

LA VERDAD COMO ADECUACION

La noción de verdad, con ser fundamental en toda la filosofía, es, quizás por eso mismo, una de las más controvertidas.

Y es sorprendente que, por lo general, cada sistema filosófico trata de justificar su propia noción de *verdad* en virtud de las premisas mismas del sistema; en vez de procurar acomodar esas premisas y sus deducciones posteriores a una noción independiente, objetiva, de la verdad.

Esta, por ser el fin último buscado por toda construcción científica y filosófica, debiera quedar fuera de discusión, como meta trascendente a las estructuras sistemáticas, que, en último término, no deben ser otra cosa que medios para conseguirla.

¿Habrá alguna posibilidad de que los filósofos lleguemos a una noción común de verdad? La respuesta inmediata parece, más bien, pesimista. Pero dada la importancia y la necesidad de un leal acercamiento para una búsqueda en común, base del futuro de la filosofía, es de desear la apertura de un noble diálogo entre las diversas posiciones. Siempre bajo el signo del común amor a la verdad, que a todos unifica. Es ésta la intención principal, que ha inspirado lo que sigue.

I. LA NOCION CLASICA Y EL SUBJETIVISMO

Sin pretensiones de absoluta exactitud y hablando ahora de un modo general, podríamos reducir a dos las posturas fundamentales respecto a la noción de verdad: *realismo* y *subjetivismo*; tomados ambos en sentido muy amplio. Serían dos actitudes tipos.

Y hasta podríamos afirmar que ambas convienen en entender la verdad como una cierta *conformidad* o *adecuación*; añadiendo inmediatamente que el sentido de esta adecuación es diferente en el realismo y en el subjetivismo: pues mientras en el primero la conformidad se establece entre el entendimiento y las cosas u objetos extramentales ("*adaequatio intellectus cum re*"); en el segundo la adecuación es del entendimiento consigo mismo o con sus propias ideas.

De donde se sigue que para el realismo las cosas u objetos son la causa, la fuente y la medida de la verdad intelectual; mientras para el subjetivismo es el mismo entendimiento la fuente y la medida de su propia verdad. El racionalismo se suma a la postura subjetivista, al tratar de defender unos presuntos fueros de la razón: ¿Con qué derecho subordinan los realistas el entendimiento a las cosas? ¿No será esto rebajarlo a un nivel inferior? Los derechos

de la razón, añaden, exigen que ésta sea la medida y la causa de su propia verdad, sin ninguna servidumbre.

Mas a pesar de las objeciones del subjetivismo y de la autosuficiencia del racionalismo, es la razón misma la que nos suministra los argumentos contra estas posturas irreales, y en cierta medida antirracionales.

Que el entendimiento no sea la medida ni la causa de su propia verdad se prueba por los argumentos siguientes:

1. Primero, porque si la verdad teórica o intelectual dependiera de nuestro entendimiento y no de las cosas, podría suceder que juicios contradictorios fueran al mismo tiempo verdaderos; pues vemos cómo sobre lo mismo se dan opiniones contradictorias ("hay vida en Marte"; "no hay vida en Marte"). En efecto; tan válida y tan verdadera sería la primera opinión, como la segunda, ya que ambas son actos e implican ideas de la inteligencia.

Mas esto es absurdo. Porque siendo ambas opiniones respecto del mismo objeto (condición para que sean contradictorias). la diferencia está únicamente en la afirmación y la negación. (Así la segunda proposición difiere de la primera de las enunciadas por la negación de que va precedida.) Pero tanto la afirmación como la negación en el juicio implican necesariamente verdad o falsedad; de tal manera que si la afirmación es verdadera, la negación respecto de lo mismo es necesariamente falsa, y al contrario: esto por leyes elementales del pensamiento lógico. Dos proposiciones contradictorias no pueden ser, pues, al mismo tiempo verdaderas, ni al mismo tiempo falsas. Decir lo contrario es absurdo; es contra los derechos y las leyes fundamentales de la razón.

2. Se seguiría, en segundo lugar, que no dispondríamos de un criterio válido, con alguna garantía, para discernir lo verdadero de lo falso; todo entonces sería igual: para cada cual sería verdadero, lo que así le pareciere, según el dictado de su mente. De donde nadie debería atenerse más que a su propio juicio y no seguir más que la propia opinión en todo. Pero esto mismo haría imposible, tanto la vida práctica de los hombres, como, sobre todo, el progreso de las ciencias y la cultura, que se fundan, en gran parte, en la mutua comunicación de ideas y descubrimientos. ¿Qué sentido tendría entonces la docencia, los discursos, los libros, los congresos científicos, etc.? ¿Y no sería esto contra los derechos de la razón humana, que quedaría así rápidamente embrutecida? El solipsismo intelectual conduciría a la humanidad al período cavernícola en una generación.

3. Pero además, si el entendimiento es la medida de su verdad, se seguiría que nadie debe cambiar de opinión, ni podría hacerlo sin detrimento o de la verdad o del mismo entendimiento. En efecto, la primera opinión adquirida sobre cualquier cosa o es verdadera o es falsa; mejor dicho, sería siempre verdadera. Por tanto, no podríamos cambiar de parecer sin detrimento de la verdad. Ahora bien, es un hecho que todos, incluso los subjetivistas más puritanos, cambiamos de opinión sobre muchas cosas, bien sea por el deseo de acertar con lo verdadero, ya, sobre todo, porque así lo exige el cambio mismo de las cosas, el devenir. Esto es señal clara de que nuestro entendimiento no se tiene a sí mismo por modelo y medida de su propia verdad.

4. Aún más; si el entendimiento humano es la medida y la causa de su verdad seguiríase que nunca debiera hacer hipótesis ni suposiciones. Y en caso de hacerlas, resultarían siempre verdaderas, independientemente de toda veri-

ficación. Mas esto es absurdo y contrario al modo propio de avanzar la razón humana y al método de las ciencias positivas, en las que siempre se hacen abundantes hipótesis, que no siempre resultan verdaderas. Es contrario también al ritmo de nuestra vida práctica, en la que las suposiciones resultan falsas no raras veces.

Es posible que algún racionalista empedernido admita estoicamente estos argumentos y se quede tranquilamente en su racionalismo o en su subjetivismo. Pero lo que no puede ser es que siga siendo consecuente con sus propios principios, defensores de los derechos de la razón.

Se podría argumentar que tales razonamientos son demasiado subjetivos y pragmáticos; que no superan el nivel de la *redargutio*; que son a posteriori, etcétera. Todo ello es cierto. Mas el que sean demasiado subjetivos, *ad hominem*, no es culpa mía, sino del subjetivismo, que se ha encerrado en sí mismo. El que sean, más bien, *redargutiones*, en vez de pruebas positivas de una tesis, en nada rebaja su valor probativo, si prueban, como creo, lo que intentan probar: un modo de mostrar la verdad de una tesis es demostrar lo insostenible de la tesis opuesta. Por lo demás, el hecho de apelar a la experiencia de cada cual al razonar, no puede menos de avalar la calidad de dichos argumentos.

Tenemos, pues, en conclusión que el entendimiento no puede ser considerado como fuente y medida de su propia verdad especulativa o teórica; aunque sea el sujeto en donde ella radica. Dicho en otras palabras, del entendimiento se dice la verdad *formaliter*, ya que es la forma intrínseca del mismo en el acto de conocer algo verdaderamente, ajustadamente; pero se dice de las cosas *causaliter*, como causas extrínsecas, y en cuanto causan en el entendimiento un conocimiento exacto de sí mismas.

Ahora bien, todo efecto debe acomodarse de alguna manera a su causa. Por tanto, la verdad intelectual o verdad lógica debe implicar también una adecuación o conformidad entre el mismo entendimiento y el ser de las cosas. Luego esta verdad puede y debe definirse como *conformidad de la mente con los objetos externos* (1).

Por esto, todo el que afirma o niega algo, si habla seriamente, intenta expresar lo que las cosas son y tal como son; y así desea que lo reciban los lectores u oyentes. Estos, si desean someter a juicio crítico lo que su interlocutor ha expresado, tienden inmediatamente a confrontarlo con la realidad; no con sus propias opiniones, aunque sean éstas muchas veces las que prevalezcan.

Hay, por tanto, serias razones para pensar que la definición clásica de la verdad: *adaequatio rei et intellectus*, es legítima y exacta. A ella nos lleva tanto un examen del comportamiento de nuestro entendimiento, que depende del objeto; como lo insostenible de la postura subjetivista.

De acuerdo con lo anterior, la esencia de la verdad vendría expresada en esa definición clásica. Sería fundamentalmente, esencialmente una *adaequatio*.

Pero ¿es cierto que hemos llegado ya a la esencia más originaria de la verdad? ¿No deberemos continuar nuestro análisis?

(1) Sobre el sentido de los términos, que entran en esta definición, especialmente la *adaequatio*, nos permitimos remitir a nuestra obra *El problema de la verdad*, que publicará próximamente la Ed. Herder, de Barcelona.

II. SOBRE LA ESENCIA DE LA VERDAD

Para M. Heidegger la citada fórmula es, más que nada, punto de partida de una laboriosa investigación en busca de una esencia mucho más original. Para él la esencia de la verdad, como conformidad entre el enunciado y las cosas, viene determinada primariamente como *libertad*, con respecto a lo que se manifiesta o aparece en el seno de la apertura del comportamiento por parte del hombre: el comportamiento es la postura de apertura del ser humano (*Dasein*) ante el ente. Y esta apertura se funda sobre la libertad.

Mas ¿qué es, para Heidegger, la libertad? Algo más que una simple propiedad del hombre; algo que se oculta en la esencia misma del hombre. Ante todo y por respecto a lo que aparece o se revela en la apertura del comportamiento, la libertad es lo que deja al ente ser lo que es. Sin deformaciones, ni tergiversaciones. La libertad es abandono al de-velamiento (*ἀλγήθεια*) del ente como tal. Es *ex-posición* ante el ente, en cuanto develado. Pero *ex-ponerse* es ser de tal manera que ese es-encontrándose-fuera-de-sí-al-lado-de... Es, en una palabra, *ex-sistir*. Lo que carece de libertad no puede *ex-ponerse* ante el ente; no puede vivir fuera de sí. Sólo el hombre se *ex-pone*, se hace "presente", está-ante, afirmándose así como *Da-sein*: lo que está ahí, delante de las cosas. La existencia es, pues, la *ex-posición* ante el carácter develado del ente como tal. Se entiende del ente en su totalidad, que se descubre como *φύσις* (naturaleza); no de un dominio particular del mismo.

Ahora bien, siendo la verdad esencialmente libertad, el hombre histórico puede también no dejar al ente ser lo que es y tal cual es. Surge entonces la *no-esencia* de la verdad; es decir, la *no-develación* del ente, su obnubilación. Y esto ocurre, según Heidegger, porque el hombre, aunque orientado de suyo hacia el ente en su totalidad, habitualmente se vuelve a considerar el ente particular, como develado, olvidándose de aquél. Surge así la *no-verdad*, como olvido y *disimulación* del ente como tal. De este modo el *Da-sein*, en cuanto *ex-siste*, es decir, en cuanto se *ex-pone* y *devela* el ente parcial, *disimula* y *olvida* al mismo tiempo el ente total; engendrando así la obnubilación, la *no-verdad* original. Y este *volverse* el hombre hacia lo que aparece y se manifiesta, que es lo ordinario, lo vulgar, lo particular, *huyendo* al mismo tiempo del misterio, constituye otra forma de *no-verdad*; es el *error*. Así el errar o la errancia forma parte de la constitución íntima del hombre (*Dasein*) y a la cual el hombre histórico se halla fatalmente abandonado. El error es, pues, la anti-esencia fundamental de la esencia originaria de la verdad.

Tenemos así que la obnubilación del ente en su totalidad, la *no-verdad*, es más radical y más original, que la revelación de tal o cual ente particular. De donde concluye Heidegger que la *disimulación* de lo obnubilado y la errancia pertenecen a la esencia radical u original de la verdad. La libertad misma constituye la esencia de la verdad, sólo en cuanto se deriva de la esencia originaria de la verdad, que es el reino del misterio en la errancia: porque el *dejar-ser*, que constituye la libertad del comportamiento, es, al mismo tiempo, una *disimulación*, obnubilación, del ser en su totalidad, un olvido del misterio. Para llegar al ser en su totalidad es preciso que el hombre, superando la *disimulación*, acepte decididamente el misterio. Entonces se descubre que la

cuestión de la esencia de la verdad se halla inviscerada en la cuestión de la verdad de la esencia. Al llegar a este estrato original, radical, surge la pregunta: ¿qué es el ente como tal en su totalidad? Es la cuestión del *ser* del ente, cuyo desarrollo constituye la Metafísica (2).

Esta exposición apretada y sumaria del pensamiento de M. Heidegger nos puede revelar que quizá lo más interesante del mismo, dentro de su ineluctable oscuridad, sea la aguda y enmarañada problemática, que su autor ha tejido para abrirse camino hacia el fundamento originario de la verdad. El camino es extremadamente abrupto y los resultados positivos (despreciados prácticamente por el autor) se reducen a insinuar el horizonte de una nueva metafísica, que no parece vaya a ser precisamente el paraíso del "*bon sens*", del sentido común, sino su verdugo; una metafísica del misterio.

Sería inútil hacer objeciones a una tal manera de razonar. El autor saldría cómodamente al paso de todas ellas con una sonrisa escéptica: "todas provienen del "*sentido común*", que es por naturaleza lo contrario de la inteligencia..."

Por mi parte creo que la problemática planteada por Heidegger posee un valor no despreciable; aun cuando no se esté de acuerdo con él en cuanto a las bases (nociones y principios) que sostienen la marcha dialéctica de la misma; y mucho menos en cuanto a los resultados.

Por lo demás, no debemos confundir lo que es condición o fundamento de una cosa, con la esencia de la misma, como hace Heidegger: para él buscar la esencia de la verdad equivale a buscar los fundamentos que posibilitan la misma (3). Sin embargo, los fundamentos de la posibilidad de una cosa, están fuera de la esencia de dicha cosa: de lo contrario el fundamento y la cosa fundamentada serían lo mismo. Y sobre todo tratándose de cosas relativas, cuya esencia consiste en decir orden a otro. Ni sirve de algo hablar de "posibilidad *intrínseca*": ésta no es otra cosa que la simple no repugnancia metafísica de los elementos, que componen la esencia; la no contradicción interna.

Así, pues, si la verdad es *esencialmente* conformidad entre el entendimiento y el ser, nosotros podemos y debemos preguntarnos por los fundamentos de dicha relación de conformidad, y así lo haremos más adelante. Pero ¿qué sentido tendría preguntarnos por la esencia de la esencia de la verdad? O, en otras palabras, ¿por la esencia de la conformidad o adecuación? En todo análisis de esencias se ha de llegar a un elemento primario y simple, no descomponible en otros; de lo contrario tendríamos que hacer un proceso regresivo infinito, preguntándonos por la esencia de la esencia, y luego por la esencia de la esencia de la esencia... y así sin terminar nunca. De lo cual se seguiría que una esencia limitada y finita constaría de infinitos elementos componentes: lo cual es absurdo.

Así es inútil querer descomponer el concepto de conformidad o *adecuación* en otros elementos más simples; lo más que lograríamos serían circunlocucio-

(2) Cf. *Von Wesen der Wahrheit*.

(3) "Entendemos aquí por "esencia" el fundamento de la interna posibilidad de aquello que se da inmediatamente y generalmente admitido como conocido" (*Von Wesen der Wahrheit*, III).

nes o repeticiones tautológicas del mismo, como: "estar acorde", "acomodarse a", u otras por el estilo. Esto quiere decir que hemos llegado a dar con una noción simple, original y primaria, que en sí misma es conocida por intuición o por experiencia.

Por lo cual creemos que, al definir la verdad como conformidad o adecuación entre el intelecto y las cosas, hemos llegado a su constitutivo esencial. Y que no debemos, ni podemos, seguir buscando otra cosa en el orden analítico de la esencia de la verdad. La cuestión de los fundamentos, que posibilitan tal adecuación entre el entendimiento y las cosas es necesariamente extrínseca a la esencia de la verdad; y por ende la estudiaremos a continuación.

III. LOS FUNDAMENTOS DE LA ADECUACION

Cabe ahora preguntarnos por las condiciones, que hacen posible la verdad, como adecuación; y en especial nos referimos a la verdad intelectual o teórica, que se da en el orden cognoscitivo. Con ello reemprendemos la problemática, que con innegable profundidad ha desarrollado M. Heidegger, según vimos antes. Pero haciendo constar, al mismo tiempo, que para nosotros no significa esto investigar analíticamente la esencia de la verdad, como hace el filósofo friburgués; sino solamente buscar las condiciones, que posibilitan la esencia de la verdad, pero sin constituirla intrínsecamente.

El problema podría ser planteado de la siguiente manera: ¿Qué es lo que hace posible la adecuación entre el entendimiento y el ser? O más claramente: ¿Qué es lo que posibilita la conformidad entre el contenido de nuestras representaciones mentales y nuestros juicios y los objetos externos? O como lo plantea el mismo Heidegger: ¿Cómo un enunciado, permaneciendo esencialmente lo que es, puede conformarse con una cosa? (4).

Si bien se mira, este planteo del problema presupone la solución del problema del conocimiento en sentido realista, objetivista. Y en cierta manera toca las raíces mismas de la objetividad, al tratar de comprender la conformidad entre entendimiento y objeto.

Así planteado el problema, y teniendo presente que la verdad viene definida como relación de conformidad entre dos extremos, entendimiento y cosas: para llegar a una solución satisfactoria será preciso investigar los fundamentos de esa conveniencia por parte de ambos extremos o vertientes. Los dos polos del eje cognoscitivo, sujeto y objeto, deben ser examinados en esa relación de mutuo encuentro, que llamamos conocimiento verdadero.

Comencemos, pues, por parte de la inteligencia, ya que en ella radica formalísimamente la verdad. ¿Qué es preciso para que el entendimiento pueda adecuarse a las cosas, conformarse con ellas? Ante todo, y según Heidegger, un comportamiento de apertura ante las cosas. La inteligencia debe abrir sus fronteras a la invasión de la realidad. Y de tal manera que esta receptividad no desfigure ni deforme al ser, sino que lo deje ser lo que es. Esta apertura se determina entonces como "libertad", como ex-posición ante las cosas.

(4) Cf. O. c., II.

Mas ¿es suficiente, por parte de la inteligencia, esta simple postura pasiva, receptiva, de simple exposición ante la realidad, para que tengamos la verdad? Por mi parte creo que no; y que el análisis heideggeriano se ha quedado a medio camino. El acto de conocimiento, en el cual se realiza la adecuación del entendimiento y el ser, a lo que llamamos verdad, pide algo más que una simple apertura. Es, sobre todo, una *asimilación* de la realidad, que podríamos contraponer al error, como *disimulación*, según la terminología del mismo Heidegger; una *conformación* con el objeto.

Requiere, por consiguiente, además de la postura de apertura, una tendencia hacia el objeto, una proyección hacia el ser: esto ha sido denominado desde hace mucho tiempo *intencionalidad* (del latín *in-tendere*: tender a). La intencionalidad es algo más que la simple exposición ante el objeto: es un salir al encuentro del mismo objeto, para traerlo hacia sí. Santo Tomás hace notar repetidas veces el contraste entre el amor del bien y el conocimiento de la verdad: mientras en aquél la voluntad sale hacia el objeto para reposar y descansar en su posesión; la inteligencia sale al encuentro del objeto para traerlo hacia sí, a su intimidad, y asimilarlo vitalmente (5).

Por tanto, más allá incluso de la *intencionalidad de la mente*, como tendencia hacia el objeto, está la asimilación, la conformación con el mismo: sólo en este estadio del análisis encontramos la posibilidad de la verdad.

Asimilación del objeto y conformación vienen a significar aquí una misma cosa; si bien la palabra "conformación" expresa de un modo más explícito lo que es la asimilación en este caso. *Con-formación* quiere decir conveniencia en la forma: las cosas que concuerdan en la forma son con-formes. Ahora bien, la conveniencia de dos o más cosas en la forma es causa de la mutua semejanza. Por tanto, cuando una cosa se conforma con otra, se produce la mutua semejanza.

Así pues, cuando el entendimiento recibe en sí de un modo vital la representación objetiva, esta representación le *informa* vitalmente, conformándole con el objeto: es la adecuación que constituye la verdad.

Mas ¿qué se requiere, siempre por parte de la inteligencia, para que tenga lugar esta conformidad asimilativa? Esa cualidad de la mente, que llamamos intencionalidad, debe entrañar también una cierta plasticidad, *capacidad de acomodación* a los distintos objetos. Y con esto penetramos en las fibras más delicadas de la inteligencia. Esta capacidad de asimilación significa que la mente está en potencia inicialmente para recibir el objeto, *cualquier objeto*. Significa también que goza de una cierta universalidad o independencia; de una trascendencia sobre los objetos particulares, de modo que sólo puede ser mensurada por el ser en su totalidad, por el ser común y universalísimo. Quiere esto decir, ni más ni menos, que el ser en su totalidad es el único *objeto adecuado* de la inteligencia, el único que llena los senos de su capacidad inagotable.

Tenemos, en último análisis, que la mente se halla volcada radicalmente, proyectada sobre su objeto adecuado, que es el ser universal. De donde se sigue que todo lo "visualiza" bajo esta su nativa proyección originaria. Y de aquí también su capacidad de acomodación o plasticidad radical para conformarse

(5) Cf. I *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1; *Verit.* q. 1, a. 2; I, q. 16, a. 1, etc.

con todo aquello que posee en sí una participación del ser universal; conservando en todo caso su trascendencia respecto de lo particular, que le permitirá seguir conformándose a los objetos de sus futuros hallazgos.

Pero hay algo más. La adecuación, que la verdad implica, presupone ciertamente una revelación del ser a la inteligencia; pero también una develación del ser por parte de la misma inteligencia. Por consiguiente, el carácter de intencionalidad debe entrañar, aparte de la plasticidad, una acción develadora, descubridora del ser y de sus misterios.

Esto nos lleva a recordar una cualidad específica de la mente humana: la única que debe realizar este laborioso deporte venatorio: ir a la caza del objeto. Me refiero al carácter del entendimiento humano como *razón* (ratio). Entendiendo por razón la capacidad de nuestra mente de pasar de una a otra cosa, de discurrir (en latín *discurrere*, correr de aquí para allá). Un auténtico alpinismo intelectual, en el que hacemos pie en lo sabido, para escalar las cumbres ilesas de lo ignorado. Esta cualidad de nuestra mente tiene diversas funciones o manifestaciones, que se organizan en el seno de una cierta tensión dialéctica: tales son, por ejemplo, análisis y síntesis, abstracción y concreción, deducción e inducción, etc. Son los caminos o vías del pensamiento discursivo, que sale al encuentro del objeto. Son los métodos para develar el misterio oculto de los seres.

Con esto tenemos ya, según creo, los elementos principales por parte de la mente, que fundamentan esta relación de adecuación entre intelecto y objetos. Lo que hace posible la verdad, por parte de la inteligencia.

Nos queda por examinar el fundamento de esa posibilidad por parte de los mismos objetos.

El problema ahora se plantea del modo siguiente: ¿Qué es necesario para que las cosas u objetos puedan adecuar consigo el entendimiento?

Recordemos, ante todo, que en los seres existe una doble relación al entendimiento. Está de una parte la ordenación esencial (*ordo per se*) al entendimiento, que los ha producido, y del cual, por consiguiente, dependen y al que deben conformarse. Esta relación determina la verdad ontológica, esto es, por parte de las cosas mismas, en cuanto conformes con una inteligencia creadora.

Pero de otra parte existe en las cosas también una relación al entendimiento, que las conoce, aunque no las produzca. Y ésta es la que ahora nos interesa examinar, ya que aquí podremos encontrar el fundamento de la verdad intelectual.

En efecto, este orden de los seres a la inteligencia, que los puede conocer, puede ser denominado relación de cognoscibilidad, *inteligibilidad*; esto es, capacidad de un ente para ser conocido. Es claro que esta relación no añade nada real al ser de las cosas; es una simple relación de razón: el ser no aumenta ni disminuye en perfección ontológica por el hecho de ser conocido por nosotros o dejar de serlo. Las estrellas brillan en el cielo con la misma intensidad, observémoslas nosotros o no...

Mas parece indudable que, si bien esta relación de inteligibilidad no añade nada al objeto en sí, es, sin embargo, muy interesante para explicar su conformación con la inteligencia, para fundar la verdad intelectual, que es lo que ahora buscamos. La inteligibilidad puede definirse como la capacidad de los

seres para revelarse a la inteligencia; para elevarse y aparecer sobre nuestro horizonte mental. De aquí que la inteligibilidad del objeto puede ser considerada como el fundamento inmediato de su capacidad de adecuación con el entendimiento.

Pero debemos seguir adelante. ¿En qué se funda, a su vez, este carácter inteligible del objeto?

Antes de contestar a esta pregunta, debemos recordar que las cosas no son todas igualmente inteligibles. La experiencia nos enseña que los objetos materiales, sometidos al fluctuante devenir, y sobre los que versan las diversas ciencias de la naturaleza son menos inteligibles que los de la matemática, por ejemplo, en la que se prescinde de la materia sensible y del movimiento. A su vez la inteligibilidad de los objetos matemáticos depende de unos principios universalísimos, sobre los cuales versa el saber metafísico. Hay, por consiguiente, unas notas, que podríamos llamar de obnubilación del objeto, ya que le hacen más o menos oscuro y opaco para la inteligencia. Tales son: la materialidad, la contingencia, la multiplicidad. Mientras que las notas o caracteres contrarios (inmaterialidad, necesidad, unidad y universalidad) favorecen la inteligibilidad y la potencia del objeto. Podemos concluir, por consiguiente, que un objeto es *de suyo* (pes se) más inteligible, más transparente para el intelecto, cuanto más participa de estas cualidades (6).

Ahora bien, si queremos reducir a su raíz estas opuestas cualidades, diremos que un objeto es tanto más inmaterial, necesario y uno, cuanto más participa del *acto de ser*; cuanto es más ser. Y, por el contrario, es tanto más contingente, material y múltiple o divisible, cuanto tiene más de potencialidad y menos de actualidad; en la medida en que se acerca más al no-ser (7).

Y ahora ya podemos contestar a la pregunta antes formulada sobre cuál es la raíz de la inteligibilidad del objeto: es el acto de ser (*actus essendi*) como perfección última del ente. Esta conclusión concuerda con todo lo dicho anteriormente sobre el ser de las cosas, como *causa* de la adecuación. Concuerda de un modo especial con lo que antes hemos señalado como condición por parte de la mente: su proyección nativa (intencionalidad) sobre el ser en su totalidad, objeto adecuado de la misma inteligencia.

El acto de ser es, pues, esa luz comunicativa, esa claridad objetiva, en la cual radica originariamente el carácter de inteligibilidad. Y, por consiguiente, es la condición radical, por parte del objeto, de la adecuación entre éste y la inteligencia. Es, pues, la raíz más profunda de la verdad.

L. DE GUZMÁN VICENTE, O. P.

(6) Decimos *de suyo* (quoad se). Porque puede ocurrir que un determinado objeto sea de suyo sumamente inteligible por poseer esas cualidades en sumo grado; y, sin embargo, no serlo con relación a nuestro intelecto (quoad nos), por exceder nuestra limitada capacidad receptiva. El ejemplo clásico es el del disco solar, que siendo en sí lo más visible, no lo es para nuestra mirada directa, al ofuscar nuestra vista.

(7) Es sencillamente el gran principio escolástico del conocimiento, que Santo Tomás repite incansablemente: "Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia" (I, q. 87, 1 c.)