

cia conoce al alma y los actos intelectivos del alma (1). Luego, *formalmente* considerados, el objeto de la conciencia y el del entendimiento no son diversos: y es así que el fundamento de la distinción de potencias es la diversidad de sus objetos respectivos, considerados, no *material*, sino *formalmente*; luego, no siendo, como no son, *formalmente* distintos entre sí el objeto de la conciencia y el del entendimiento, es impropio toda distinción real entre una y otra de estas potencias. De no haber tenido esto presente, nació el error de Reid y de su escuela: creyeron que para tener por realmente distintas á dos facultades, bastaba que lo fueran de cualquier modo; y no lo son sino cuando son formalmente distintos sus respectivos objetos.

10. Otra cuestión mueven los filósofos acerca de la conciencia, y es sobre si el alma, siempre que entiende, es sabedora, ó de otro modo, si *tiene conciencia* de sus actos intelectivos. Acerca de esta cuestión, unos, como Leibnitz (2) y Rosmini (3), están por la negativa; otros, como Locke (4) y Galluppi (5), se deciden por la afirmativa. Para resolver el punto, hay que recordar otra vez la distinción entre conciencia habitual y conciencia actual, pues la primera va siempre junta con los actos intelectivos, pero no así la segunda. Efectivamente, para tener conciencia habitual de un acto intelectivo, no necesitamos más sino que este acto exista y se ponga en presencia del alma, que es principio de él; por consiguiente, para que esta especie de conciencia faltara, sería menester, ó que faltase en el alma ese acto, ó que no se le hiciera presente. La primera de estas hipótesis no es admisible, porque cuando hablamos de conciencia, claro está que suponemos existencia previa de actos intelectivos; quedanos, pues, la segunda hipótesis; es decir, que pueda el alma no tener conciencia de sus actos intelectivos porque no se le hagan presentes; pero es así que tampoco esto es admisible, pues que los actos intelectivos, como inherentes que son al alma, perfeccionándola, no pueden menos de estar presentes á ella, principio de los mismos; luego en el alma no puede faltar nunca la conciencia habitual de sus actos intelectivos. Mas no así la conciencia actual, pues ésta, por el mero hecho de suponer reflexión del espíritu sobre sí propio, es movida siempre por la

(1) Sobre esto debe leerse á ALBERTO MAGNO, *De Homine*, tract. 1, q. lvi, a. 1, ad quæst. 1; y SANTO TOMÁS, *Qq. Disp. De Verit.*, q. xv, a. 2 ad 7.

(2) *N. E.*, lib. II, c. 1, p. 223-224, ed. cit.

(3) *N. S.*, sec. IV, c. II, art. 6, t. I, p. 240.

(4) *Essais* etc., lib. II, c. 1, § 2, ed. cit.

(5) *Lezz.*, lezz. LXXXVI, t. II, p. 224.

voluntad, potencia que, como más adelante veremos, tiene virtud para excitar el ejercicio activo de las demás potencias del alma: y es así que la voluntad, como potencia libre que es, puede excitar ó no, según quiera, este ejercicio activo de las demás potencias, y por consiguiente, de la conciencia actual también; luego la conciencia actual no interviene, ni es necesario que intervenga en todos los actos intelectivos (1). Por esto aquella sentencia de Leibnitz:—«Se dan *percepciones* sin *apercepciones*»—(es decir, actos intelectivos sin conciencia de ellos), es verdadera si esto se entiende de la *apercepción* ó conciencia actual, y falsa si se trata de la *apercepción* ó conciencia habitual.

II. Con la conciencia tienen íntimo enlace la *atención* y la *reflexión*. Según Wolff, la *atención* es aquel acto con que el alma, entre varios objetos componentes de una percepción total, ó entre varias cualidades componentes de la percepción total de un solo objeto, fija su virtud cognoscitiva, ora en uno de aquellos objetos, ora en una de estas cualidades (2). El mismo Wolff entiende por *reflexión* el acto con que el alma, aplicando *sucesivamente* su virtud cognoscitiva, ora á los mismos dichos objetos múltiples, ora á las mismas dichas cualidades ó partes de un solo objeto, adquiere noción distinta de la multiplicidad de los primeros, ó de la totalidad constituida por las segundas (3). Como se ve, Wolff no hace otra distinción radical entre la atención y la reflexión, sino que la primera reconcentra su virtud cognoscitiva en uno solo de los objetos percibidos, ó en una sola de las cualidades percibidas en un mismo objeto, mientras que la segunda pasa *sucesivamente* de uno á otro objeto, ó de una á otra cualidad. Esta doctrina ha sido admitida por los filósofos modernos, sin sospechar siquiera que no sirve para distinguir la atención de la reflexión. Prueba. A ningún acto cognoscitivo puede servir como razón especial para distinguirlo de otros, nada que sea condición general de todos; pues en cualquier orden de cosas, su respectiva condición ha de nacer de lo que sea privativo de cada cual, no de lo que sea común á todas. Pues bien, el no poderse conocer sino *sucesivamente*, ora varios objetos, ora las varias cualidades de un objeto solo, es condición común á todo acto cognoscitivo, como quiera que ninguna facultad cognoscitiva puede hacer su oficio sino informada de la especie inteligible por cuyo medio emplea su actividad en el objeto por

(1) CONS. SANTO TOMÁS, *Qq. Disp. De Verit.*, q. VIII, a. 14 ad 6.

(2) *Psychol. empir.*, part. I, sect. 3, c. 1, § 237 y 234-236.

(3) *Op. cit.*, *ibid.*, § 257.—CONS. § 258-262.

esa especie semejado. Para que una facultad cognoscitiva pudiese conocer simultáneamente, ora varios objetos distintos, ora distintas cualidades de un mismo objeto, sería menester que abrazase con su actividad y en un solo y mismo tiempo indivisible todos esos objetos ó cualidades, y por consiguiente, que un solo y mismo acto cognoscitivo tendiese á distintos términos: es así que sin absurdo no puede concebirse un agente natural único que simultánea é indivisiblemente tienda á términos distintos (1); luego condicion genérica de todo acto, como de toda facultad de conocer, es que no pueda percibir indivisa y simultáneamente varios objetos ni varias cualidades de un objeto solo (2); luego la atencion y reflexion, facultades cognoscitivas, no pueden ser distintas por una condicion que á toda facultad cognoscitiva es comun.

12. ¿En qué se distinguen, pues, la atencion y reflexion? Para responder con acierto á esta pregunta, débese partir del principio de que todo acto del entendimiento es siempre cognoscitivo, pues toda facultad cognoscitiva, como lo es el entendimiento, no tiene otro oficio sino el de conocer; y si á los actos del entendimiento se les dá diversos nombres, esta diversidad nace únicamente de la que hay en los varios modos con que el acto cognoscitivo se refiere al acto del conocimiento. Esto asentado, decimos que el acto cognoscitivo del entendimiento se llama *atencion* en cuanto el entendimiento se fija en solo uno de varios objetos, y *reflexion* en cuanto se fija en sí mismo considerando sus propios actos. La atencion, por tanto, puede definirse: *convergencia del entendimiento á un objeto solo*; y la reflexion: *convergencia del entendimiento á sí mismo y á sus actos* (3).

(1) «Impossibile est simul multa primo et per se intelligere; una enim operatio non potest simul multis terminis terminari».—SANTO TOMÁS, *Contr. Gent.*, lib. I, c. XLVIII.

(2) «Diversæ partes alicujus totius, si singulis propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur».—SANTO TOMÁS, I, q. XII, a. 10 c.

(3) Dícelo así la palabra misma *reflexion*, expresada por los Neoplatónicos con una voz griega que, traducida, significa *conversion* ó *retorno*.—Véase á PLOTINO, *Enn.* I, lib. X, § 4, y lib. X, c. I, §. 1, c. IV, ed. Bouillet, París, 1859, y PROCLUS, *Elementa Theol.*, prop. XLIV, ed. Hubner, Parisiis, 1856.

CAPITULO TERCERO.

DE LAS PRINCIPALES FUNCIONES DEL ENTENDIMIENTO.

ARTÍCULO PRIMERO.

De la naturaleza del juicio.

1. La potencia intelectual, que tiene por oficio aprender la verdad, no puede menos de ser una; pues una debe ser toda potencia cuyo respectivo objeto formal sea tambien uno. Y uno es efectivamente el objeto formal del entendimiento, á saber, lo inteligible; porque si bien lo inteligible, tal como es física y realmente, no existe sino concretado en sugetos diversos, el entendimiento le percibe siempre bajo la forma única de la inmaterialidad. Considerado, sin embargo, el modo de esta percepcion, puede el entendimiento aprender lo inteligible, ora sin afirmar ni negar de él cosa alguna, ora afirmando ó negando inmediatamente, ora mediatamente: en el primer caso, la facultad intelectual llámase simplemente entendimiento; en el segundo, llámase facultad de juzgar (1); en el tercero, razon. Habiendo, pues, examinado ya el modo con que el entendimiento se ejerce en el primero de esos actos, y analizada la conciencia, que es el instrumento general con que el mismo entendimiento advierte sus propias operaciones, debemos ahora estudiar su modo de actuarse en el juicio y en el raciocinio.

2. El juicio, como ya sabemos, es *aquel acto con que la mente percibe la conveniencia ó disconveniencia entre el predicado y el sugeto*. ¿Cómo se realiza este acto? Tal es la primera cuestion que se ofrece al investigar la índole del acto judicativo.

Todos los filósofos convienen en que, por medio del juicio, segun sea afirmativo ó negativo, así se atribuye ó se niega una cualidad al sugeto; pero no están acordes en el modo con que se realiza respectivamente esta afirmacion ó negacion. El problema puede plantearse así: ¿Hay algunos juicios que nuestro entendimiento realice ins-

(1) Ó meramente *juicio*, tomando la facultad por el acto mismo á que se aplica, como cuando decimos: Juan ó Pedro es hombre de *juicio* sano. (*Nota del traductor.*)

instintivamente, es decir, sin previa comparacion alguna; ó todo juicio es comparativo? Digo *algunos juicios*, porque aun los mismos filósofos que atribuyen al entendimiento juicios instintivos, no le niegan la virtud de formar otros comparativos, y á los primeros llaman *primitivos*, y á los segundos los llaman *deducidos*.

Llámase *instintivo* el juicio cuando se supone que el entendimiento, para afirmar ó negar de un sugeto alguna cualidad, no ha necesitado comparar mentalmente la cualidad y el sugeto, sino que espontáneamente, por un movimiento instintivo, por impulso, digámoslo así, tan pronto como ve un sugeto, afirma ó niega de él alguna cualidad. Llámase *comparativo* el juicio cuando se supone que á la percepcion de la conveniencia ó disconveniencia entre un sugeto y una cualidad, ha precedido la comparacion entre el uno y la otra. Reid (1) y su escuela, deseando oponer un dique al idealismo y al excepticismo engendrados de la doctrina de Locke, pensaron como único medio admitir, contra este filósofo, la existencia de juicios instintivos; pero impugnó fuertemente esta doctrina el italiano Galluppi (2), quien restaurando la teoría de Locke (3), probó que no hay tales juicios instintivos, sino que todo juicio es por naturaleza comparativo. Queriendo Rosmini mediar entre estas dos opuestas doctrinas de Reid y de Galluppi, disintió del primero con negar que hubiese juicio alguno exclusivamente instintivo, y tampoco asintió á la opinion del segundo con decir que puede muy bien un juicio ser comparativo é instintivo á un mismo tiempo: —por ejemplo, dice: el juicio siguiente: *esto que yo siento, existe*, es un juicio instintivo, como quiera que en él mi razon afirma instintiva y espontáneamente su existencia con motivo de la sensacion; pero es también comparativo, en cuanto que se forma aplicando la idea del sér al hecho de la sensacion, por más que no se haya comparado el un término con el otro (4).

Así planteado el problema, dos cosas hay que investigar para resolverlo plenamente, á saber: 1.^a ¿Hay, en efecto, juicios instintivos? 2.^a ¿Puede darse juicio que sea instintivo y comparativo á un mismo tiempo?

(1) *Recherches*, etc., c. II, sect. 5, *Cew.*, t. II, p. 52, y sect. 6, p. 64; *Essais sur les facultés intell.*, Ess. II, c. XX, t. IV, p. 16-17; Ess. V, c. I, t. V, p. 7-10.

(2) *Saggio filos.*, etc., lib. I, c. I, t. I, p. 23.

(3) *Essais*, etc.; lib. IV, c. I, t. III, p. 353-357, y c. II, p. 371-376, ed. cit.

(4) *N. S.*, sez. II, c. *unic.*, t. I, p. 10-12; sez. III, c. III, art. 8, not. (1), t. I, p. 69-70-71, y art. 9 y 10, p. 72-80, ed. cit.

3. ¿Hay, en efecto, juicios instintivos? No. Esta negativa se demuestra, ora considerando la naturaleza misma del entendimiento, ora la del instinto que á esta facultad corresponde. Prueba: El modo con que el entendimiento realice el acto de juzgar, tiene siempre que ser conforme á la naturaleza del entendimiento mismo, en virtud de aquella ley universal de que todo acto debe realizarse en conformidad á la naturaleza del agente: es así que por su naturaleza misma el entendimiento no puede realizar el acto judicial sino comparando los términos correspondientes; luego todo juicio es comparativo. El juicio es, ciertamente, conocimiento perfecto, pues que por medio de él se conoce, no solo la esencia, para conocer la cual basta la simple aprehension, sino también lo que á la esencia conviene ó no conviene: por consiguiente, el juicio se ha de realizar segun y como de suyo lo pide la perfeccion del conocimiento intelectual: es así que la perfeccion del conocimiento intelectual en el juicio pide de suyo, no solo que se afirme ó niegue de un sugeto un atributo, sino que además se conozca el por qué de esta afirmacion ó negacion; luego cuando el entendimiento profiere un juicio, ha de conocer el por qué afirma ó niega de tal sugeto tal predicado: y es así que esto no puede hacerlo más que viendo previamente si el tal predicado conviene ó no al tal sugeto, y que esto exige indispensablemente una previa comparacion entre ambos; luego todo juicio es necesariamente comparativo (1).

Si despues de la naturaleza del entendimiento humano, consideramos ahora el modo con que el instinto se le puede atribuir, hallaremos una nueva confirmacion de nuestro aserto. Efectivamente, el instinto, aplicado al entendimiento humano, no es otra cosa sino aquella propension, inflexion ó séase conato, inherente á esta facultad, que le tiene con el fin de perfeccionarse ejecutando aquellos actos propios de su naturaleza. Pues bien, decimos que este instinto, compañero del entendimiento, no basta para justificar la existencia de juicios instintivos; no basta: 1.^o porque la propension natural de cualquier facultad á cumplir su oficio propio no produce actos completos y perfectos, sino mera tendencia á ejecutarlos; y todo juicio es siempre acto completo y perfecto; 2.^o porque, aun dado que aquella propension natural fuese un acto completo y perfecto, no por medio de ella juzgaría el entendimiento de tal ó cual objeto determi-

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXXV, a. 4, ad. 4, y 2 q. *Dispp.*, De Verit., q. I, a. 3 c.

nado, sino solo del ser en general, que es el objeto adecuado del entendimiento. Y la razón de esto es, que la tendencia general de una potencia cualquiera no la determina á conocer individual y singularmente tal ó cual objeto; porque si así fuese, ninguna potencia podría conocer sino meros individuos, nunca especies de objetos. Y así es que los juicios primitivos instintivos de Reid (como son el de la existencia propia, el de la de los cuerpos, y el de la veracidad de la memoria), lo propio que el citado juicio de Rosmini (*esto que yo siento existe*), no versan acerca de las condiciones generales del ser, sino acerca de seres especiales; luego, ni aun habida consideración al instinto que puede atribuirse al entendimiento, se justifica la existencia de juicios instintivos.

4. ¿Puede darse juicio que sea instintivo y comparativo á un mismo tiempo? Rosmini dice que sí; pero esta su doctrina me parece uno de aquellos absurdos inventos que tan á menudo suelen ocurrirle por la manía de innovarlo todo. La manera de realizarse el juicio instintivo es opuesta y contraria á la del juicio comparativo, pues el primero supone que se ha afirmado ó negado del sugeto el predicado sin compararlos entre sí, mientras el segundo supone esta comparación previa; es decir, que el juicio instintivo excluye precisamente lo que el comparativo incluye. Como tipo de juicio instintivo y comparativo á un mismo tiempo, nos da Rosmini el ya citado: *esto que yo siento existe*. ¿Pero cómo se forma este juicio? pues se forma aplicando la idea del ser al hecho de la sensación: y para hacer esta aplicación ¿no se necesita conocer ántes los dos términos del juicio formado en virtud de ella? claro es que sí; pues no cabe aplicación alguna sin conocer previamente qué es lo que se aplica, y á qué se le aplica. Y ni aun esto basta; porque es menester, además, que el entendimiento refiera la sensación al ser, para ver al ser contenido en la sensación, y afirmar de resultas que aquél conviene á ésta; pues no cabe referir lo singular á lo universal si no se vé ántes al primero contenido en el segundo. Y si forzosamente el citado juicio de Rosmini tiene que seguir estos trámites, dicho se está que es comparativo, y no instintivo. Aquí lo que pasa es que, forzado Rosmini por los principios de su sistema filosófico á profesar que la sensación no puede ser conocida sino bajo la forma del ser, no ha podido constituir ese su juicio por medio de la referencia y reducción de la sensación al ser, y por consiguiente, ha tenido que pensar que la razón aplica ciegamente la forma del ser á la sensación; de aquí su juicio: *esto que yo siento existe*. De todo lo cual resulta, que lejos de conciliar

Rosmini, como se lo proponía, la doctrina de Reid y la de Galluppi acerca de esta materia, no ha hecho otra cosa sino resolver la cuestión del propio modo que el filósofo escocés.

5. Asentado, pues, que todo juicio del entendimiento es comparativo, examinemos ahora el modo con que el entendimiento realiza esta comparación, y veamos cuál es la materia inmediata de la misma.

Profesa Locke que la mente humana no conoce las cosas como son en sí mismas, sino como aparecen en sus imágenes; de modo que, según esta teoría, las imágenes puramente y no las cosas mismas, constituyen el término inmediato del pensamiento. Siendo así la doctrina del filósofo inglés, tuvo que pensar que la comparación necesaria para todo juicio se verificaba con ver la mútua relación entre las nociones del predicado y del sugeto (1). Queriendo Reid, como ya lo hemos dicho, combatir el idealismo de Berkeley y el escepticismo de Hume, engendrados de la teoría de Locke sobre las imágenes-ideas, impugnó también esta otra del mismo autor inglés acerca de la materia inmediata del juicio; y dijo que el juicio se forma comparando, no las nociones, sino los términos mismos del sugeto y del predicado (2). Pero nosotros tenemos por más racional la teoría de que el entendimiento forma sus juicios comparando, no los términos sugeto y predicado, sino sus nociones. Prueba. Siendo todo juicio por naturaleza comparativo, y exigiéndose en él por consecuencia, que se afirme ó niegue de un sugeto un predicado, claro está que la mente no puede juzgar mientras no conozca al uno y al otro (3): pero es así que decir que la mente juzga comparando el sugeto y el predicado en cuanto á entrambos los conoce, equivale á decir que la mente juzga en cuanto compara las nociones de entrambos, dado que, según el mismo Reid, llámase *idea* ó *noción* el acto cognoscitivo por cuanto idealmente abraza el objeto; luego lo que en el juicio se compara, es las nociones respectivas del predicado y del sugeto. Por otra parte, el juicio, como operación intelectual que es, constituye un acto *inmanente*, que perfecciona al sugeto mismo que juzga, y que se ter-

(1) En los lugares antes citados.

(2) *Recherches*, etc., c. II, sect. 6, *Euv.*, t. II, p. 54-56; *Essais sur les facultés intell.*, Ess. VI, c. III, t. V, p. 63, ed. cit.

(3) Sobre esto dice SANTO TOMÁS:—«*Opportet quod illud de quo aliquid enunciat, sit apprehensum*».—*In lib. I Sent.*, dist. XIX, q. V, a 1 ad 5; y en otra parte dice:—«*Enunciatio sequitur apprehensionem*».—*Ibid.*, dist. IV, q. II, a. 1 c.

mina en él; de donde se sigue que no saliendo el alma fuera de sí cuando juzga, no puede juzgar de las cosas exteriores á ella sino en cuanto éstas se le hacen presentes (1): es así que las cosas no se hacen presentes al alma sino por el hecho de conocerlas (2), y que este conocimiento cabalmente, en cuanto abraza en sí el objeto conocido, se denomina, segun el mismo Reid, *idea ó nocion*; luego el juicio no puede entenderse que se realiza de otro modo sino comparando las nociones del predicado y del sugeto.

Y no se tema que esta doctrina destituya de todo valor objetivo al juicio; pues la objetividad de un acto cognoscitivo nace de la objetividad y la realidad del término á que el mismo acto se refiere; y es así que objetivas son las nociones del predicado y del sugeto cuyo mútuo cotejo constituye el juicio, pues que esas nociones tienen, segun nosotros, por término inmediato el sér del sugeto y del predicado, tal como es en sí mismo; luego nuestra doctrina acerca del modo con que el juicio se forma, no le destituye de valor objetivo. Razon tuvo sin duda Reid en decir que el juicio comparativo de Locke es meramente subjetivo; pero este vicio de la doctrina del filósofo inglés no procedía de haber admitido que el juicio se realiza refiriendo una á otra las nociones del sugeto y del predicado, sino de haber negado todo valor objetivo á esas nociones. Sabido es, en efecto, que segun Locke, la mente no conoce las cosas en sí mismas, sino sus imágenes, de donde resulta que para el filósofo inglés, solamente las imágenes de las cosas, y no las cosas mismas, son objeto del pensamiento. Sabido es, tambien, que de esta doctrina salieron el idealismo de Berkeley y el excepticismo de Hume.

ARTÍCULO II.

Del entendimiento especulativo y práctico, y de la razon.

6. No solo puede el entendimiento humano conocer la verdad y fijarse en ella meramente para contemplarla, sino que puede tambien aplicar á determinados actos la verdad ya conocida, tomándola por norma directiva de ellos. Cuando el entendimiento se fija en aquella

(1) «Ea quæ intelliguntur, non quasi alibi posita intelliguntur, quam ipse qui intelligit, animus».—SAN AGUSTIN, *De immortalitate animæ*, c. VII, n. 10.

(2) «Actus intellectus est secundum quod res intellectæ sunt in intelligenti».—SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp. De Verit.*, q. II, a. 3 ad 11.

muda contemplacion de la verdad sin mirar á su lado práctico, la verdad conocida llámase *especulativa*, y *especulativos* se denominan tambien el conocimiento que de ella se tiene, y el entendimiento que le forma; pero cuando el entendimiento contempla la verdad como norma directiva del obrar, entonces la verdad, así contemplada, llámase *práctica*, y *prácticos* tambien se denominan el respectivo conocimiento, y el entendimiento que conoce (1). Por ejemplo, cuando el astrónomo contempla el curso de los astros para descubrir sus leyes, adquiere un conocimiento especulativo; pero cuando el arquitecto estudia la posicion de un sitio para edificar en él, tiene un conocimiento práctico. Mas no por esto se crea que el entendimiento especulativo y práctico sean potencias distintas, pues no son sino funciones diversas de la misma y única potencia especulativa que aprende la verdad. Para que sean distintas dos potencias, es menester que sean irreducibles sus objetos y sus actos: es así que el objeto y la accion cognoscitiva del entendimiento especulativo no son irreducibles al objeto y accion del entendimiento práctico; luego el entendimiento práctico y especulativo no son potencias entre sí realmente distintas, sino dos funciones distintas de una misma potencia. Pruebo que el objeto del entendimiento especulativo no es irreducible al del práctico, porque objeto del uno y del otro es la verdad, en cuanto que objeto propio de toda potencia intelectual es siempre la esencia, la cual llámase *verdadera* en cuanto se la conoce como es en sí. La única diferencia que hay entre el entendimiento especulativo y el práctico es, que el primero contempla la verdad en sí misma y absolutamente, mientras el segundo la mira como norma directiva del obrar. Pero la verdad práctica es la misma verdad especulativa, de donde resulta que la distincion entre ellas no procede de que la haya en la esencia misma de la verdad, sino de la que hay en el entendimiento, segun que se limita á la mera contemplacion de la verdad, ó se extiende á mirar el lado práctico que una verdad puede tener, para tomarla por norma directiva del obrar. Tampoco el conocimiento especulativo y el práctico son irreducibles entre sí, pues no hay entre ellos otra diferencia sino que el primero realiza en cuanto el entendimiento se limita á la mera especulacion del objeto, mientras el segundo se extiende además á mirar la verdad conocida como norma directiva de la accion; y es así que la contemplacion de la verdad como norma directiva de la accion, no solamente es reducible

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. LXXIX, a. 2, ad 2 m.