



**VERBUM HOMINIS.
LUGAR DE LA MANIFESTACIÓN DE LA VERDAD.
RAÍZ DE LA LIBERTAD.
NEXO DE LA SOCIABILIDAD**

(Ponencia dada en el IX Congreso Internacional de la
Pontificia Academia Romana de Santo Tomás en 1990)

Extracto

San Agustín define lo que Santo Tomás llamará “verbo mental” o imagen intencional expresa como “la palabra del hombre que no pertenece a la lengua de gente alguna”. Santo Tomás caracteriza esta palabra mental como “lo entendido en el inteligente”, que es formado por la misma operación del entender. Así, la palabra mental es lugar de la verdad manifestativa del ente en su ser. La palabra mental es raíz de la libertad de albedrío y de toda efectuación libre, es decir, principio del juicio práctico y del juicio poético o artístico-técnico. La palabra mental es la que hace posible la comunidad humana, porque si los hombres no pudiesen comunicarse mutuamente sus pensamientos, sería peor la convivencia que cualquier soledad, como advierte San Agustín.

I. *Verbum hominis*

La afirmación según la cual entendemos elaborando dentro de nosotros un concepto de la realidad entendida es plenamente fiel a la doctrina de Sto. Tomás y fundamental en su método y en la construcción de su sistema.

La problematización y la duda sobre la validez de la aprehensión intelectual en cuanto tal y de la operación judicativa por conceptos es problematización y duda sobre el valor de la inteligencia, si respetamos el contexto doctrinal del patrimonio filosófico perennemente válido contenido en la obra del Doctor Angélico.

Para Santo Tomás, en efecto, no podemos entender de otro modo que expresando un concepto: “Ni podemos entender de otro modo sino expresando tal concepción” (1).

En un pasaje clásico que Joseph Maréchal coloca en el comienzo de su V volumen de *Le point de départ de la Métaphysique*, Santo Tomás define este concepto o verbo mental:

« La cual concepción difiere... de la cosa entendida, porque la cosa entendida es a veces exterior al entendimiento ; pero la concepción del entendimiento no es sino en el

netendimiento... difiere de la acción del entendimiento porque la predicha concepción la consideramos como un término de la acción y como algo constituido por ella. Pues el entendimiento, con su acción, forma la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa. Esta concepción del entendimiento en nosotros es llamada, propiamente, palabra (*verbum*) » (2).

Santo Tomás está ciertamente en continuidad con Aristóteles en esta doctrina sobre la «palabra interna» en la que está el significado de la palabra exterior en su referencia significativa a las cosas. Citando a Aristóteles escribe Santo Tomás:

“Según el Filósofo, en I *Peri Hermeneias*, cap. 1, in principio, las palabras son signos de las cosas entendidas, y lo entendido es semejante de las cosas; y así es patente que las palabras se refieren a las cosas que significan por medio del concepto del entendimiento” (3).

Pero Santo Tomás hereda también en esto una doctrina que en San Agustín tiene un carácter fundamental para toda su antropología y su metafísica del espíritu. Así escribe San Agustín precisando el sentido de la palabra «inteligencia»: “Aquí llamo inteligencia a aquella por la que entendemos pensando. Pues la palabra no puede darse sin pensamiento pues pensamos todo aquello que decimos con aquella palabra interior que no pertenece a la lengua de gente alguna” (4).

Como precisa San Agustín, este pensamiento locutivo se identifica en lo interior del espíritu con la «visión intelectual»: “Sin embargo, no porque digamos que los pensamientos son locuciones del corazón, no son también por ello visiones surgidas de las visiones de la noticia, cuando son verdaderas. Pues cuando estas cosas se hacen externamente, una cosa es la visión y otra la locución: pero cuando pensamos internamente, una y otra cosa son algo uno” (5).

¿Quién aceptaría, al preguntar por el significado de una palabra, que se le respondiese interrogándole a su vez por qué quiere conocer aquel significado? Para que hombres de distintas naciones deseen y puedan comprender el sentido de lo que mutuamente quieren decirse, se hace necesario reconocer una palabra interior que pueda ser con verdad llamada «palabra del hombre»: “Luego hay que llegar a aquella palabra del hombre que ni se profiere en el sonido ni se imagina a semejanza de sonido, que necesariamente sería de alguna lengua. Sino a aquella palabra que precede a todos los signos por los que es significada y que se engendra de la ciencia que permanece en el alma, cuando esta misma ciencia es internamente dicha, tal como es” (6).

II. *La naturaleza locutiva del entendimiento*

Juan de Santo Tomás tuvo el mérito de redescubrir la naturaleza locutiva del entendimiento en cuanto tal. Su pensamiento se contiene sobre todo en el comentario a la Qu. 27, artº 1 de la Primera Parte de la *Suma Teológica*. Las palabras de Santo Tomás

“Por lo mismo que entiende procede algo dentro de sí mismo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la virtud intelectual y procede de su noticia” (7)

son consideradas como expresión de un presupuesto filosófico que, al ser asumido por la doctrina sagrada como verdad racionalmente cierta, hace posible la doctrina teológica

sobre la procesión del Verbo divino. Podemos resumir así los puntos esenciales de este presupuesto filosófico:

1) El verbo mental o concepción intelectual no se forma por el entendimiento humano sólo por razón de la indigencia del objeto o de la potencialidad del entendimiento, sino también *ex plenitudine notitiae*; y es ésta la formación perfecta del verbo mental humano. 2) La concepción del verbo mental conviene esencialmente a la naturaleza del entendimiento:

“En nosotros... la concepción que procede en lo interior procede por cuanto entiende, y en razón del entender mismo conviene a quien quiera al que conviene” (8).

“No es imperfección en la naturaleza intelectual el que sea manifestativa y expresiva de la cosa entendida; pues esto pertenece a la fecundidad y plenitud del entendimiento” (9).

“El entendimiento, por su perfección y naturaleza, es no sólo cognoscitivo, sino también manifestativo y locutivo” (10).

3) El decir o el acto de locución mental es idénticamente el acto de entender. Ni se forma la palabra mental con anterioridad al ser en acto del entendimiento, ni el decir mental es extrínseco y posterior al acto de conocer. Así el acto intelectual de conocimiento es formativo de lo que es entendido, y lo entiende, formándolo a la vez que lo forma entendiendo:

“Pues aquel acto por el que el objeto es formado es el conocimiento: conociendo forma el objeto y formándolo lo entiende. Porque a la vez lo forma y es formado y entiende. Como si la vista, viendo, formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto de la visión” (11).

Es importante advertir el total desconocimiento de tales tesis en la modernidad filosófica, y especialmente en el momento en que la revolución copernicana de Kant generaba el idealismo trascendental fenomenista sobre lo inmanente y agnóstico sobre lo trascendente (12).

Las tesis de Juan de Santo Tomás son, como mostramos en seguida, auténticamente fieles a la doctrina del Angélico, y nucleares en la ontología del conocimiento que pertenece intrínsecamente a la fundamentación ontológica de la filosofía primera (13).

Podemos también sintetizar la doctrina de Santo Tomás de Aquino en tres proposiciones:

1) La concepción del entendimiento pertenece absolutamente a la esencia del entender:

“Así pues, existiendo en Dios el entender... es necesario que se afirme en él mismo que existe la concepción del entendimiento, que pertenece absolutamente a la razón de lo que es el entender. Pues si pudiésemos conocer comprensivamente el entender divino y cómo es, como comprendemos nuestro entender, no sería ya superior a la razón la concepción del Verbo divino, como no lo es tampoco la concepción del verbo humano”(14).

2) La palabra mental o *intentio intellecta* es «lo entendido en el inteligente», y por esto ha de decirse que es aquello que es primera y esencialmente «lo entendido»:

“Todo lo entendido, en cuanto entendido, es necesario que exista en el que entiende... pero lo entendido en el que entiende es la “*intentio intellecta*” y el verbo (la imagen intencional expresa y la palabra)” (15).

“Luego esto es lo primeramente y esencialmente entendido, aquello que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida, ya sea la definición o la enunciación” (16).

Pero la concepción del entendimiento es lo primeramente entendido precisamente en su naturaleza mediadora entre el entendimiento y la cosa expresada en el concepto, por esto podemos hablar de la cosa misma como lo entendido, y también de la palabra mental como aquello primero en la que la cosa es entendida y expresada:

“La concepción del entendimiento es medio entre el entendimiento y la cosa entendida... y, por esto, el concepto del entendimiento no sólo es aquello que es entendido, sino también aquello en lo que la cosa es entendida; de modo que, así, puede decirse que lo entendido es la cosa misma y la concepción del entendimiento” (17).

3) Si tenemos en cuenta esta caracterización de la palabra mental como lo que es esencial y primeramente lo entendido por el entendimiento, podremos admitir con Sto. Tomás su afirmación de que «lo entendido» se comporta como algo formado por el acto del entendimiento:

“El entendimiento o la cosa entendida se ha como constituido y formado por la operación del entendimiento” (18).

III. *El verbo mental emana del entendimiento en acto*

El decir mental o, lo que es lo mismo, el entender en cuanto formativo de su término inmanente expresado, no constituye en acto al entendimiento. La concepción del verbo mental no es un movimiento de la potencia al acto. Por el contrario, la palabra mental no nace de nuestro entendimiento sino en cuanto éste «existe en acto»:

“Y, sin embargo, la palabra no nace de nuestro entendimiento sino en cuanto este existe en acto; a la vez que existe en acto existe en él la palabra concebida” (19).

De aquí que la palabra mental surge como el acto surge del acto, al modo como el esplendor emana de la luz (20).

Para comprender auténticamente el pensamiento de Sto. Tomás hay que remover de este ser en acto del entendimiento toda inadecuada representación «dualística», y rechazar toda definición del conocimiento intelectual que implique constitutivamente tal dualidad, ya sea para pensar en una acción del objeto sobre el sujeto o, a la inversa, en una acción del sujeto sobre el objeto, como si en esta acción consistiese el conocimiento intelectual.

La intelección no es en sí misma una unión entre el sujeto cognoscente y el objeto

conocido, sino una estricta unidad por la que el cognoscente y lo conocido en acto son algo uno.

Joseph Maréchal ha expresado esto con precisión admirable:

“Coincidencia del inteligente y de lo entendido, del sujeto y del objeto en la identidad de un acto... la condición ontológica próxima del conocimiento como toma de conciencia no es la unión de los elementos: sujeto y objeto en un acto común, sino la unidad interna de este acto mismo.

Muy lejos de oponer radicalmente sujeto y objeto en el conocimiento en general, proclama, por el contrario, la identidad total del sujeto y del objeto en la intuición perfecta de sí, tipo eminente de todo conocimiento” (21).

“La conciencia es la presencia del acto a sí mismo: existirá siempre que el acto emerja por encima de la potencia... y la inmanencia del objeto consistirá en su participación, total o parcial, en el acto interno del sujeto... la conciencia objetiva aparece, pues, como un efecto inmediato de la inmanencia del objeto” (22).

Ha expresado esto también con profundidad el filósofo español Antonio Millán Puelles que ha definido metafísicamente el conocimiento intelectual como *actus actus actum possidentis* (“el acto del acto que posee el acto”) (23).

Santo Tomás había sostenido explícitamente la remoción de toda actividad transeúnte del sujeto o del objeto en la actualidad misma del conocimiento:

“Es necesario que el entendimiento exista en acto según que entiende; pero no es necesario que al entender el inteligente sea a modo de agente, lo entendido a modo de paciente; sino que el inteligente y lo entendido en cuanto de ellos se ha hecho algo uno que es el entendimiento en acto, son un único principio de este acto que es el entender... lo que el entender es se sigue de aquella acción o pasión como el efecto sigue a la causa. Luego, así como el cuerpo lúcido ilumina cuando hay en él actualmente luz, así el entendimiento entiende todo aquello que existe en él siendo inteligible en acto” (24).

Todavía conviene subrayar dos puntos:

En la actividad que precede al existir en acto en nuestro entendimiento las semejanzas inteligibles impresas de las cosas sensibles, se ha de reconocer como verdadero que nuestra alma recibe el conocimiento de forma parcialmente extrínseca a partir de las cosas materiales que actúan sobre los órganos de los sentidos. Pero hay que afirmar que es el alma misma la que forma en sí las especies inteligibles de las cosas, y que la facultad intelectual no juzga de la verdad por inteligibles que estén fuera de sí misma, sino por su propia luz connatural por la que es iluminadora de las imágenes sensibles:

“El alma misma forma en sí las semejanzas de las cosas” (25).

“Sobre el sentido existe la virtud intelectual, que juzga de la verdad no por algunos inteligibles que existan fuera de ella, sino por la luz del entendimiento agente, que hace los inteligibles” (26).

“El alma es la razón de la cognoscibilidad para las otras cosas, no como medio de conocimiento, sino en cuanto por un acto del alma son hechas inteligibles las cosas materiales” (27).

Es el alma misma la que da inteligibilidad a las esencias de las cosas materiales que constituyen su primer objeto, que sólo son en sí mismas “inteligibles en potencia” a modo de inteligibles extrínsecos (28). La inteligibilidad en acto no se da en lo que existe en la naturaleza de las cosas materiales (29).

El ser inmaterial de la mente humana, que la constituye en naturaleza intelectual inteligible intrínseco, le hace radicalmente capaz en disposición habitual, para aquella autopresencia en su ser que Santo Tomás definía como la subsistencia de la cosa en sí misma:

“Volver a su esencia no es otra cosa que subsistir en sí misma” (30).

Es ésta la dimensión del alma cognoscente humana en la que se da proporcionalmente la semejanza de la intelección de sí mismo que define el acto puro o conocimiento divino.

En definitiva, la «intelección en sí» no puede ser definida como captadora de seres sino como «presencia del acto a sí mismo» o «subsistencia del acto en sí mismo» (31). A esta subsistencia íntima del acto se sigue, por la comunicatividad del acto mismo (32), la manifestación y declaración del ser por la que el ente intelectual dice lo que es y lo manifiesta en su verdad.

Por esto no es en modo alguno “idealismo subjetivo” lo que lleva a Santo Tomás a afirmar que la referencia del cognoscente a lo conocido, la intencionalidad de la conciencia, se sigue a la acción del cognoscente. No a una acción transeúnte sobre la cosa conocida, sino a una acción inmanente al cognoscente, en que consiste el acto mismo de conocer, cuyo término expreso queda referido a la cosa conocida:

“Pues la relación de la ciencia a lo conocido se sigue de la acción del cognoscente, no de la acción de lo cognoscible” (33).

IV. *Lo verdadero, manifestativo del ser* Santo Tomás, en las cuestiones *De Veritate*, Qu. 1, artº 1 (34), distingue un triple significado del término «verdadero». En una acepción «fundamental», es decir, en que se nombra «verdadero» aquello en que la verdad se funda, podemos decir que verdadero es lo que es. Hablando formalmente, significando como verdadero el ente según aquello que formalmente lo constituye en la verdad, verdadero es lo adecuado a ser entendido. Hay que tener presente la afirmación de Santo Tomás según la cual mientras la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, el conocimiento en cuanto tal es como un efecto de la verdad misma del ente.

Esto implica que, aunque, en la acepción de la palabra se dice verdadero primeramente lo que está en el entendimiento, no por ello se afirma el pensamiento en cuanto tal como originario y fundante respecto del ente. Lo verdadero se funda sobre lo que es, y la verdad trascendental, la verdad que está en las cosas, fundamenta el conocimiento como un efecto suyo.

En un tercer significado, que Santo Tomás califica como lo que se dice verdadero «a modo de efecto» consiguiente al conocimiento, verdadero significa lo que es manifestativo y declarativo del ser. *Verum est manifestativum et declarativum esse* (“Ser verdadero es ser manifestativo y declarativo”).

Insistamos en que este tercer significado de la palabra verdadero es el que corresponde a la primera acepción de la que se toma el nombre: lo verdadero que está en el entendimiento, que existe en el entendimiento y no en las cosas, y que existe sólo en el entendimiento en su función judicial que "compone y divide" (35). En efecto, nota Santo Tomás que el entendimiento, sólo cuando puede juzgar que la cosa es según la forma aprehendida, «conoce y dice lo verdadero », *tunc primo cognoscit et dicit verum* (“entonces primeramente conoce y dice lo verdadero”).

De modo coherente puede comparar Santo Tomás la convertibilidad con el ente de lo verdadero que está en el entendimiento, con la que es propia de lo verdadero como propiedad trascendental del ente. Mientras lo verdadero trascendental coincide entitativamente con el ente, lo verdadero en el entendimiento conviene con el ente como manifestación del mismo:

“Lo verdadero que está en las cosas se convierte con el ente según su substancia, pero lo verdadero que está en el entendimiento se convierte con el ente como lo manifestativo con lo manifestado. Pues esto es de la esencia de lo verdadero” (36).

Lo verdadero en cuanto manifestativo y declarativo del ser es lo dicho por el sujeto intelectual, la palabra mental, aquel *verbum hominis quae gignitur de scientia quae manet in animo*. Por esto ha de decirse que el verbo mental es el lugar de la manifestación de la verdad del ente. Porque el decir mental sólo es en su misma naturaleza «verdadero» en cuanto conviene con lo que es y lo expresa en el lenguaje interno como lo manifestativo y declarativo del ser.

V. *La palabra mental raíz de la libertad*

Una «comprobación» de la naturaleza esencialmente locutiva del conocimiento intelectual podemos encontrarla en la imposibilidad de un apetito elícito sin imagen intencional expresa y, consiguientemente, en la imposibilidad de una volición libre sin juicio expresado interiormente por el sujeto consciente.

Aristóteles distinguía el hombre de los animales que viven por las «imágenes y la memoria», afirmando que el linaje humano vive por la «*tejne* y los raciocinios» (37) No habría factividad racional, no regida por la necesidad de la naturaleza, sino normada *meta logou*, sin palabra mental, ni tampoco podría haber deliberación sobre lo contingentemente apetecible, que hiciese posible un acto electivo en la voluntad humana, si supusiésemos un conocimiento no manifestado internamente en una intencionalidad expresa.

Decía San Agustín:

“Nadie hace algo queriendo que no haya dicho primero en su corazón” (38).

Sin lenguaje mental no habría vida humana personal. Porque no podría darse aquel «conocimiento intelectual apetitivo o «apetición racionativa», por el que la deliberación sobre la apetibilidad contingente de «lo que se ordena al fin» de la vida humana hace posible un acto de la voluntad no determinado por la necesidad de la naturaleza.

No habría *praxis* ni *póiesis*, es decir, ni acciones humanas ordenadas consciente y electivamente al fin humano, ni efectuaciones normadas según conceptos y no regidas por la necesidad ciega o por el mecanismo instintivo, si la conciencia humana intelectual no fuese en sí misma emanativa de un lenguaje mental imperativo sobre la vida moral y regulativo sobre la eficiencia técnica.

Santo Tomás de tal manera estaba convencido de esta intrínseca vinculación entre la voluntad libre y el lenguaje mental que, tratando del conocimiento de las divinas personas y las razones por las que nos es necesario su conocimiento, escribe:

“Hay que decir que el conocimiento de las personas divinas nos fue necesario de dos modos. De un modo, para sentir rectamente de la creación de las cosas. Pues por cuanto decimos que Dios creó todas las cosas por Su Palabra, se excluye el error de los que afirman que Dios produjo las cosas por necesidad de naturaleza” (39).

VI. *La palabra del hombre nexo de la sociabilidad humana*

En nuestra situación contemporánea, cuando tantas veces decimos estar saturados de eslogans ideológicos y de consignas publicitarias, somos al parecer especialmente sensibles ante cualquier protesta contra la vaciedad de las palabras y contra «la socialización de la verdad» (40).

El disenso o no conformismo contra lo establecido y contra lo institucionalmente determinado es tópicamente popular; esto nos lleva a veces a una indignación superficial y fácil contra todo lo conceptualmente enunciado o, lo que es lo mismo, contra lo que es intelectualmente pensado.

Porque las palabras vacías, las enunciaciones falaces y las argumentaciones sofísticas, sólo podrían influirnos y hacernos correr el riesgo de la falsedad en razón de su verdad aparente.

Cuando Aristóteles, en polémica con los sofistas, dice de ellos que «hablan en gracia de la palabra», señala también que en la fuerza del *logos* que es significado por el nombre se puede encontrar el camino para la superación de su escepticismo. En definitiva, los que hablan por hablar son los que quieren aparentar ser sabios aunque no lo sean (41). El lenguaje, que es el lugar de la verdad manifestativa, es, por lo mismo, el lugar de la privación de la verdad; y por el lenguaje se puede intentar dominar la mente de los hombres en razón precisamente de su natural destinación a expresar la realidad.

Sin lenguaje significativo, lugar propio de lo entendido por el hombre, y de los juicios sobre lo bueno y lo justo en las acciones humanas, no sería posible la humana sociedad. Aristóteles fundamentaba su tesis de la naturaleza del hombre como viviente político en el hecho de que «sólo el hombre entre los vivientes tiene palabra» (42).

La seriedad de los juicios prácticos, y de los que imperan a modo de principios los actos humanos, se apoya constitutivamente en la validez absoluta de los juicios teóricos sobre el ser y la perfección de las cosas. Sin un conocimiento del verdadero bien humano ningún imperativo moral tendría sentido incondicionado. De ahí que la comunicatividad intelectual de lo entendido sea la condición constitutiva que hace posible la comunidad humana.

Ninguna traducción, ni ninguna constatación de la dificultad de traducir de una lengua a otra; ninguna comparación entre contextos culturales y concepciones del mundo -en la contemporaneidad o en la sucesión de las edades históricas-; ningún juicio sobre su posibilidad, o su dificultad, o incluso la incongruente afirmación de la imposibilidad radical de comprensión de lo expresado en otros ámbitos culturales, nada de esto tendría sentido alguno sino en el horizonte universalmente humano de la aptitud para ser entendida por los hombres de aquella “palabra del hombre” de que hablaba San Agustín, «que no pertenece a la lengua de nación alguna, y que precede a todos los signos por los que es significada».

La afirmación de una absoluta imposibilidad de comprensión entre los diversos modos y situaciones humanas tiene así el carácter de un *non-sense*, como cualquier otra enunciación escéptica o relativista.

Los hombres no usan las palabras sino para significar las realidades conocidas, y significadas por aquellas. Pero los hombres ni entienden, ni comunican lo que entienden, sino expresando lo entendido en aquella palabra mental.

Tiene la máxima actualidad y vigencia la argumentación por la que Santo Tomás sostiene la legitimidad de que se profesen los artículos de la fe por medio de *enuntiabilia*. A la objeción de que la fe teologal no tiende a palabras, sino a las mismas realidades divinas en las que creemos, responde Santo Tomás:

“Hay que decir que en el Símbolo se trata de aquellas cosas de las que la fe es en cuanto a ellas termina el acto del creyente, como aparece por el mismo modo de hablar. Pues el acto del creyente no tiene su término en el enunciable, sino en la cosa. Pues no formamos enunciabiles sino para que, por ellos, tengamos conocimiento de las cosas, y así como en la ciencia, así en la fe” (43).

Contienen también un mensaje de actualidad vital para nuestro tiempo y para nuestra situación cultural las palabras con las que San Agustín, tratando de aquello «preconocido» que impulsa en los hombres el estudio del conocimiento del sentido de toda palabra humana, mostraba en la posibilidad de la comunicación entre los hombres de sus contenidos pensados, la condición para que la sociedad humana no resultase más estéril que cualquier soledad.

“¡Cuánta es la belleza de la doctrina, en la que se contienen los conocimientos de todos los signos! Y ¡cuánta utilidad hay en aquella habilidad por la que la sociedad humana comunica entre sí sus significados, para que no sea la comunidad de los hombres peor que cualquier soledad si, hablando, no pueden hacerse partícipes de sus pensamientos!

A todas las almas racionales se patentiza la visión de la belleza de tal habilidad, por la

que los hombres, enunciando palabras significativas, se comunican mutuamente lo que piensan” (44).

Francisco Canals Vidal

Notas

- (1) *De Ver.* Qu. 4, artº 3, ad 5.
- (2) *De Pot. Dei*, Qu. 8, artº 1, in c.
- (3) *S. Th.* Qu. 13, artº 1, in c.
- (4) *De Trinit.* XIV, 7, 10.
- (5) *Ibid.*, XV, 10, 18.
- (6) *Ibid.*, XV, 11, 20.
- (7) *S. Th.* Iª, Qu. 27, artº 1, in c.
- (8) Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, IV, Disp. 32, artº 4, 37.
- (9) *Ibid.* Disp. 32, artº 4, 47.
- (10) *Ibid.* Disp. 32, artº 5, 25.
- (11) *Ibid.* Disp. 32, artº 5, D.
- (12) He estudiado esto en mi artículo «Sobre el sentido de la revolución copernicana», incluido en *Cuestiones de Fundamentación*, Barcelona, Ed. Pub!. Univ. Barcelona, 1981, pp. 43-57.
- (13) Cfr. *In II Met.*, nº 273.
- (14) *De Pot. Dei*, Qu. 9, artº 5, in c.
- (15) *IV C.G.* cap. 11.
- (16) *De Pot. Dei*, Qu.9, artº 5, in c.
- (17) *Ver.* Qu. 5, artº 2, ad 3.
- (18) *De spirit. creat.* Qu. 1, artº 9, ad 6.
- (19) *IV C. G. c.* 11.
- (20) *Ibid.*, c. 14.
- (21) Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique* c. 1, 2.
- (22) *Ibid.*
- (23) Véase Antonio Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Ed. Rialp, 1967, pp. 187 y 197-198.
- (24) *De Ver.* Qu. 8, artº 6, in c.
- (25) *De Ver.* Qu. 10, artº 6, in c.
- (26) *De spirit. creat.* Artº 10, ad 8.
- (27) *De Ver.* Qu. 10, artº 8, ad 7.
- (28) Sobre la distinción entre la «inteligibilidad intrínseca» que es propia de las naturalezas intelectuales, y la «inteligibilidad extrínseca» de las cosas materiales véase Cayetano, *In Iam.* Qu. 56, artº 1.
- (29) Véase *S. Tb.* Iª, Qu. 79, artº 3, ad 3.
- (30) *S. Tb.* Iª, Qu. 14, artº 2, ad 1.
- (31) He desarrollado esto en mi libro *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, P.P.U., 1987, pp. 483-518.
- (32) Cfr. *De Pot. Dei* Qu. 2, artº 1, in c.
- (33) *IV C. G. c.* 14.
- (34) *De Ver.* Qu. 1, artº 1, in c.
- (35) *S. Th.* Iª, Qu. 16, artº 2, in c.

- (36) *S. Th.* I^a, Qu. 16, art^o 3, ad 1.
- (37) Aristóteles, *Met.* A, c. 1, 980 a 4.
- (38) *De Trinitate*, IX, c. 7.
- (39) *S. Tb.* I^a, Qu. 32, art^o 1, ad 3.
- (40) *Nous voulions surtout protester une fois de plus contre... la socialisation de la vérité* en Bergson, *La pensée et le mouvant*, 22 ed., París 1946, p. 95.
- (41) Véase Aristóteles, *Met.* Gamma, c. 5, 1009 a 20-21 y c. 2 1004 b 25-26.
- (42) Aristóteles, *Política* 1, c. 1, 1253 a.
- (43) *S. Th.* II-II Qu. 1, art^o 2, ad 2.
- (44) *De Trinit.* X, 1, 2.