

## TOMÁS DE AQUINO EN EL DEBATE INTERNALISMO-EXTERNALISMO

CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA

The debate between internalism and externalism dominates the current angloamerican epistemology. Some authors consider Aquinas' epistemology as a kind of internalist foundationalism; by contrast, others frame his theory of knowledge inside the externalism as a theistic reliabilism. This paper offers a critical analysis about some of these kind of views on Aquinas thought.

*Keywords:* Aquinas, epistemology, internalism, externalism.

Los términos “externalismo” e “internalismo” aparecen en disputas epistemológicas diversas, es decir no reductibles a un único nudo de cuestiones. Considero que hay dos grandes ramas de disputas: una centrada en filósofos que trabajan en el campo de la filosofía de la religión, comprometidos, por tanto, con la justificación de las creencias religiosas; otra que se restringe al campo de la semántica. Los términos internalismo y externalismo no son equívocos desde luego, pero presentan una cierta variedad de matices y significados. Me ocuparé, en las páginas siguientes de las cuestiones y posturas referentes al primer brazo de la discusión: ahí debe ser situada la llamada epistemología reformada (Plantinga), de cuyas ideas participan los autores que me han interesado *in recto*, por ser intérpretes de santo Tomás: S. MacDonald, E. Stump y N. Kretzmann. Las discusiones entre el internalismo y el externalismo en el ámbito de la semántica plantean cuestiones relativamente diversas. La cuestión central es determinar si el conocimiento es o

no un estado mental. Pregunta que está ligada (y aquí es donde aparece la confluencia con la primera línea de discusiones) a esta otra: ¿Son transparentes los estados mentales? Si la respuesta a la segunda pregunta es afirmativa de ahí resulta una divergencia en la respuesta a la primera cuestión. El internalismo defiende que el conocimiento no es un estado mental porque todos los estados puramente mentales son transparentes para el sujeto, lo que plantea problemas en los casos en que lo que el sujeto sabe (*know that*) es una proposición que incluye propiedades que son “*broad*” (o “*wide*”), es decir propiedades que lógicamente o conceptualmente implican la existencia de objetos exteriores al agente epistémico. El externalismo es la negación del internalismo antes descrito. Algunos autores hablan de *semantic externalism* y *metaphysical internalism* para referirse a la primera posición (internalismo), mientras que califican el externalismo como *metaphysical externalism*<sup>1</sup>.

Los textos de santo Tomás sobre el conocimiento así como su teoría de la ciencia han sido interpretados en los últimos años desde las cuestiones que suscita la definición del conocimiento como creencia verdadera justificada (*justified true belief*: JTB). Este modelo epistemológico, en crisis desde hace treinta años, ha sido revisado y reeditado dando lugar a diversas posiciones epistemológicas que, aunque se encuadran en el ámbito de la filosofía analítica angloamericana, atañen al pensamiento de santo Tomás. En efecto, las posiciones y problemas que suscitan estos modelos epistemológicos son proyectados hacia atrás, de manera que los autores más significativos de la historia de la filosofía reciben un etiquetado. Curiosamente santo Tomás se presenta para unos como modelo de internalismo fundacionalista mientras que para otros su teoría del conocimiento es claramente externalista y fiabilista.

El objetivo de estas páginas es doble; en primer lugar, trazar un panorama esquemático de las posiciones que configuran la epistemología angloamericana que sirva como ‘mapa de ruta’; en segun-

---

1. Cfr. T. WILLIAMSON, *Knowledge and its limits*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 21-64 y M. MCKINSEY, *The semantic basis of externalism*, en J. K. CAMPBELL-M. O’ROURKE-D. SHIER (eds.), *Meaning and truth*, Seven Bridges Press, New York, 2002, pp. 34-52.

do lugar, analizar críticamente algunas interpretaciones de la teoría del conocimiento de santo Tomás hechas desde estos presupuestos.

### 1. EL CONOCIMIENTO COMO CREENCIA VERDADERA JUSTIFICADA

La concepción del conocimiento como una creencia verdadera justificada (JTB) queda caracterizada por tres nociones: justificación, internalismo y deontología. La noción central es la de justificación, entendida como lo que se *añade* a la verdad para dar lugar al conocimiento; ahora bien, la noción de justificación conlleva la idea de “deberes epistémicos”: un sujeto estaría *justificado* en sus creencias si ha obrado de modo responsable en su formación; lo cual conduce, a su vez, a la idea de internalismo: lo que justifica una creencia son determinados estados internos del sujeto que conoce; es decir, ciertos estados accesibles al conocimiento del sujeto mediante algún tipo de consciencia o reflexividad<sup>2</sup>.

La principal preocupación es acertar a describir cuáles son las características necesarias y suficientes para que la enunciación de una proposición *p*, por parte de un sujeto *S*, se pueda considerar conocimiento. Tales características, según el modelo que define el conocimiento como JTB, pueden reducirse a tres:

- (1) que *p* sea verdadera,
- (2) que *S* crea que *p* y
- (3) que *S* tenga buenos motivos para creer que *p*; es decir que su enunciado este justificado.

El paso siguiente, obligado por otra parte, es definir con claridad cuándo un sujeto está justificado para enunciar una proposición.

Las divergencias aparecen precisamente a la hora de definir las condiciones que permiten considerar que una aserción está justifi-

---

2. Cfr. A. PLANTINGA, *Warrant: The current debate*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 5.

cada y es, por tanto, conocimiento. La primera y gran diferencia queda establecida entre lo que ha venido a llamarse internalismo y externalismo. Mientras que los internalistas exigen que las razones que hacen que la aserción esté bien fundada (justificada) deben ser accesibles al conocimiento del sujeto, los externalistas consideran que no es necesario que el sujeto sea consciente de todas ellas. En el primer caso la justificación está ligada a la introspección y a la reflexión, en el segundo no. La denominación de internalismo y externalismo responde a esta diferencia<sup>3</sup>.

También es frecuente encontrar una clasificación de las posiciones atendiendo a una comparación con las corrientes éticas: el internalismo estaría ligado al *cumplimiento de los deberes epistémicos* mientras que el externalismo se interesaría por el conocimiento como *resultado* de las capacidades cognoscitivas. Por este motivo, en algunas ocasiones se habla de deontologismo epistémico para referirse al internalismo y de consecuencialismo epistémico para referirse al externalismo<sup>4</sup>.

Por otra parte, un brevísimo artículo escrito por Gettier en 1963<sup>5</sup> pone en crisis el modelo de conocimiento como creencia verdadera justificada. Lo hace mostrando una serie de contraejemplos donde acaecía que un sujeto tenía una creencia verdadera y justificada si bien no había relación entre la verdad y la justificación de la creencia en cuestión. De manera que el debate, en el campo de la epistemología de ámbito angloamericano, se centra en los últimos años en precisar la noción de justificación a fin de superar las objeciones de Gettier. Tales objeciones han movido a algunos autores a desechar la expresión *justified true belief* como definición de conocimiento; otros han proseguido en una línea similar pero afirmando que la aserción de un enunciado exige un

3. Cfr. E. MOROS-R. UMBERS, “¿Qué es el conocimiento? La epistemología en los EE. UU. hoy”, *Anuario Filosófico*, 36 (2003), pp. 633-671.

4. Cfr. L. ZAGZEBSKI, *Virtues of the mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 7-8.

5. E. GETTIER, “Is justified true belief Knowledge?”, *Analysis*, 23 (1963), pp. 121-123.

conjunto de condiciones más amplio que la mera existencia de una buena razón para sostenerlo; a ello responde la aparición del término *warrant*, defendido por A. Plantinga<sup>6</sup>. Un tercer grupo ha buscado una vía media mostrando que la justificación es un concepto derivado no primario y que por tanto no es adecuado para definir el conocimiento, aquí se enmarca la propuesta de L. Zagzebski que defiende la virtud epistemológica como elemento central.

#### a) *Internalismo*

Las posturas internalistas consideran que la justificación de lo que se enuncia está en relación con el seguimiento de unas reglas que aseguran su correcta formación<sup>7</sup>. Cabe distinguir varias formas de internalismo. La forma más conocida de internalismo, aunque no la única, es el *fundacionalismo* que defiende que la justificación de una proposición cualquiera remite en último término a proposiciones básicas siendo posible establecer esa relación en términos de inferencia. Otra forma descrita de internalismo es el *coherentismo*. Esta forma de internalismo rechaza la existencia de unas proposiciones básicas o fundantes; lo que justifica un enunciado es su coherencia con el resto de los enunciados mantenidos por ese mismo sujeto. Los enunciados se sostienen unos a otros de un modo holístico<sup>8</sup>.

Cada autor pone el acento en una cuestión u otra y así aparecen diversas posiciones dentro del internalismo: posiciones que no son excluyentes sino complementarias. Algunos autores consideran que hay justificación cuando la creencia de que se trata ha sido formada

6. Cfr. A. PLANTINGA, *Warrant. The current debate; Warrant and proper function*, Oxford University Press, New York, 1993; "Warrant and accidentally true belief", *Analysis*, 57 (1997), pp. 140-145.

7. Cfr. T. HIBBS, "Aquinas, virtue, and recent epistemology", *The Review of Metaphysics*, 52 (1998/99), p. 573.

8. Cfr. E. MOROS-R. UMBERS, *op. cit.*, pp. 643-646 y 653-655.

por el sujeto de manera responsable, es decir sin que se le pueda considerar culpable de alguna negligencia epistémica (L. Bonjour, S. Cohen, W. Alston). Otros, en cambio, ponen como condición que el sujeto cognoscente tenga acceso cognoscitivo a los motivos por los que asiente a una creencia; es decir, requieren algún elemento internalista (W. Alston, E. Conee, S. Cohen, E. Sosa, L. Bonjour, R. Chisholm). Mientras que un tercer grupo piensa que el sujeto debe poseer algún tipo de evidencia acerca de la creencia que asume (W. Alston, E. Conee, R. Chisholm).

En todos los casos la noción de justificación hace referencia al modo en que el sujeto obra al asentir a la creencia, obviando el problema de la conexión entre la experiencia de tal sujeto y el mundo. Para estos autores, aun en la hipótesis de que no se diera tal conexión (hipótesis del genio maligno de Descartes, o las hipótesis derivadas de los llamados *thought experiments* tales como *brain in a vat* que tienen un significado cognoscitivo equiparable<sup>9</sup>) el sujeto podría estar justificado en sus creencias<sup>10</sup>.

Otro gran problema al que se enfrenta el internalismo (especialmente en su forma de *fundacionalismo*), es la justificación de las proposiciones básicas. El problema estriba en describir en términos suficientemente abarcales y suficientemente específicos aquella característica que permite identificar una creencia como básica y, por tanto, autofundada. Los distintos intentos de dar esta propiedad (por ejemplo, son básicas las proposiciones verificables de modo empírico o científico, o son básicas las proposiciones basadas en una evidencia sensorial) han abierto otros tantos flancos para la crítica por parte de los detractores de esta postura (antifundacionistas). En la medida en que la gnoseología de santo Tomás queda caracterizada como una forma de fundacionalismo tales críticas pretenden abarcar también su pensamiento.

---

9. Cfr. H. PUTNAM, *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 5-8.

10. Cfr. A. PLANTINGA, *Warrant. The current debate*, pp. 6-11.

b) *Externalismo*

La insuficiencia del internalismo para dar cuenta del conocimiento como JTB ha hecho entrar en la palestra de la epistemología al externalismo, principalmente en la forma de fiabilismo (*reliabilism*). Lo que caracteriza al externalismo es negar que la consciencia por parte del sujeto sea un elemento necesario de las características que justifican la aserción. Los externalistas ponen el peso de la justificación en el proceso que explica cómo adquirimos conocimiento de lo que nos circunda, proceso que debe estar dirigido de un modo fiable (*reliable*) a la producción de la verdad: ciertas características aseguran la recogida y el procesamiento de los datos de modo que su resultado sea acorde a lo real. La justificación de una creencia depende de la perfección técnica del proceso mediante el que se ha formado.

Para quienes defienden el externalismo, la noción de justificación debe incluir un elemento que asegure la conexión entre la experiencia y el mundo; es decir, requiere la fiabilidad (*reliability*) del conocimiento. Plantinga considera que el externalismo y el fiabilismo contemporáneos tienen su origen en Ramsey, quien propone en *Truth and Probability*<sup>11</sup> que el carácter *razonable* de una creencia es directamente proporcional al número de creencias verdaderas que produce el hábito que la ha formado.

También en el caso del externalismo hay diferencias de acento entre unos y otros autores. Alston tiene un planteamiento de transición entre el internalismo y el externalismo: para que haya justificación es preciso que el sujeto forme la creencia de acuerdo con un indicador fiable y que pueda acceder cognoscitivamente a él. Goldman pone el acento en la génesis de la creencia; es decir, en la existencia de un mecanismo fiable que produzca la creencia. Dretske, por su parte describe su externalismo en términos de probabilidad; en cierto sentido este autor explica de qué modo puede

---

11. Publicado por primera vez en R. B. BRAITHWAITE (ed.), *The foundations of mathematics and other logical essays*, K. Paul, Trench & Trubner, London, 1931.

*medirse* la fiabilidad del mecanismo que produce la creencia, y su modo de entender la justificación de una creencia es correlativo al sistema consecuencialista en ética<sup>12</sup>.

La forma más conocida de externalismo es el *fiabilismo* (*reliabilism*) que pone el acento en el resultado del proceso cognoscitivo. Sin embargo, no se puede hacer una identificación completa entre externalismo y fiabilismo, aunque sólo sea porque hay autores que se adscriben al externalismo exigiendo como condición para la justificación de un enunciado algo más que la fiabilidad de los procesos cognoscitivos, tal es el caso de A. Plantinga<sup>13</sup>.

Plantinga introduce dos nociones que él considera claves para dar cuenta de esa característica epistemológica (*warrant*) de la creencia que, junto con la verdad, la hace ser conocimiento: ausencia de disfunción o función adecuada (*proper function*) en las facultades cognoscitivas como fruto de un diseño o plan determinado (*design plan*) que preside su modo de funcionar. En definitiva, una creencia queda garantizada (*warranted*) cuando cumple varias condiciones:

- (1) responde a un funcionamiento adecuado de las facultades (según su diseño);
- (2) responde a una facultad que tiene como objetivo (cuyo diseño incluye o se dirige a) la producción de creencias verdaderas (hay facultades que no incluyen la verdad entre los objetivos para los que están diseñadas);
- (3) el sujeto que la produce se encuentra en el ambiente para el que sus facultades son aptas (como fruto de la evolución o por acción de Dios o por ambas cosas) y, por último,
- (4) responde a facultades que están *bien* diseñadas, es decir, hay una alta probabilidad objetiva de que la creencia formada (cumpliendo las restantes condiciones) sea verdadera; o sea, que responda a la realidad.

---

12. Cfr. A. PLANTINGA, *Warrant: The current debate*, pp. 192-193.

13. Cfr. T. HIBBS, *op. cit.*, pp. 578-579.

Esto último es lo que él llama presuposición de fiabilidad: frente a la hipótesis del genio maligno, propone incluir la fiabilidad como una condición para hablar de funcionamiento adecuado del equipo cognoscitivo<sup>14</sup>. Esta presuposición es, a mi modo de ver, el punto más débil del fiabilismo y, en general de todas las posturas externalistas.

El problema de fondo ha sido visto con mucho acierto por A. MacIntyre<sup>15</sup>, y consiste en definir la verdad como justificación racional, es decir, en explicarla en términos de asertibilidad o garantía (*warrant*). MacIntyre se muestra, en su argumentación, deudor de P. Geach<sup>16</sup>.

\* \* \*

Los autores mencionados más arriba no son investigadores que se dediquen al pensamiento de santo Tomás y, sin embargo, con frecuencia consideran que la teoría del conocimiento de santo Tomás se inscribe más en su propio modelo epistemológico que en otros. Para A. Plantinga, por ejemplo, la noción de *proper function*, central en su epistemología se encuentra en Tomás de Aquino (como también en Aristóteles y Thomas Reid) mientras que para Zagzebski la postura del Aquinate se acercaría más al modelo de virtudes epistemológicas<sup>17</sup>. Plantinga considera que el externalismo retoma una posición más antigua en la filosofía que la del internalismo. Mientras que el internalismo se remonta a Descartes el externalismo podría remontarse, en su opinión, a Tomás de Aquino e incluso a Aristóteles.

14. Cfr. A. PLANTINGA, *Warrant and proper function*, pp. 4-20.

15. Cfr. A. MACINTYRE, *Moral relativism, truth and justification*, en L. GORMALLY, *Moral truth and moral tradition. Essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Four Cours Press, Dublin, 1994, pp. 14-20.

16. Cfr. P. GEACH, "Assertion", *Philosophical Review*, 74 (1965), pp. 449-465 (recogido también en *Logic Matters*, Basil Blackwell, Oxford, 1981) y "Verdad o aserción justificada", *Anuario Filosófico*, 15 (1982), pp. 75-87.

17. Cfr. T. HIBBS, *op. cit.*, pp. 578-592.

Por otra parte, en estudios directamente comprometidos con la epistemología del Aquinate también se le encuadra en alguna de estas posiciones. Entre quienes defienden que la epistemología del Aquinate es una forma de internalismo está S. MacDonald<sup>18</sup> que la considera una de las formas del fundacionalismo clásico. E. Stump y N. Kretzmann, por su parte, califican su pensamiento de externalista: un fiabilismo teológico (*theistic reliabilism*).

## 2. EL INTERNALISMO FUNDACIONALISTA DE SANTO TOMÁS

La exposición de MacDonald sobre la teoría del conocimiento de santo Tomás pivota sobre tres puntos: mostrar que en la gnoseología del Aquinate la ciencia es el tipo ideal de conocimiento (aunque no el único), desarrollar los argumentos antiescéticos implícitamente contenidos en la doctrina del Tomás de Aquino y demostrar que la accesibilidad por parte del sujeto a los criterios que justifican las aserciones es un tema central de las propuestas de santo Tomás. Estos tres puntos se hacen presentes en la explicación que da este autor de lo que podríamos llamar el caballo de batalla del fundacionalismo: explicar de qué modo se justifican las proposiciones que no son demostrables.

MacDonald toma como punto de partida el carácter paradigmático de la ciencia, dado que es un conocimiento cierto con una impecable justificación que garantiza la verdad de la proposición<sup>19</sup>. En efecto, no presenta grandes dificultades explicar como la ciencia (*scientia*) de las conclusiones se justifica en la medida en que

- (1) el sujeto está justificado para sostener sus premisas y
- (2) hay una inferencia que une necesariamente las premisas con la conclusión.

---

18. S. MACDONALD, *Theory of knowledge*, en N. KRETZMANN-E. STUMP (eds.), *The Cambridge companion to Aquinas*, Cambridge University Press, New York, 1993, pp. 160-195.

19. Cfr. S. MACDONALD, *op. cit.*, p. 163.

Pero esto supone que el estatuto epistemológico de los conocimientos así alcanzados es derivado y presupone el estatuto epistemológico de los principios de la demostración; esto es lo que se entiende por fundacionalismo. La dificultad se presenta, por tanto, al explicar de qué modo se da la justificación de los principios indemostrables de las ciencias (*non inferential justification*) y tal explicación es una tarea ineludible dado que sin ella todo el conocimiento quedaría abierto al escepticismo.

MacDonald se detiene en la afirmación de santo Tomás (*In Posteriorum Analyticorum* I, 6) según la cual se debe tener ciencia de los principios más todavía que de las conclusiones e interpreta que el término ciencia significa en este contexto “estar justificado para un asentimiento”<sup>20</sup>. A continuación explica lo que significa la expresión *per se nota*: que los principios que fundan todo otro conocimiento son proposiciones inmediatas lo que conlleva una experiencia directa de su relación (la de la proposición) con los hechos (el estado de cosas en la realidad) y la imposibilidad de fallar en relación con su verdad<sup>21</sup>. Una proposición se justifica inmediatamente cuando no requiere del término medio del silogismo (que relaciona premisa y conclusión) y esto es posible, según la interpretación que MacDonald hace de santo Tomás, porque hay un isomorfismo entre las proposiciones y la realidad; “la estructura de la demostración, entonces, es isomórfica con la estructura metafísica de la realidad: las proposiciones inmediatas e indemostrables expresan hechos metafísicamente inmediatos, mientras que las proposiciones mediatas y demostrables expresan hechos metafísicamente mediatos”<sup>22</sup>. MacDonald considera que en la base de la doctrina de la justificación de las proposiciones inmediatas está el realismo de santo Tomás<sup>23</sup>, que él interpreta en términos un tanto positivistas: hay naturalezas reales en las sustancias existentes y tales naturalezas proporcionan el contenido de las proposiciones

---

20. *Ibidem*, pp. 164-165.

21- Cfr. *Ibidem*, p. 172.

22. *Ibidem*, p. 170.

23. Cfr. *Ibidem*, p. 169.

categorías (simples) y universales. El predicado de tales proposiciones expresa una propiedad que pertenece a la naturaleza del sujeto, si bien en el lugar de las naturalezas (reales, metafísicas) están las definiciones (género y especie) de manera que quien ha concebido la naturaleza de algo (y eso se concibe cuando se comprende lo que significan los términos de la proposición) expresándola en su definición no puede fallar un enunciado cuyo predicado sea un elemento intrínseco de esa naturaleza: quien concibe que el hombre es un animal racional no puede no reconocer que al hombre le conviene el predicado racional. Todo lo cual implica que “concebir el sujeto y el predicado de una proposición inmediata conlleva captar la necesaria verdad de esa proposición”<sup>24</sup>.

De esta manera queda explicada la justificación de las proposiciones inmediatas así como su alto grado de certeza. Y además queda explicada de tal modo que el hecho de que un cognoscente en particular no capte la verdad de una proposición inmediata no es en sí mismo un argumento contra la evidencia de tal proposición. Dice MacDonald que en la doctrina del Aquinate una proposición inmediata e indemostrable no es simplemente una proposición epistemológicamente básica ya que su carácter inmediato se funda de modo metafísico y no en la psicología o estructura de creencias de un determinado sujeto<sup>25</sup>.

Ahora bien, en la base de la justificación no inferencial está el conocimiento por parte del sujeto de la necesidad de los hechos que se enuncian en tales proposiciones simples, y ese conocimiento deriva a su vez del conocimiento de los términos que forman parte de esas proposiciones. MacDonald habla de una *implicit phenomenological appeal*<sup>26</sup>: el sujeto tiene experiencia de su directo conocimiento de los hechos necesarios y metafísicamente inmediatos que las proposiciones expresan de manera que no pueden estas ser falsas en ningún caso. Lo que sostiene la justificación no inferencial es este conocimiento consciente. MacDonald señala que hay una

---

24. *Ibidem*, p. 171.

25. Cfr. *Ibidem*, p. 170.

26. *Ibidem*, p. 172.

fuerte insistencia de santo Tomás en que es una condición de la justificación de un conocimiento el “que la persona *posea* o tenga acceso a los fundamentos constitutivos de su justificación”<sup>27</sup>. De aquí deduce que tal planteamiento es una versión fuerte del internalismo.

MacDonald encuentra apoyo para esta última afirmación en el hecho de que el Aquinate diga que en el juicio se conoce no sólo lo que el juicio enuncia sino la verdad de aquello. Él asume sin discusión que la reflexión que se da en el juicio es una reflexión directa, *in actu signato* en terminología escolástica, que permite conocer la verdad de los conocimientos; señala que esa capacidad reflexiva es exclusiva de las potencias cognoscitivas del ser humano y concluye que “es absolutamente central en la epistemología del Aquinate que los seres humanos tengan acceso cognoscitivo a sus propios actos de conocimiento y a lo que funda que juzguen que algunos de ellos [de los conocimientos] se corresponden con la realidad”<sup>28</sup>.

Esta exposición de la epistemología de santo Tomás merece algunas observaciones críticas. Hay una continua proyección de parámetros ajenos al pensamiento de santo Tomás que comprometen la interpretación que se hace de los conceptos y de los textos. Me referiré brevemente a los tres que considero centrales: la interpretación del conocimiento desde el ideal moderno de la certeza, la explicación del realismo metafísico en términos de isomorfismo y la concepción psicologista de las operaciones cognoscitivas.

No está nada claro que para santo Tomás la ciencia se presente como el ideal cognoscitivo; quizá podría discutirse si la concibe como el conocimiento modélico para una inteligencia que procede racionalmente y ni siquiera eso es evidente. La multiplicidad de operaciones y el discurso presupuestos en la ciencia, más bien son caracterizadas por santo Tomás como imperfección. No es el momento de discutir en detalle este punto del que ya me he ocupado

---

27. *Ibidem*, p. 186.

28. *Ibidem*, p. 186.

en otro lugar<sup>29</sup>. En cambio, está claro que santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, caracteriza la ciencia como un conocimiento cierto al ser un conocimiento por causas. Quizá MacDonald sostiene su tesis desde un argumento implícito del tipo: un conocimiento paradigmático es un conocimiento cierto (un conocimiento que puede sostenerse frente a los embates del escepticismo), entre los tipos de conocimiento de los que habla santo Tomás la ciencia es caracterizada por su certeza racional, luego la ciencia es el paradigma de conocimiento. El problema de este silogismo es que su primera premisa no es de santo Tomás, sino típicamente moderna. Esto no plantea especiales problemas a MacDonald pues asume el paralelismo de planteamientos entre santo Tomás y Descartes<sup>30</sup>.

En esta misma línea opera el establecimiento por parte de MacDonald de dos momentos cognoscitivos: captar la realidad y captar que lo conocido es la realidad (como se vió, así interpreta lo que es conocer la verdad de los conocimientos). De nuevo encontramos como un implícito la preocupación antiescéptica; pero la problematicidad del acceso cognoscitivo a la realidad es también un planteamiento moderno que deriva de la neta separación entre conciencia y mundo como substancias que parten la realidad en dos esferas cuya conexión exige tender un puente entre ambas, tarea que se asigna a la filosofía del conocimiento o crítica. En los pensadores premodernos y en santo Tomás en particular, el hombre, y por tanto sus facultades cognoscitivas, son parte del mundo. El ser (objeto de la metafísica) y el conocer no se contraponen; *sensu stricto* no hay en santo Tomás una epistemología, teoría del conocimiento *a se*. El conocimiento es un tipo peculiar de obrar y como tal es caracterizado, de un modo general, desde la explicación de facultades, actos y objetos y, de un modo específico, con la explicación de la intencionalidad.

---

29. Cfr. C. GONZÁLEZ-AYESTA, *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D. De Veritate*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 139-144.

30. Cfr. S. MACDONALD, *op. cit.*, p. 187.

A tenor de los presupuestos dualistas, MacDonald explica el realismo de santo Tomás como isomorfismo entre la estructura del mundo y la estructura del lenguaje (él dice de las proposiciones). En efecto, plantea el realismo en términos de correspondencia entre las proposiciones y los hechos, de manera que la estructura de las proposiciones responde a la estructura del mundo, y dice que la estructura de la demostración es isomórfica con la estructura del mundo. Tal paralelismo fue formulado por Wittgenstein en el *Tractatus*, al señalar que la proposición es una figura de la realidad: las proposiciones con sentido (verdaderas o falsas) representan los hechos en el espacio lógico. Pero para ello es preciso que se dé un isomorfismo entre el mundo (los hechos) y el lenguaje (la proposición) o sea que haya entre ambos una estructura lógica común que Wittgenstein explica con la conocida comparación entre el disco gramofónico, el pensamiento musical y las ondas sonoras<sup>31</sup>. MacDonald, al asumir que el realismo consiste en el perfecto paralelismo entre la estructura de las proposiciones y la estructura del mundo, está dando por supuesto un isomorfismo entre ambos. En este caso la deuda con la tradición analítica es evidente y el mismo desarrollo de estos planteamientos por parte de los analíticos ha mostrado suficientemente que están llenos de aporías.

El intento del primer Wittgenstein de recurrir a la forma lógica de la figuración como elemento común a la figura (proposición) y a lo figurado (hechos) aboca a un proceso al infinito: la forma lógica no puede ser a su vez representada por una figura, es decir, no puede decirse en una proposición con sentido, no cabe reflexividad alguna y, por tanto, no es posible investigar sobre las condiciones de posibilidad del hablar con sentido. El *Tractatus* de alguna manera hace imposible el intento que él mismo es: “Lo paradójico del *Tractatus* estriba precisamente en que se pretende hacer filosofía trascendental a través de un elemento —el lenguaje— del que se renuncia a destacar su autónoma dimensión transmundana

---

31. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 34-50.

(el pensamiento), y que, por lo tanto, no puede cumplir la función de mediación imprescindible para la reflexión trascendental”<sup>32</sup>.

Por último, el recurso al naturalismo, en la forma de un psicologismo *ingenuo*<sup>33</sup>, y a ciertos elementos fiabilistas (el diseño divino de las facultades humanas asegura su correcto funcionamiento en el ambiente apropiado) resultan indispensables para salvar la grieta entre mente-cerebro y conciencia-mundo respectivamente. MacDonald, por su psicologismo, se hace acreedor de las mismas críticas que Frege y Husserl hicieron a sus contemporáneos.

### 3. LA NATURALEZA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

El paradigma cognoscitivo propuesto por el fundacionalismo, a saber, una justificación inmediata de proposiciones básicas y una justificación inferencial de las restantes proposiciones, trae consigo un interrogante: ¿cómo han de entenderse los primeros principios? Esta pregunta pone sobre el tapete el *scyla-caribdis* en que se halla la discusión sobre ellos. Ha sido mérito de A. MacIntyre mostrar que el modo de entender los primeros principios del fundacionalismo difiere notablemente del modo premoderno (él se refiere a Aristóteles y a santo Tomás) de concebirlos, lo cual implica que las críticas antifundacionalistas, vengan de la corriente analítica o del deconstruccionismo, no afectan a los primeros principios tal como los entiende santo Tomás.

Efectivamente, el gran problema del fundacionalismo es explicar de qué modo un principio puede ser base de toda la certeza racional, es decir base del conocimiento, y al mismo tiempo tener un contenido sustantivo: “El tipo de contenido sustantivo exigido para afirmaciones que podrían funcionar como premisas iniciales

---

32. *Ibidem*, p. 48.

33. “The details of his account of the nature and functioning of these cognitive powers go beyond epistemology into psychology and even physiology, and so cannot be spelled out here” (S. MACDONALD, *op. cit.*, p. 181).

en una justificación deductiva de las ciencias, teóricas o prácticas, excluye el tipo de certeza inmediata justificada requerida para este tipo de punto de partida epistemológico, y viceversa. Los primeros principios epistemológicos así concebidos son bestias mitológicas”<sup>34</sup>. La última expresión es muy gráfica: entre la certeza INMEDIATA y el contenido sustantivo de los términos hay una repugnancia similar a la existente entre las notas de racional e irracional que deberían atribuirse a criaturas mitológicas como los centauros. Las críticas al fundacionalismo por parte de los analíticos se centran en este aspecto.

El fundacionalismo, sin embargo, no puede renunciar a esa concepción en la medida en que entiende que el conocimiento exige, por parte del sujeto cognoscente, certeza y tal certeza la proporciona saber exactamente cómo se ha llegado a poseer uno u otro conocimiento. El cognoscente debe ser capaz de retrotraer sus conocimientos a su origen y, por tanto el conocimiento se justifica hacia atrás; ahora bien, el primer principio no puede justificarse así —su certeza es inmediata— ni puede incluir lo que de él se deduce so pena de caer en círculo vicioso: el *desideratum* de un origen enteramente inocente de la cadena de conocimientos a la que da lugar, es el deseo de “un origen que no es origen” y ofrece así un flanco de críticas que han desarrollado los deconstruccionistas<sup>35</sup>.

MacIntyre plantea que los primeros principios tal como los entiende santo Tomás no son principios epistemológicos (no tienen la misión de fundamentar la certeza de todo otro conocimiento que se pueda llamar tal) y plantean una circularidad que no es viciosa (una circularidad similar a la de la potencia que incluye de alguna manera lo que puede actualizarse desde ella). Santo Tomás distingue principios cuya verdad se capta con sólo captar el significado de sus términos y principios que siendo evidentes en sí mismos no lo son para todos —como los anteriores— pues sólo cuando se les sitúa en un determinado marco conceptual se capta su evidencia.

34. A. MACINTYRE, *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*, Eiuusa, Madrid, 2003, p. 18.

35. Cfr. *Ibidem*, p. 23.

Son estos segundos los que sirven como premisas para el desarrollo de los conocimientos científicos y los que tienen un contenido sustantivo pero no son inmediatamente aprehendidos por el sujeto. Esta distinción hace a los primeros principios tal como los entiende santo Tomás inmunes a las críticas del antifundacionalismo de corte analítico<sup>36</sup>.

¿Cómo pueden llamarse principios y decirse evidentes conocimientos que no son aprehendidos inmediatamente? Una explicación detenida exigiría desarrollar cómo es la teoría de la ciencia de santo Tomás, lo cual excede los intereses de este artículo. Las observaciones de MacIntyre a este respecto, muy pertinentes a mi modo de ver, señalan que santo Tomás ofrece una justificación de los principios de la ciencia “hacia adelante”, es decir por referencia al fin: “Para el cartesiano es siempre una referencia hacia atrás, hacia el punto inicial, lo que garantiza nuestro conocimiento y, por eso, sólo conocemos mediante el conocimiento de que conocemos. En contraste, para el tomista nuestro conocimiento presente implaca referente hacia delante, hacia aquel conocimiento del *archê/principium* que nos dará, si lo logramos, ulterior conocimiento respecto al conocimiento que tenemos ahora”<sup>37</sup>. Los primeros principios en la visión de santo Tomás significan tanto las proposiciones que funcionan como premisas de la demostración como las realidades que constituyen los “principios” de la realidad; los primeros principios de una ciencia formulan necesidades *de re*, es decir que si algo tiene determinada naturaleza le convienen determinadas propiedades. Es la necesidad *de re* la que funda la necesidad de las premisas, que pueden considerarse analíticas (el predicado está incluido en el sujeto) pero desde luego no *a priori*. En efecto sólo quien está ya familiarizado con los conocimientos de una determinada ciencia y ha adquirido los pertinentes hábitos y destrezas intelectuales es capaz de captar la evidencia de la premisa<sup>38</sup>. Ahora bien para llegar a esa situación uno ha debido aceptar

---

36. Cfr. *Ibidem*, p. 27.

37. *Ibidem*, p. 21.

38. Cfr. *Ibidem*, p. 44-45.

los principios primero y sólo después se hace capaz de captar su estructura analítica: la ciencia no es un proceso autónomo ni de primera persona sino que exige transmisión y aprendizaje en el seno de una determinada tradición; es un proyecto de tercera persona, como dice MacIntyre.

Aunque hay verdades evidentes por sí mismas (*per se nota*), el cognoscente debe recorrer un camino a fin de que lo que es de suyo más inteligible se haga también lo más inteligible para él. Ese camino supone someterse a un proceso de entrenamiento durante el cual, guiado por aquellos que están más familiarizados con un campo del saber, uno adquiere los hábitos y destrezas intelectuales que desarrollan la potencialidad cognoscitiva; sólo así se adquiere la ciencia. La idea de un conocer que requiere perfeccionamiento y hábitos para llegar a cumplir su orientación hacia la verdad es de sumo interés.

#### 4. EL EXTERNALISMO FIABILISTA DE SANTO TOMÁS

Stump y Kretzmann defienden que santo Tomás pone como fundamento de la garantía del conocimiento la naturaleza de nuestras facultades cognoscitivas que son fiables en la adquisición y proceso de los datos, y que su teoría del conocimiento trata de explicar cómo ocurre esto y cómo deben ser nuestras facultades cognoscitivas y sus objetos dado que el conocimiento es fiable (*reliable*). Mantienen, por tanto, una postura externalista, más concretamente, fiabilista<sup>39</sup>. Estos dos autores caracterizan el pensamiento epistemológico del Aquinate como un externalismo de fundamento teológico: fiabilismo teísta (*theistic reliabilism*).

---

39. Cfr. N. KRETZMANN, *Infallibility, error and ignorance*, en R. BOSLEY-M. TWEEDALE, *Aristotle and his mediaeval interpreters*, Canadian Journal of Philosophy. Supplementary volume 17 (1991), The University of Calgary Press, Calgary, 1992, p. 160.

A su modo de ver, santo Tomás provee una justificación externalista del conocimiento, es decir, explica por qué la estructura del mundo y la del conocimiento coinciden desde un factor externo a ambos. En efecto, según estos autores, la visión que santo Tomás tiene del mundo, del hombre y de Dios proporciona la justificación de que las facultades humanas puestas en las condiciones adecuadas funcionen correctamente: “Cuando una persona humana usa los sentidos y la inteligencia como Dios ha previsto que se usen en el ambiente apropiado a ellos, esto es, en el mundo al que Dios ha destinado a los seres humanos, entonces esas facultades son absolutamente fiables”<sup>40</sup>.

Kretzmann considera que hay dos posibilidades para explicar por qué las facultades humanas son fiables: “Natural y sobrenatural. Por ejemplo, nuestras facultades han alcanzado su fiabilidad mediante la selección natural o bien un creador ha hecho nuestras facultades fiables”<sup>41</sup>. El Aquinate se contará en el segundo grupo, de manera que su fiabilismo (*reliabilism*) se apoya sobre un conjunto de doctrinas teológicas, de ahí que sea denominado *theistic reliabilism*: “Entre los fundamentos de su teoría del conocimiento humano están unas pocas doctrinas teológicas: Dios, el creador es omnisciente, omnipotente y perfectamente bueno; y una de las finalidades de la creación es la manifestación de Dios a las criaturas racionales”<sup>42</sup>.

Para facilitar el análisis de esta interpretación resumiré los fundamentos teológicos del planteamiento del Aquinate en cuatro tesis:

- (1) el hombre y, por tanto, sus facultades, también las intelectuales, ha sido creado por Dios;
- (2) Dios es providente y omnisciente de manera que ha diseñado las facultades cognitivas del hombre con una finalidad;

---

40. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London-New York, 2003, p. 233.

41. N. KRETZMANN, *Infallibility*, pp. 159-160.

42. N. KRETZMANN-E. STUMP, *The Cambridge companion to Aquinas*, Cambridge University Press, New York, 1993, pp. 136-137.

- (3) Dios es perfecto, luego lo que él ha creado no falla en su finalidad, y es bueno, de manera que no pone en la naturaleza deseos que no puedan ser cumplidos; y, por último,
- (4) Dios quiere revelarse al hombre, para ello lo crea semejante a sí, es decir, capaz de conocer y de conocer con verdad.

Indudablemente cada una de estas afirmaciones podría ser suscrita por santo Tomás, lo que es más discutible es que se entrelacen como estos autores describen y que sean consideradas por el Aquinate fundamentos de su epistemología.

Según esta interpretación, el que las facultades cognoscitivas del hombre tengan una finalidad resulta de su ser creado y que esa finalidad sea el conocimiento de la verdad resulta del hecho de que Dios tiene como finalidad de los seres humanos hacerlos semejantes a él —cognoscentes— y revelarse: “En la visión del Aquinate nuestras capacidades cognoscitivas han sido diseñadas con el propósito explícito de capacitarnos como conocedores de la verdad, así como Dios también lo es”<sup>43</sup>. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, dice que el conocimiento es un deseo natural del hombre, de manera que el objeto del conocimiento será también su bien natural: la verdad es, por tanto, el bien al que el entendimiento tiende naturalmente. Dado que un deseo natural se cumple indefectiblemente, el hombre tiene asegurado alcanzar la verdad con su conocimiento: “Un deseo natural no puede ocurrir en vano. Por consiguiente, podemos concluir felizmente que la naturaleza, incluyendo las facultades cognoscitivas humanas, debe estar organizada de tal manera que permita a los seres humanos satisfacer su deseo natural de conocer. Y como el objeto del deseo natural de una cosa es el bien natural de esa cosa, no es sorprendente encontrar que el Aquinate mencione a menudo la observación aristotélica de que la verdad es el bien natural de la inteligencia; el acceso a [ese bien] debe quedar garantizado al entendimiento por parte de un Dios perfectamente bueno”<sup>44</sup>. La última parte del texto citado resulta clave, pues explica por qué un deseo natural no puede ocurrir en

---

43. E. STUMP, *Aquinas*, p. 233.

44. N. KRETZMANN, *Infallibility*, p. 169.

vano: ello iría contra la perfecta bondad divina. Si fallara la conexión entre el mundo y el conocimiento humano sólo cabrían dos posibilidades: o Dios no es omnipotente y ha hecho *sin querer* una obra defectuosa (que no sirve para la función que se le ha asignado), o bien Dios no es bueno pues hace desear al hombre algo y no le da los medios para conseguirlo.

Este recurso a la bondad de Dios como supuesto necesario para asegurar la fiabilidad del conocimiento hace resonar el eco de la famosa hipótesis cartesiana del genio maligno así como su solución recurriendo a la veracidad de Dios. Por ello no es casual que el punto más espinoso al que se enfrenten estos autores sea la explicación del error. Ven, con acierto, que en un sistema así (su interpretación externalista de santo Tomás) no hay lugar para la falsedad y el error y sin embargo ambos son hechos de experiencia: fallamos al conocer. Según Kretzmann “No hay argumento alguno para mostrar que el equipo de conocimiento (*cognitive equipment*) venga con limitaciones impuestas por el mismo Dios: la ignorancia no estaba predeterminada. Incluso más claramente, tampoco el error”<sup>45</sup>. Y Stump repite la misma idea añadiendo algo sobre su origen: “Para el Aquinate, dado que Dios ha diseñado nuestras facultades cognoscitivas para hacernos conocedores de la verdad, solamente en la situación [del hombre] posterior a la caída llegan a ser una posibilidad el error, el engaño, la equivocación e incluso la falsa opinión. Como señala Tomás de Aquino, el error, el engaño y la falsa opinión tienen que ser explicados como culpa o castigo”<sup>46</sup>. La explicación del error se traslada, por tanto, a la voluntad; lo cual es también muy cartesiano como toda la interpretación de Dios garante del conocimiento.

La inclinación de las facultades cognoscitivas a la verdad como fruto de la creación no es muy distinta, según la exponen estos autores, de la inclinación que se experimenta hacia determinados bienes sensibles (el instinto); ambas son presentadas como marcadas por la necesidad. Al describir la teoría del conocimiento de

45. *Ibidem*, p. 192.

46. E. STUMP, *Aquinas*, p. 234.

santo Tomás como un mecanismo con distintos procesos (sentidos externos, sentidos internos, intelecto agente e intelecto paciente) a los que corresponden diversos objetos (especie sensible, fantasma, especie inteligible y concepto), la garantía del conocimiento, es decir, su fiabilidad, descansa sobre la imposibilidad de fallo en la captación y procesamiento de los datos<sup>47</sup>, al menos hasta llegar a la primera operación. Tanto Kretzmann como Stump defienden la diferencia entre los estadios iniciales de conocimiento (pre-teorético) y los estadios avanzados en el conocimiento de las cosas a través de la ciencia. Aunque en ambos casos se hable de captar la quiddidad o esencia de las cosas. Kretzmann los denomina conocimiento alfa y omega respectivamente<sup>48</sup>. El conocimiento se produce, dado su objeto, con la misma necesidad con que se desencadena la agresividad a la vista del peligro y, lo que es más importante, en ello estriba su certeza.

Siendo cierto que Santo Tomás califica el deseo de conocer como un deseo natural, y que entiende que la verdad es el bien natural del entendimiento, afirma, sin embargo, una diferencia importante entre el ámbito racional y el sensible. En el ámbito racional hay apertura a los opuestos mientras que en el ámbito de la naturaleza no racional las inclinaciones son unidireccionales: *natura ad unum ratio ad opposita*, reza el adagio. Se juega aquí con dos acepciones de naturaleza, lo que puede dar lugar a confusiones; de un lado, naturaleza significa la esencia de algo en orden a su actuación y en ese sentido voluntad e inteligencia tienen una naturaleza determinada, de otro el término se emplea a veces, por reducción, para referirse al modo de obrar que se da sin conocimiento racional. Según la segunda acepción, natural y racional se contraponen, según la primera acepción no; hasta el punto de que el Aquinate hablara de una *ratio ut natura* (contrapuesta a la *ratio ut ratio*). La apertura a los opuestos de la razón permite hablar de un *uso* de la razón sin necesidad de implicar a la voluntad en todo acto judicativo, como hace Kretzmann: “Cada acto de componer o

---

47. Cfr. N. KRETZMANN, *Infallibility*, p. 183.

48. Cfr. *Ibidem*, pp. 188-189.

dividir conceptos —incluso esos que son lógicamente incompatibles o inseparables— y cada acto de inferir una proposición envuelve esencialmente una decisión humana. Y nuestras decisiones son elecciones libres de la voluntad, por muy bien fundadas en la evidencia que puedan estar”<sup>49</sup>. Que el error deba considerarse, en el pensamiento del Aquinate, pena del pecado es, cuanto menos, *quaestio disputata*<sup>50</sup>. La discusión pormenorizada de este punto excede el propósito de estas páginas. De ello me he ocupado con más amplitud en otro lugar<sup>51</sup>.

Esta concepción del conocimiento adolece de varias deficiencias que resumiré brevemente a modo de conclusión. De un lado, el modo “cosista” de interpretar la asimilación cognoscitiva, a saber como recogida y “proceso” de datos, la explicación de la intencionalidad como “codificación” de información así como el olvido de la operación cognoscitiva abocan en un naturalismo. Dilucidar el estatuto de lo cognoscitivo (como diferente del ser natural) se torna entonces una empresa imposible. Así lo reconoce E. Stump: “Todavía podemos preguntarnos por qué la recepción por parte del entendimiento de las formas de las cosas exteriores a la mente debería producir el conocimiento de tales cosas. Esta es una cuestión que puede abordarse de dos modos. Al hacer esta pregunta podemos querer una explicación de por qué este proceso produce conocimiento en vez de producir simplemente efectos no cognoscitivos en nuestro aparato cognoscitivo. (...) No creo que en la doctrina de santo Tomás se encuentre ninguna buena respuesta (...). El análogo secular a esta pregunta es la gran cuestión de la neurobiología contemporánea: ¿cuál es el mecanismo que permite a los seres humanos ser conscientes del mundo que les rodea? Por el momento no estamos de acuerdo ni siquiera en cuáles serían los métodos

---

49. *Ibidem*, pp. 192-193.

50. Santo Tomás relaciona la falsedad y el error con la imperfección inherente a un modo de conocer que procede de modo discursivo; con cierta frecuencia emplea la expresión “razón oscurecida” para referirse a esto. Cfr. por ejemplo *De Veritate*, q. 8, a. 3, ad 3; q. 24, a. 3, c. y q. 26, a. 9, ad 3 in contrarium.

51. Cfr. C. GONZÁLEZ-AYESTA, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 262-293.

correctos para perseguir los datos que deberían contar como una evidencia pertinente para contestar esta cuestión”<sup>52</sup>.

Una interpretación naturalista de las nociones epistemológicas formuladas por santo Tomás lejos de aclarar su pensamiento, y en general el problema del conocimiento, hace surgir nuevas paradojas y callejones sin salida; en este caso la imposibilidad de explicar lo específico de una actividad como el conocimiento. En este sentido me parece muy acertado el juicio que emite A. Llano sobre la complejidad de la gnoseología tomista: “Una epistemología tan sólida no responde a un barroquismo nocional, sino que intenta exclusivamente dar cuenta de un rendimiento tan enigmático y sorprendente como es el conocimiento. Conocimiento que no se puede explicar en modo alguno si nos mantenemos en el plano prefilosófico y trivial de la causalidad física y de las configuraciones materiales. A esto último es a lo que llamamos aquí naturalismo”<sup>53</sup>.

Así las cosas, la conexión entre lo conocido y el mundo se torna problemática y debe ser explicada a través del recurso a un Dios bueno que explica la proporción entre nuestras facultades cognitivas y el mundo, y garantiza la “eficacia” de nuestros deseos “naturales”, cual es el deseo de conocer: “El Aquinate piensa que nuestros procesos cognoscitivos son fiables porque son funciones de nuestras facultades cognitivas que fueron diseñadas por un Dios bueno”<sup>54</sup>. Por otra parte, con estas premisas el error sólo puede proceder de la voluntad, lo que obliga a considerar el acto judicativo como un acto donde interviene la voluntad, lo cual supone una visión excesivamente cartesiana del pensamiento del Aquinate.

Cruz González-Ayesta  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
cgayesta@unav.es

---

52. E. STUMP, *Aquinas*, pp. 275-276.

53. A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, p. 173.

54. E. STUMP, *Aquinas*, p. 275.