⁸ *De possess*, p. 179 v.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ Cf., *De ludo globi*, I, p. 157 v.

²⁸¹ E. GILSON, *Ibid.*, p. 322-324, 331 ss.; cf., *In de Am*, III, lect. 8, n. 718.

²⁸² *De mente*, c. 3, HV, p. 57.

²⁸³ *Ibid.*, c. 11, p. 100.

²⁸⁴ *Ibid.*, c. 4, p. 60; VOLKMANN SCHLUK, *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt/M., 1957-

p. 83-4.

²⁸⁵ *De doct. ign.*, I, 3, HI, p. 9.

Así se explica que nuestro conocimiento esté creado y penetrado por el error: «...hinc in conjecturis ambulantes in omnibus nos errare comperimus»²⁸⁶. Esto no significa que el conocimiento sea falso; al contrario, de suyo todo conocimiento es verdadero no como adecuación con la realidad pero sí como aproximación a la misma, como una participación de la verdad, como conjetura: «Vides nunc assertions positivas sapientum esse conjecturas... Conjectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem, ut est, participans»²⁸⁷. Fundamentalmente el error no significa que el conocimiento sea falso sino que está «infinitamente» alejado de la realidad misma.

El conocimiento humano no es, pues, una captación sino una participación de la verdad: «Intelligentiae autem esse est intelligere, hoc est quidem veritatem participare»²⁸⁸. En el fondo la perfección del entendimiento no consiste en conocer la verdad, como para Sto. Tomás²⁸⁹, sino en perseguirla incesantemente. Nuestro conocimiento es un *pergere ad veritatem*²⁹⁰, un indefinido caminar hacia la verdad sin alcanzarla nunca²⁹¹. La consecución de la verdad implicaría una felicidad infinita. Sólo a Dios le está reservada tal felicidad.

La verdad nos es inasequible por ser una unidad infinita, una identidad absoluta, en tanto que nuestro espíritu está sujeto a la alteridad²⁹². El lugar de la verdad es la unidad, la identidad; nuestra mente no puede vencer la pluralidad, la alteridad. Lo que no es cognoscible permanece enmarcado en el horizonte de la alteridad. Por otra parte, nada es cognoscible fuera de la unidad. La unidad es la condición de posibilidad del conocimiento. De esta forma entra en juego la dialéctica de la unidad e identidad por una parte, de la pluralidad y alteridad por otra: «Non enim intellectus seipsum aut aliquod intelligibile, uti est, attingere poterit, nisi in veritate illa, quae est omnium unitas infinita; nec potest ipsam unitatem infinitam intueri nisi in intellectuali alteritate»²⁹³.

La unidad sólo la podemos conocer *aliter*, es decir, *humaniter*²⁹⁴. No podemos obtener sino una *similitudo veritatis*²⁹⁵. En la similitudo, en la

²⁸⁶ *Ibid.*, II, 11, p. 102.

²⁸⁷ *De conject.*, I, 13, p. 47-8.

²⁸⁸ *Ibid.*, II, 6, p. 55 r.

²⁸⁹ «Non est autem perfecta operatio intellectus nisi secundum quod verum cognoscit». *De ver.*, I, 8; *ST*, I, 16, 2.

²⁹⁰ *De conject.*, II, 16, p. 63 r.

²⁹¹ *De sap.*, I, HV, p. 9 ss.

²⁹² *De conject.*, II, 16, p. 62-63.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*, f. 63 r; I, 6, p. 43 r.

²⁹⁵ *Compend.*, 10, p. 172 v; *De mente*, c. 3, HV, p. 57.

imago se nos manifiesta la verdad²⁹⁶, pero la verdad no se identifica con su manifestación. La revelación es aquí fundamentalmente distinta de lo revelado. La verdad como tal es *imparticipabilis, incommunicabilis*²⁹⁷. Sólo por medio de lo similitudo puede la verdad manifestarse: «Est attende quod veritas, quae est id, quod esse potest, est imparticipabilis; sed in similitudine sua... est communicabilis»²⁹⁸. Como *apparitio veritatis* la similitudo lo mismo que la imago son infinitamente distintas de su ejemplar, es decir, de la verdad misma²⁹⁹. A la verdad le es esencial permanecer velada al mismo tiempo que se manifiesta. La similitudo en que la verdad se desvela es un *signum aequalitatis*³⁰⁰, nos remite a la verdad, nos sitúa ante ella pero no se corresponde con ella. La alteridad hace imposible la visión de la identidad, de la unidad infinita, en que la verdad consiste.

Pero la verdad existe y es omnipresente. Tanto las cosas como el entendimiento humano son una irradiación de ella. Se trata de una dependencia en el ser y en el conocer: «...aequalitas ipsa una, quae est omnium rerum essendi et cognoscendi forma in varia similitudine varie apparet»³⁰¹. Dios es «(principium essendi et cognoscendi)»³⁰². «Nam non scitur pars nisi toto scito; totum enim mensurat partem... Ita scientiam cujuslibet praecedat scientia Dei et omnium»³⁰³. «Sic verius video Deum quam mundum»³⁰⁴.

La verdad consiste en una identidad absoluta de ser y espíritu. Esta identidad es la que hace posible el conocimiento. Este puede adentrarse en la verdad en la medida en que participa de la identidad.

La verdad es el objeto del conocimiento³⁰⁵. Por otra parte, «naturaliter... potentia suum cognoscit objectum»³⁰⁶. Es a primera vista la misma doctrina de Sto. Tomás. El sentido, sin embargo, es muy distinto. Objeto significa aquí para el Cusano tanto como meta. La verdad es un objeto al que se tiende; el entendimiento conoce naturaliter en cuanto que por naturaleza se aproxima a la verdad. Conocer consiste en caminar hacia la verdad. No existe para el conocimiento ninguna meta fija que le sea asequible. La mente recorre un camino que conduce a la verdad. El

²⁹⁶ «Et sicut imago est apparitio veritatis, ita omnia non sunt nisi apparitiones ipsius Posse» *De apice theoriae*, p. 221 r, 15.

²⁹⁷ *Marginal.*, 514, 17, p. 19, 5.

²⁹⁸ *De Beryllo*, HXI, 16, 16.

²⁹⁹ *Apologia*, HI, 30; *De visione Dei*, c. 23, p. 112 r, 1.

³⁰⁰ *Compend.*, 10, p. 172 v.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *De non aliud*, c. 3, HXIII, p. 7.

³⁰³ *De mente*, c. 10, HV, p. 91.

³⁰⁴ *De possessi*, p. 182 v.

³⁰⁵ *De filiatione Dei*, HIV, n. 57; *De ludo globi*, II, p. 163 r, 19 ss.

³⁰⁶ *Compend.*, 10, p. 172 v.

camino está señalado y garantizado por la verdad misma, pero es indefinido. Todo conocimiento es un «pasci veritate»³⁰⁷. Sólo la verdad posibilita y fundamenta el conocimiento; ella es la vida del espíritu³⁰⁸. Pero la verdad permanece oculta. Según esto el «pasci veritate» es un «desiderium essendi in veritate»³⁰⁹. Por ello tiene el desiderium intelectuale una importancia tan destacada en la obra del Cusano³¹⁰.

El dinamismo inherente al espíritu humano y a las cosas se debe a la naturaleza de la verdad. El conocimiento representa un intento de superar la alteridad y penetrar por este procedimiento en la identidad. Pero todo ello no pasa de ser un intento, un constante acercarse a la fuente de la vida que permanece inaccesible³¹¹.

³⁰⁷ *De sap.*, I, HV, p. 14

³⁰⁸ *De fil. Dei*, HIV, n. 57.

³⁰⁹ *De Deo abscond.*, HIV, n. 7.

³¹⁰ *De sap.*, I, HV, p. 11 ss; *De visione Dei*, c. 16 ss; VOLKMANN-SCHLUK, *ibid.*, p. 137 ss.

³¹¹ *De sap.*, *ibid.*, p. 12.