

## EL CARACTER INMANENTE DEL CONOCIMIENTO

Carmen Segura. San Sebastian

El conocimiento es una actividad estrictamente inmanente. Es ésta una afirmación que –en principio– suscribiría cualquier pensador occidental, fuera cual fuedra su filiación filosófica.

Esto significa, no sólo que sea llevada a cabo por la inteligencia y en el interior de la misma, sino, ante todo, que el conocimiento, en cuanto operación y en cuanto efecto es algo propio de ella.

Ahora, sin embargo, teniendo en cuenta la situación del pensamiento actual, parece más necesario poner de relieve esta evidencia. Pues aunque resulte paradójico, si de algo adolece la epistemología moderna y contemporánea, es de una insuficiente consideración de la inmanencia.

Indudablemente esta afirmación puede resultar desconcertante, cuando en tantas ocasiones, para calificar globalmente a la filosofía moderna, se le ha tachado de inmanentista. Con todo, tal afirmación es pertinente, aunque sólo puede ser justificada de modo harto expeditivo.

Su inmanentismo es meramente formal, aunque esto lo sea en alto grado. Desde luego, todo el pensamiento racionalista es «esencialista», o si se prefiere –y aquí se incluye también el empirismo– «formalista». Y ello desde Descartes, y aún antes, hasta Hegel. Basta estudiar el posthegeliano intento de recuperación de la existencia, para percatarnos de esta realidad.

Para los racionalistas, el conocimiento no es sino la captación de ideas pre-existentes en la conciencia, mas la existencia concreta correspondiente a tales ideas –por decirlo de algún modo– es irrelevante. Para los empiristas, al menos en sus manifestaciones más radicales, el fenómeno –producto del sujeto– es pura formalidad vacía, no sólo ya de existencia, si es que se puede hablar así, sino también de realidad.

Para Kant, la existencia es una categoría modal, y el conocimiento en general se reduce a un proceso de creciente formalización. Para Hégel, la realidad es la idea; el absoluto es un concepto que paulatinamente se realiza, manifestándose en la naturaleza y en la historia, siendo esa alienación formal la condición de posibilidad del autoconocimiento del espíritu.

Así pues, el inmanentismo moderno, en sus más variadas manifestaciones, es nítidamente «formalista». Esto explica que –de un modo u otro– el conocimiento se considere siempre como pasivo, o que, al menos, lo sea realmente. En el mejor de los casos se afirma, o se supone, que es espontáneo. Pero es bien sabido que la espontaneidad nada tiene que ver con el acto.

Pero son también altamente insuficientes aquellos planteamientos más tradicionales, que por un exceso de «preocupación realista» acaban por reducir igualmente el conocimiento a «formalismo» y «pasividad». En efecto para salvaguardar la «objetividad» de la verdad algunos pensadores acaban haciendo del ser –más o menos conscientemente– un concepto, y afirmando que el conocimiento se reduce a una mera recepción pasiva de formas, pensando quizá que así se asegura su captación tal y como se dan en la realidad. Un exceso de «celo metafísico» les conduce a subrayar la trascendencia del conocimiento, poniendo en entredicho –por los «peligros racionalistas» que comporta–, su inmanencia. Pero de este modo, además de hacer de él algo muy semejante a lo realizado por los racionalistas, prácticamente anulan su originalidad, reduciéndolo todo a realidad. Pero no es cierto que la verdad sea la realidad.

Igualmente resultan inválidas aquellas teorías más o menos intuicionistas que, todavía en la línea realista, pretenden anular o minusvalorar toda mediación formal, para garantizar la captación inmediata de la cosa, tal y como la cosa es en sí misma, y en último extremo para posibilitar alguna captación del ser que resulta siempre «misteriosa» y de difícil, por no decir imposible, comprensión lógica

En todos los casos desaparece el carácter activo del conocimiento. Reducido todo a «realidad» desaparece no sólo el contenido de la verdad, sino lo que aún resulta más grave: el mismo ser de la verdad. Se comprende muy bien entonces que prácticamente carezca de sentido considerar el *esse ut verum*<sup>1</sup>, por quedar disuelto no ya en el *esse intentionale*<sup>2</sup>, sino, a fin de cuentas, en el *esse reale*.

En síntesis: ni la inmanencia formalista que reduce el conocimiento a pasividad, ni la trascendencia intuicionista, que anula su carácter propio, dan cuenta cabal de la naturaleza del acto de conocer.

Y por parecer quizá, que se han analizado las posturas extremas y que ambas han sido declaradas insuficientes, se podría pensar que no hay solución posible para el problema epistemológico<sup>3</sup>.

Sin embargo no es así. Tomás de Aquino propone una interpretación del conocimiento que –precisamente por no ser sincretista– puede superar las insuficiencias de aquí se han hecho evidentes. Su solución se apoya sobre dos pilares que, a la vez, se sostienen mutuamente, el carácter imanente<sup>4</sup> y a la vez activo del conocimiento.

Esto significa, bien entendido, que la acción de conocer no sólo es llevada a cabo por la inteligencia, sino, ante todo, que el conocimiento en cuanto efecto, es algo propio de ella. Tomás de Aquino insiste continuamente en que, al conocer la realidad, el entendimiento añade un *quid proprium*<sup>5</sup> que no está en las cosas.

El conocimiento es algo, que *hace* la inteligencia. La verdad no está, sin más, en la realidad. En todo caso, siguiendo a Aristóteles en su clasificación de los sentidos del ser, lo que está en la realidad son las categorías. Pero el *esse ut verum*,

el ser de la verdad y su conocimiento, no pertenecen a la realidad extramental, sino única y exclusivamente a la inteligencia.

El *esse ut verum* apunta a lo que es peculiar y exclusivo del entendimiento: su actualidad. La actividad del conocimiento no está –al menos no únicamente– en la línea de las formas, sino en el orden del ser. Por eso se puede decir –con toda la fuerza de su significación– que el conocer es acto, y que la verdad posee un ser distinto al ser real. Pero no basta con afirmar lo que hasta ahora llevamos dicho. Hay que mostrarlo. Para lograrlo es necesario estudiar cómo tiene lugar el acto del conocimiento: cómo la inteligencia obtiene sus conceptos. Al hacerlo, además, se descubrirá que el carácter inmanente y activo del conocimiento no sólo no limita la posibilidad de aprehender la realidad en sí misma, sino que es precisamente lo que hace posible tal captación de lo extramental. Porque el entendimiento no es activo en el sentido de que configure o determine lo real; lo es en cuanto que –dejando ser a las cosas– logra hacerse con ellas intelectual e intencionalmente. Su actividad se cifra ante todo en el hecho de que es capaz de aprehender las formas y expresarlas en un «verbo», en un concepto, que es generación suya: fruto de su actividad inmanente<sup>6</sup>.

Indudablemente la teoría de la inmaterialidad de la inteligencia es punto de partida obligado, pues es bien sabido que las posibilidades de conocer son directamente proporcionales al grado de inmaterialidad de la facultad o –en su caso– del sujeto que conoce. Es más, Maréchal, siguiendo en este punto la doctrina de Santo Tomás y los Comentarios de Cayetano, establece una relación de mutua dependencia entre inmanencia e inmaterialidad: «la inmanencia formal del objeto, requerida por el conocimiento, viene impedida por la «materialidad» del sujeto, mientras que la «inmaterialidad» de este último, es decir, el gozar de las prerrogativas de la forma como tal, hace posible esta inmanencia; hasta tal punto que el grado de inmaterialidad es el grado mismo del poder cognoscitivo»<sup>7</sup>.

Dicha positivamente: si el alma es en cierto modo todas las cosas, se debe a la inmaterialidad positiva de su entendimiento –*inmaterialiter alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva*–, y al carácter inmanente de su operación –*species cogniti est in cognoscente*–. Por eso se puede definir el conocimiento como posesión intencional de formas.

Ahora bien, el hombre no es una sustancia intelectual. Su inteligencia es un accidente, o para ser más exactos –como afirmaban los medievales–, un propio. Pero es algo realmente *separado* de la materia. Sin embargo, por existir en un cuerpo, depende de los sentidos y de las cosas sensibles, pero ni en la naturaleza ni en la operación se confunde con ellos<sup>8</sup>. Por eso, con su entendimiento, el hombre puede poseer la totalidad de lo real.

En efecto, los seres dotados de conocimiento pueden poseer la forma de otra cosa. Su propia naturaleza, en cuanto cognoscente, no está coartada por la materia. En el orden del ser, la materia se comporta como potencia respecto de la forma, que se refiere a ella como su acto. Pero puede suceder que la determinación material no agote su actualidad ni su misma formalidad; en tal caso, la forma puede obrar con independencia, no sólo de la materia, sino también, en distinto grado según los casos, del propio compuesto<sup>9</sup>. Tal es el caso de los seres dotados de conocimiento<sup>10</sup>.

Cuando la forma es independiente de la materia en cuanto a su operación, puede unirse intencionalmente con otras formas, y en esto precisamente consiste el conocimiento: la especie de lo conocido está en el que conoce. Lo cognoscible en cuanto tal es inmanente al cognoscente; la forma en cuanto conocida está en el cognoscente en cuanto cognoscente<sup>11</sup>.

Pero la inmaterialidad del cognoscente no es suficiente; es también necesario que lo cognoscible sea inmaterial, puesto que tiene que darse entre ambos una cierta «proporcionalidad» de naturaleza. Así, pues, las formas de las cosas están en el entendimiento como inteligibles: «Porque las formas y perfecciones de las cosas son determinadas por la materia, una cosa es cognoscible en cuanto que está separada de la materia; por lo que es necesario que también aquello en lo que se recibe tal perfección sea inmaterial»<sup>12</sup>

Así, pues, inmaterialidad de la facultad e inmaterialidad de lo conocido. Ambos son necesarios porque sólo así se hace posible la posesión inmanente en que consiste el conocimiento<sup>13</sup>. En efecto, lejos de todo intuicionismo –tanto por la inmaterialidad como por la inmanencia del conocimiento<sup>14</sup> –Aristóteles y Santo Tomás coinciden en señalar la necesidad de una «forma» que esté en el entendimiento «por la cosa», «haciendo las veces de...»: «todo conocimiento se da por alguna especie, por cuya información se realiza la asimilación del cognoscente a la cosa conocida»<sup>15</sup>. La cosa que se ha de conocer se sustituye en el entendimiento por una especie proporcionada a la que se pueda asimilar intencionalmente<sup>16</sup>.

Mas, para que el inteligible se una al entendimiento, se requiere –en primer lugar, la acción del intelecto agente, para abstraer de la imagen sensible la especie que estaba todavía en potencia de ser entendida. En segundo lugar, la especie ya abstraída ha de actualizar al intelecto paciente, que está, a su vez, en potencia respecto de su especie. Sin embargo, en este momento previo, la inteligencia todavía no conoce pues –como ya se ha dicho repetidamente– no obra sino en cuanto que está en acto. En este sentido afirma Tomás de Aquino que «la especie inteligible por la que se actualiza el entendimiento es considerada como principio de la acción del entendimiento, ya que todo agente obra en cuanto está en acto, y pasa al acto por alguna forma que es principio de la acción»<sup>17</sup>.

Así pues, la especie es la «*conditio sine qua non*», ya que posibilita la operatividad intelectual. Pero es anterior al conocimiento. Tomás de Aquino lo asegura cuando afirma que «el inteligir sigue a la pasión o a la acción, como el efecto a la causa»<sup>18</sup>.

Ahora bien, puesto que todo lo que está en acto, tiende a comunicar, en la medida de su propia actualidad, aquello por lo que está en acto<sup>19</sup>, la inteligencia tiende a expresar activamente, pero en tanto que conocida, la especie que la ha informado. Pues bien, a lo constituido por el acto de inteligir es a lo que los escolásticos llaman «concepto formal» o «especie expresa» y comprende tanto la definición, como la enunciación y el silogismo, que son los tres futuros correspondientes a las tres operaciones inmanentes<sup>20</sup>.

Así pues, el concepto es simultáneamente lo obrado por la inteligencia y lo que es manifestado o expresado por la acción de entender<sup>21</sup>. Al referirse a él, Tomás de Aquino suele llamarlo «verbo»; término que pone de relieve su carácter manifestativo o declarativo respecto a la operación de inteligir<sup>22</sup>. El verbo de nuestro entendimiento constituye, por tanto, el término de la operación de entender.

Y no obstante es preciso insistir en que la actualidad cognoscitiva es –como ya se ha dicho– algo propio del entendimiento que le pertenece de suyo. No es algo de la cosa, aunque aquél sea actualizado por un signo de éste. De lo contrario no diría Tomás de Aquino que el concepto se origina *desde el entendimiento* y por su acto. La inteligencia es actividad, actualidad, y lo conocido es, en consecuencia y verdaderamente, efecto suyo.

Pero actualidad en cuanto al ser, no en cuanto a la esencia. Santo Tomás lo dice netamente: «Entender se compara al intelecto como el ser a la esencia»<sup>23</sup>; y en otro lugar afirma que «el entender sigue a la especie inteligible como el ser a la forma»<sup>24</sup>. A pesar de la recepción inicial, por lo que se acaba de decir, el conocimiento es siempre activo, porque la actualidad que está en la línea del ser, proviene del entendimiento y no de la especie que lo informa.

En efecto, la perfección lograda al conocer es principalmente consecuencia del acto inmanente de conocimiento, aunque la posesión de formas intencionales sea su fin propio. El último extremo, es la operación misma la que perfecciona al conocimiento. Es decir: la perfección propia y acabada de la inteligencia es la misma acción inmanente; y ello es posible porque el conocimiento es actualización de formas: «coactualidad formal»<sup>25</sup>. «Por esto es necesario que el entendimiento en cuanto que entiende esté en acto»<sup>26</sup>.

En este sentido no hay paso de la potencia al acto, porque la inteligencia ya ha sido previamente actualizada por la especie inteligible; no hay necesidad de movimiento o inmutación. No hay nada que recibir. La operación cognoscitiva es fruto de la operatividad de dos agentes, cuyo efecto no es la consecuencia de un influjo mutuo, sino que es el mismo entender. Un único acto en el que ambos se identifican intencionalmente y respecto del que obran, en cierto modo, como un único principio. El entender, por tanto, no es un tercer acto, sino la coactualidad del que entiende y lo entendido. Por eso «*ex eis effectum unum quid*»<sup>27</sup>. En el acto de inteligir es donde el cognoscente y lo conocido son un solo y mismo acto<sup>28</sup>.

Bien se puede apreciar que esto es algo propio y exclusivo del entendimiento y que, por tanto, el concepto por él elaborado se distingue claramente de la cosa. La relación entre ésta y el entendimiento se muestra con precisión en Tomás de Aquino cuando afirma: «Algunas veces la cosa entendida está fuera del entendimiento mientras que la concepción del entendimiento se ordena a la cosa como a su fin, pues el entendimiento forma en sí mismo un concepto de la cosa para conocer la cosa entendida»<sup>29</sup>. así pues, esta diferencia radical no puede ser anulada o ignorada: lo real es trascendente; el concepto, inmanente. La inteligencia no puede salir de sí porque no conoce *extra se considerando*, sino *intra se inspiciendo*. No llega a la cosa misma. Lo que tiene es una representación o un signo suyo, pero no la cosa misma. Por eso explica Tomás de Aquino, y con él buena parte de la tradición filosófica, que lo que propia y primeramente conoce nuestro entendimiento es el concepto formal y no la cosa misma: «Lo que es *per se* entendido no es la cosa de lo que se tiene noticia por el entendimiento (...). Y sin embargo es necesario que lo entendido esté en el entendimiento y sea uno con él. Tampoco lo *per se* entendido no es la cosa de lo que se tiene noticia por el entendimiento (...). Y sin embargo es necesario que lo entendido esté en el entendimiento y sea uno con él. Tampoco lo *per se* entendido es la semejanza de la cosa entendida por la que el entendimiento es informado para entender (...) *Lo que es «per se e inmediatamente entendido es lo que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la cosa entendida, ya sea una definición, ya sea una enunciación»*<sup>30</sup>. Esto es lo primero entendido: lo que el entendimiento concibe de la cosa entendida.

Así pues, el concepto no es, como pretenden algunos, aquello *en* lo que se conoce la cosa por él representada, sino que es lo directamente conocido<sup>31</sup>. Muchos tomistas, en su empeño por «salvar la trascendencia del conocimiento» han pretendido que lo inmediatamente conocido es lo real, y que la inteligencia tiene una especial experiencia de las cosas singulares que le permite comparar sus conceptos con ellas<sup>32</sup>. Mas nada de esto es así, al menos según la mente de Tomás de Aquino.

Ahora bien, aunque lo conocido sea el concepto, éste no es sino la semejanza de una cosa y no del entendimiento (salvo cuando el mismo entendimiento sea lo representado). Y puesto que la forma de la inteligencia es la forma de la cosa, también el verbo, originado por el entendimiento, es semejanza de lo entendido<sup>33</sup>. Y por eso, a pesar de tratarse de una operación estrictamente inmanente, o más bien, precisamente por ello, la inteligencia por su actividad propia llega a conocer lo real extramental<sup>34</sup>. Es más, Santo Tomás añade que la concepción intelectual es una semejanza de la cosa más perfecta que la misma especie: «Aunque cada uno de ellos, es decir, la especie y el verbo engendrado por ella, sean un accidente, porque están en el alma como en el sujeto; sin embargo, más se transforma el verbo en semejanza de la sustancia que la misma especie»<sup>35</sup>. Y esto porque el fin de la operación es la captación de lo real: «Por el hecho de que la especie inteligible, que es la forma del entendimiento y el principio del entender, es como una semejanza de la cosa exterior, se sigue que el entendimiento forma una intención semejante a dicha cosa, pues cada cosa obra con arreglo a lo que es. Y por el hecho de que la intención entendida es semejante a la cosa, se sigue que el entendimiento formando dicha intención, entiende la cosa»<sup>36</sup>.

De tal modo que sólo porque el concepto es lo primero y directamente entendido se llega a conocer la cosa<sup>37</sup>. Es más ésta se conoce en aquél.

El término directo es el concepto formal, lo que asegura la inmanencia. Mas el término directo último es la realidad externa, lo que garantiza la trascendencia<sup>38</sup>. Y ambos se alcanzan en un solo y mismo acto.

En la necesidad de que el entendimiento entienda la cosa formando el verbo mental, y no de otra manera, estriba en buena parte el carácter inmanente del conocimiento que —como decíamos— alcanza a lo real, no *extra se considerando*, sino *intra se inspicendo*.

## NOTAS

<sup>1</sup> Cfr. ARISTOTELES; *Metafísica*, V, 7, 1017a, a 7-35. Según cierto modo, el ser se dice en cuanto significa la entidad de la cosa; es el ser según las categorías, el ser según la sustancia y los accidentes. Según otro modo, el ser se dice en cuanto que significa la verdad de la proposición, la verdad del juicio, y en este sentido, aunque se funda en el ser de las cosas, no se identifica con ellas, y tiene por signo la palabra «es». «Es» significa que la proposición es verdadera, y «no-es» significa que la proposición es falsa, tanto en la afirmación como en la negación. Santo Tomás, como se desprende de los comentarios a la *Metafísica* aristotélica, acepta la clasificación de los sentidos del ser hecha por Aristóteles. Cfr.: *In V Metaphysicorum*, lect. IX, nn, 885, 889, 895 y 897.

<sup>2</sup> Mientras que, como señala Llano, «el ser intencional es el propio de las especies cognoscitivas y se inscribe en la misma vida del viviente para el que su inteligir es su vivir; el ser veritativo tiene en cambio su sede en los juicios pero no en cuanto éstos son operaciones del viviente intelectual, sino en cuanto

que en ellos acontece la adecuación con la realidad natural, es decir, la verdad». LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, pp. 255-256.

<sup>3</sup> Naturalmente todo lo que se ha dicho hasta el momento necesita ulteriores matices y precisiones. Pero dado que no corresponde a la intención de este artículo, me remito a: POLO, L., *Teoría del Conocimiento*, EUNSA, Pamplona, Tomo I, 1984 y Tomo II, 1985; y, también del mismo autor, a: *Hegel y el problema del posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985.

<sup>4</sup> «Intellectus ipse non intelligit nisi trahendo res a se, et intra se considerando, non extra se inspiciendo», JOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus Thomisticus*, d. XXXII, a.5, 11 y 13, ed. Leonina, Roma, 1934.

<sup>5</sup> Cfr.: *De Veritate*, q.1 a.3 c.

<sup>6</sup> Cfr.: *Summa Theologiae*, I, q. 12, a.4c.

<sup>7</sup> MARECHAL, J., *El punto de partida de la Metafísica*, trad. Francisco Font y Sebastián Heredia, Tomo V, Gredos, Madrid, 1949, p. 116. Aunque no estoy plenamente de acuerdo con el planteamiento, en algunos momentos kantiano, de Maréchal, considero que merecen tenerse en cuenta sus acertadas observaciones sobre la inmaterialidad y la inmanencia del conocimiento.

<sup>8</sup> Cfr.: *In III de Anima*, lect. VII, n. 684, Cfr. también *Ibidem*, nn. 680-681.

<sup>9</sup> Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 14, a.1 u a.5.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*, a. 1c.

<sup>11</sup> La reiteración no es superflua: no hay cognoscible sin cognoscente, ni cognoscente sin cognoscible. Ambos se actualizan como tales mutua y simultáneamente: se coactualizan.

<sup>12</sup> *De Veritate*, q. 2, a.2c. He aquí la razón que justifica definitivamente la necesidad de especies para conocer las cosas sensibles, y en general, para el hombre que conoce mediante órganos.

<sup>13</sup> Acerca de la inmanencia, cfr. MARECHAL, *Op. cit.*, pp. 107-122.

<sup>14</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4c.

<sup>15</sup> *In III Sententiarum*, d.I, q.1, a. 3c y ad. 3. Cfr. también: RODRIGUEZ ROSADO, Juan José, «Fenomenología y Aporética del conocimiento», *Anuario filosófico*, II, 1969, pp. 305-331, p. 314.

<sup>16</sup> Cfr. *In Boetii de Trinitate*, Proemium, I, 2, obj. 3. También cfr.: *Summa Theologiae*, I, q.88, a.1, ad. 3.

<sup>17</sup> *De Potentia*, q.8, a. 1c, in medio.

<sup>18</sup> *De Veritate*, q. 8, a. 6c. Cfr. también: *Quaestiones Quodlibetales*, Quodlibetum VII, .1, a.2c, y *Summa Theologiae*, I, q. 54, a.1, ad.3.

<sup>19</sup> «Es propio de la naturaleza de cualquier acto comunicarse a sí mismo en cuanto es posible. De ahí que el agente, cualquiera que sea, obra en cuanto está en acto. Pero obrar no es más que comunicar, en la medida de lo posible, aquello por lo que el agente está en acto». *Potentia*, q.2, a. 1c.

<sup>20</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a.2, ad.2.

<sup>21</sup> Por tanto, es fruto de la actualidad del cognoscente y lo cognoscible, y como tal fruto no reduce ni a uno ni otro, y tampoco significa la actualidad intelectual escuetamente. Cfr.: *Summa Theologiae*, I, q. 54, a.1, ad.3.

<sup>22</sup> «El verbo conlleva una cierta manifestación: más la manifestación no se encuentra por sí misma sino en el entendimiento (...), y por eso el nombre de verbo se dice propiamente de aquello que procede del entendimiento».

*De Veritate*, q.4, a. 3c in medio. Cfr. también: *Ibidem*, a.1c in medio.

<sup>23</sup> *Summa Contra gentiles*, Libr. I, c. 45.

<sup>24</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 4c.

<sup>25</sup> Cfr. POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, pp. 207-223.

<sup>26</sup> *De Veritate*, q. 8, a. 6c.

<sup>27</sup> Polo se refiere a esto último explicando en qué consiste el acto de entender por lo que lo intelectual y lo inteligible se hacen *unum quid*. Cfr. de dicho autor: «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario Filosófico*, XV, n.2, 1982, pp. 364-490.

<sup>28</sup> «Intelligibile in actu est intellectus in actu» *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2c. Cfr. también: ARISTOTELES, *De Anima*, III, c.2, 462 a, 22-23.

<sup>29</sup> *De Potentia*, q.8, a. 1c.

<sup>30</sup> *De Potentia*, qq. 9, a. 5c.

<sup>31</sup> No obstante, la mayor parte de los comentaristas de Santo Tomás coinciden en afirmar esta doctrina. Cfr. CAPREOLO, J. *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, *In III Sententiarum*, d. III, qq. 2, a.3, Pabon Pequés, t. III, pp. 294 b-295 a. CAYETANO, Thomas de Vio, *In I Summa Theologiae*, q. 27, a.1; q.85, a.2; q.27, a.2; y q.85, a.2, ed. Leonina, t. I y II. SILVESTRIS FERRARIENSIS, Franciscus, c. 11, t. XV, ed., Leonina. JOANNISA SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, lógica II, q. 22, a. 2, ed. Raiser, t.1. todos estos textos se citan en el artículo de FERNANDEZ,

José Luis, «El concepto en Santo Tomás», *Anuario Filosófico*, VII,n.1, 1974, pp. 125-190.

<sup>32</sup> Por ejemplo Cfr. VANRIET, «Historie de la Philosophie et vérité», *Revue Philosophique de Louvain*, n. 55, 1957, pp. 429-442, p. 439. También: TONQUEDEC, J., *La Critique de la Connaissance*, P.Letielleux, Pitiers, 1961, 3ª ed. y también, NOEL, *Notes d'épistemologie Thomiste*, Louvain, Paris, 1925.

<sup>33</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Metafísica*, VI, 4, 1028 a. y también *In IV Metaphysicorum*, lect. IV, n. 1242.

<sup>34</sup> «El concepto formal es semejanza de la cosa entendida, porque el entendimiento es ya, previamente, esa misma forma». FERNANDEZ RODRIGUEZ, «El concepto según Santo Tomás», *Op. cit.*, p. 156.

<sup>35</sup> *De Natura verbi Intellectus*, c.2, n. 281 in medio.

<sup>36</sup> *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 53.

<sup>37</sup> Cfr. *De Veritate*, . 4, a.2, ad.3.

<sup>38</sup> Cfr. *De Veritate*, q. 10, a.8, ad contrarium 2 in fine.