



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

El conocimiento racional

Ramon Vila

GENER 1978

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

El sustantivo latino "ratio" ha dado lugar dentro de la misma lengua latina a los dos adjetivos "rationale" y "rationabilis". Estos mismos vocablos se encuentran, como derivados, en lenguas románicas.

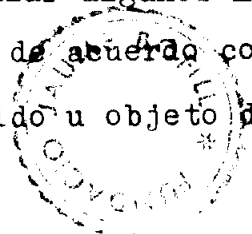
"Raison", "rationel", "raisonnable"; "razôn", "racional", "razonable"; "raggione", "razionale", "raggionevole"; "raô", "racional", "raonable". Nos proponemos intentar describir el significado y el contenido de los vocablos "racional" y "razonable" a fin de ver el campo conceptual-real que ellos cubren, y ordenar -si es posible- los diversos aspectos de su significación.

Una vez hecha esta descripción y ordenación, intentaremos examinar unos casos concretos para ver cual es la situación de ellos dentro del campo cubierto por lo racional-razonable (por ejemplo, la racionalidad o la razonabilidad de los preámbulos de la fe, o el valor científico del argumento de conveniencia en Sto. Tomás).

La primera y principal característica que se puede atribuir tanto al vocablo racional como al de razonable es una relación a la razón.

El primer sentido, común a los dos vocablos, es el que se refiere a un sujeto que posee la razón. Vale la pena notar que mientras en francés y en italiano es más común usar "raisonnable" y "raggionevole" para indicar el "animal rationale", en español y en catalán se usa más corrientemente la palabra "racional" común a las dos lenguas.

Enseguida encontramos otro sentido de estos dos vocablos, que si bien en parte es común a los dos, puede dar lugar ya, a formular algunos matices. Es el de algo que pertenece a la razón, que está de acuerdo con ella. Sea la operación de la misma razón, sea el contenido u objeto de



esta operación, sea un modo de actuar del hombre de acuerdo con la razón o con su contenido.

Así tenemos en A. LALANDE, Vocabulaire technique et critique de philosophie, Paris, Alacan, 1926: "Raisonnable: A. Qui possède la raison... (primer sentido de sujeto a quien pertenece la razón). B. Qui pense ou qui agit d'une manière qu'on ne peut pas blamer; qui fait preuve d'un jugement sain et normal... Le mot en ce sens implique surtout une conformité aux principes de sens commun..." (el subrayado es nuestro). "Rationel: A. Qui appartient à la raison, ou qui lui est conforme... B. en particulier, qui est logique et conforme à la bonne méthode"

P. FOULQUIE, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, P.U.F. 1962 "Raisonnable: Qui est doué de raison... (primer sentido). Qui se conforme ou qui est conforme à la raison: non pas à la raison raisonnante ou raison logique, mais à la raison pratique. au bon sens, à la sagesse..." "Rationel: qui sert à compter, doué de raison (primer sentido)... ...Qui appartient à la raison Connaissance rationnelle (opposé à connaissance sensible)... Conforme à la raison. Méthode, conclusions rationnelles. Synonyme de logique."

Por el momento nos basta haber hecho notar la diferencia de matiz que se puede encontrar entre racional y razonable. Ahora nos interesa el hecho que racional y razonable se dicen de aquello que es conforme a la razón, que se hace de acuerdo con ella; dejando para más adelante las diferencias que hay entre las dos palabras.

Para seguir precisando el sentido y determinar el campo que estos dos vocablos cubren, hay que analizar el sentido de la palabra "razón".

Vamos a ver pues si podemos determinar las características de esta palabra sea tomada sola, sea en conexión con sus dos derivados de "racional" y "razonable".

Sigamos viendo que nos dicen del significado de la palabra "razôn" los dos vocabularios filosóficos mencionados.

P.FOULQUIE? Dictionnaire... "Raison: A. Sentido absoluto, que generalmente se escribe con mayúscula "Raison", y que facilmente se puede identificar con la divinidad, o con el absoluto. B. Mode de penser propre à l'homme qui est défini un animal raisonnable.

Subjectivement ou comme faculté: faculté de raisonner, c'est à dire d'établir entre les faits ou notions des rapports nécessaires. Ou encore: faculté de percevoir les rapports. Ou faculté des principes, soit qu'elle consiste dans le pouvoir de les former, soit qu'elle ne soit autre chose qu'un système de principes. S'oppose aux sens, à l'instinct, au coeur, au sentiment.

Synonimes: intelligence, jugement, bon sens. Cependant l'intelligence, le jugement et le bon sens peuvent être intuitifs, la raison discursive. Objectivement: moyen ou principe d'explication, ce qui fait comprendre ou justifie.

Synonimes: pourquoi, cause, motif, fondement".

A LALANDE, Vocabulaire... "Raison: A. Faculté de raisonner discursivement, de combiner des concepts et des prepositions. La raison est presque universellement considérée, en ce sens, comme le propre de l'homme § $\omega\omega\omega$ λογικόν. B. Faculté de bien juger, c'est à dire de discerner le bien et le mal, le vrai et le faux, (ou même le beau et le laid) par sentiment intérieur, spontané, et immédiat... La raison en ce sens, s'oppose soit

à la folie, soit à la passion...

C. Connaissance naturelle en tant qu'elle s'oppose à la connaissance révélée ou objet de foi.

D. Système de principes "a priori", dont la vérité ne dépend pas de l'expérience...

E. ... faculté de connaître d'une vue directe le réel et l'absolu, par opposition à ce qui est apparent ou accidentel; et quelque fois... cet absolu lui-même.

F. Signification mathématique.

G. Principe d'explication, au sens théorique; raison d'être: ce qui rend compte d'un effet.

H. Au sens normatif, cause ou motif légitime, justification.

L'idée centrale de raison paraît demeurer celle d'un accord, d'une communauté idéale: entre les choses et l'esprit, d'une part, et de l'autre entre les divers esprits.

De todos estos sentidos aquí indicados retenemos como interesantes para nuestro trabajo los siguientes:

De Foulquié: B., pero con las siguientes observaciones. Lo más importante para lo que nos interesa en nuestro estudio es el aspecto relacional que este autor da a la razón. En cambio tenemos que prescindir de los aspectos limitativos de este autor. Nos fijamos en la importancia del aspecto discursivo de la razón, pero no queremos excluir explícitamente la posibilidad del aspecto intuitivo. De todo lo que Foulquié nos dice aquí retenemos que la razón es el modo de pensar propio del hombre, una facultad discursiva, sin oponerla explícitamente a intuitiva, cuyo sinónimo puede ser la inteligencia.

De Lalande: A., facultad propia del hombre, facultad discursiva y relacional. B., facultad de juzgar, de discernir, incluyendo el aspecto de espontaneidad, de inmediatez. C., en tanto que conocimiento autónomo, no dependiente de otra cosa exterior a ella. También nos interesa el sentido objetivo de G. y H., como igualmente la última frase de Lalande, la comunidad entre las cosas y el espíritu, y de los espíritus entre ellos.

Con esto podemos ya enumerar unas características interesantes de la razón que podrán también servirnos para describir lo racional y lo razonable, según la relación que estos tengan con estas características. Facultad propia del hombre; facultad relacional; discursiva sin excluir la posibilidad de un aspecto intuitivo; discernimiento o facultad de juzgar y valorar; autonomía; posibilidad de explicar y de justificar; relación con la realidad se conciba ésta del modo que sea; relación de los sujetos, que poseen la razón, entre sí, o intersubjetividad.

Vamos a examinar unos textos más largos del mismo A. Lalande, que puedan ayudarnos en esta búsqueda de características de nuestra razón. Los textos son A. LALANDE, "La raison et les normes". Paris, Hachette, 1948.

"Quand on parle de raison, on peut penser à des fonctions mentales très diverses. Disons tout de suite que ce dont il est question ici, ne n'est pas seulement la faculté de faire des raisonnements et des calculs. Cet usage du mot, dominant au moyen âge, est bien tombé en désuétude depuis le vers célèbre de Molière sur le raisonnement qui bannit la raison. Celle dont il s'agit est celle que Descartes assimile au bon sens, celle dont on parle quand on oppose raison au caprice, ou quand on avoue, avec regret, que la raison n'est pas ce qui règle l'amour.

Croire à la raison, en ce sens, c'est admettre dans tout homme normal une capacité foncière de reconnaître certaines propositions pour vraies ou pour fausses, d'apprécier les différences de probabilité, de distinguer un mieux et un pire dans l'ordre de l'action ou de la production; et cela non pas seulement d'une manière affective, par une sorte d'avertissement impressioniste, comme celui par lequel nous sentons notre corps disposé ou mal à l'aise, mais sous forme d'idées générales et d'assertions conscientes, énonçables, sans équivoques, qui s'imposent aux esprits dans leurs rapports intellectuels tant qu'ils restent de bonne foi, et qui sont mises par eux au-dessus de la discussion. Énoncés imparfaits, évidemment, comme toutes choses humaines, mais pourtant susceptibles du degré de précision qu'on demande à des bonnes formules juridiques, ou à des lois relatives à des phénomènes naturels. Agir raisonnablement, c'est n'avoir pas uniquement pour moteurs des impulsions ou des sentiments, mais être en état d'expliquer ses actions à ceux qui sont capables de comprendre, en faisant appel à des idées et des règles dont ils admettent aussi la validité". pp, 5-6.

De este texto pueden sacarse muchas características de nuestra razón y de los conceptos de razonable y racional. Hay que notar que estas características que encontramos en nuestro texto - y esto vale para dicho texto y para todos los demás que analicemos -, no son unos elementos analíticos de nuestra razón. Muchas de ellas no son más que explicaciones de otras, o las mismas con un matiz distinto. Como también hay que advertir que algunas veces nos encontraremos con características que se excluyen mutuamente, como por ejemplo discurso estrictamente lógico y discurso lógico pero no estrictamente. Y los dos pueden ser características de la razón, en el sentido de que si se da uno u otro de los dos, podemos decir que el discurso está hecho de acuerdo con la razón, y por lo tanto en

principio puede llamarse racional o razonable, aunque quizás sean precisamente estas características pertenecientes todas a la razón, pero que se excluyen en concreto, lo que nos sirva para determinar más explícitamente lo que podemos llamar racional y lo que podemos llamar razonable, cuando sea conveniente de dar a los dos vocablos un sentido bien preciso y distinto el uno del otro.

Empezamos por incluir entre las notas de la razón la de la facultad de hacer razonamientos y cálculos. Aunque en el texto analizado parezca que esta acepción de la palabra razón no interese y queda casi excluida, nosotros creemos que para dar una visión global de lo que es la razón no puede excluirse. Y además en el mismo libro hay textos en que este sentido es admitido.

Hay que notar además, que aquí Lalande se refiere a Descartes. Y para Descartes el sentido común, de "bon sens", no se refiere exclusivamente a la facultad de juzgar de cara a la vida y a la práctica, sino que incluye en él la facultad de hacer cálculos y razonamientos, ya que incluye en él todo lo que se refiere a la ciencia tal como Descartes la concibe.

"Le nombre entier et les normes qui régissent les opérations de calcul élémentaire sont aussi ce qui s'impose avec plus grande force obligatoire à notre conscience..." P. 48

"Enfin c'est dans le cours de la pensée que s'établit le lien de vérité à vérité, d'idée principe à idée conséquence. Nous expliquons un jugement en faisant voir qu'il est impliqué par un autre, et que nous avons conscience de cette implication." p. 82

"... certains cas particulièrement ostensifs, qui sont au jugement moral ce qu'est à l'intelligence la constatation d'une faute de raisonnement ou calcul, à la science le résultat incontesté d'une bonne expérience renversant une vieille erreur." P. 102

"Ceci posé, qu'exigeons-nous d'une démonstration mathématique, physique ou physiologique, pour la reconnaître comme vraie, applicable à la vie réelle, et rationnellement satisfaisante? C'est qu'~~était~~ donnée une proposition d'abord incertaine ou discutée, un demonstrandum, elle rattache cette proposition à des propositions premières accordées..., par le moyen d'un raisonnement logique, tel que tout esprit suffisamment intelligent perçoive le lien qui unit les points de départ acceptés à la conclusion démontrée. Quand cette démonstration est acquise..., nous disons dans ce cas que notre manière d'agir ou notre exigence est rationnelle, par opposition à la conduite ou à l'exigence qui résultent d'une ~~xxx~~ croyance personnelle, d'une habitude locale, d'un sentiment impossible de justifier objectivement." pp. 122-123

"La définition du raisonnement devient impossible si on ne..." p. 157
 "... si on veut comprendre la valeur et l'intérêt du syllogisme, sans cesse en action dans le raisonnement mathématique ou expérimental, dans le contentieux, dans la vie quotidienne..." pp. 157-158.
 (todos los subrayados son nuestros)

Todos estos textos nos pueban que nuestro autor considera también a la razón como facultad de hacer razonamientos y cálculos; y por lo tanto podemos considerar como características de lo razonable o de lo racional a los cálculos y razonamientos.

Y antes de volver a nuestro texto inicial, veamos que otras características de la razón podemos encontrar en esta serie de nuevos textos, que ~~h~~ hemos aducido en favor de los razonamientos y de los cálculos.

Tenemos en primer lugar como perteneciente a la razón tomada en sentido de contenido objetivo, el hecho de ser algo que se impone con fuerza mayor o menor a nuestra conciencia."...ce qui s'impose avec plus grande force obligatoire à notre conscience".

Al hablar de la razón hay que tener en cuenta de lo que se llama ciencia. "...la constatation d'une faute de raisonnement ou calcul, à la science le résultat incontesté d'une bonne expérience..." y todo el texto de las pp. 122-123

Ahora volvamos al primer texto de "la raison et les normes". En principio se nos dan unas características de la razón en cuanto ésta puede ser equiparada al "bon sens", sentido común. Aquí hacemos notar que esta equiparación, no excluye que también podamos hablar de razón al referirnos por ejemplo a la ciencia. Y además hay que advertir que muchas de las cualidades que aquí se atribuyen a la razón en cuanto equivale a sentido común, también pertenecen a la misma razón en cuanto ciencia. Todo dependerá del grado de rigor lógico con que se ejercita dicha facultad, o del grado de rigor que se encuentre en el fruto y contenido del ejercicio de la facultad.

Dichas cualidades son pues el discernimiento de lo verdadero y de lo falso, de lo bueno y de lo malo, que se hace por medio de ideas generales y de aserciones conscientes, a través de enunciados inequívocos, capaces de imponerse a los espíritus en su relación intersubjetiva. Se trata de cualidades que en su realización serán siempre imperfectas ya que se trata de cosas humanas. Sin embargo lo que se expresa podrá tener un grado de precisión tal, que permita que uno pueda explicar lo que piensa y los motivos de su modo de obrar de manera que sea comprendido por los demás. Hay que hacer notar también que lo que explica, lo que se razona es siempre una parte de lo que se expresa, ya que siempre se suponen unas nociones o unas realidades que se aceptan por todos sin necesidad de explicación. (ver todo el texto citado de las pp. 5-6 de "La raison...")

Veamos otro texto de Lalande. "Cette raison est communauté... Elle

s'explique par une législation spontanée, théorique et pratique, lien des hommes en tant que semblables... Elle est étroitement liée à l'existence et aux fonctions du langage, qu'elle tend à faire passer de l'unilatéral au réciproque... (les hommes s'accordent en tout cas à lui reconnaître ce caractère de similitude, qui va pour quelques-uns jusqu'à l'universalité... estime également que la raison est corrélative de la réalité, qu'elle contient des principes permettant de la comprendre, même s'il admet qu'elle n'épuise pas la nature et l'action des êtres réels. On peut et on doit s'en servir pour prévoir, ce qui est la condition de l'efficience... il y a parallélisme entre la façon dont chemine la pensée, et celle dont cheminent les choses: on peut leur donner rendez-vous et si l'on a correctement raisonné, elles s'y trouvent". pp. 9-10.

Y otro texto de sentido muy semejante; "Mais qu'est-ce que justifier un acte, une conduite? C'est montrer qu'ils sont légitimes, et par conséquent faire appel chez les autres, spectateurs juges, amis, à l'existence de principes qui soient les mêmes que les nôtres. Ici encore, c'est à l'identité qu'on se réfère pour prouver qu'on a raison." p. 86.

Notemos enseguida el hecho de la intersubjetividad de la razón.

Si podemos entendernos los unos con los otros; si podemos justificarnos es gracias a una comunidad existente entre los individuos humanos. Además la razón está vinculada íntimamente con el lenguaje, expresión de esta intersubjetividad. Intersubjetividad que para algunos es universalidad.

Igualmente hay que notar el paralelismo de la razón con la realidad, aunque haya que confesar que la realidad es más rica que lo que la razón percibe de ella. Y la garantía de este paralelismo, la tenemos en el hecho de que por la razón podemos prever los acontecimientos naturales, y que si razonamos bien, nos encontramos a la fin de nuestro razonamiento con una coincidencia con la realidad. Valor de la experiencia en el

ejercicio de nuestra razón.

"Contrainte de la raison sur d'autres raisons par la démonstration et la science..." p. 86. Aquí vemos como la obra de ciencia es también obra de razón, como lo habíamos visto relativamente al sentido común. Y de nuevo se nos habla del aspecto de "contrainte" de la razón, o mejor de su contenido objetivo. También se nos habla de la lógica como obra de razón, ";...entre les normes rationnelles de la logique..." P. 104. Y de nuevo de las ciencias y de su aspecto intersubjetivo, "... l'existence des sciences au sens où nous employons ce mot d'une manière courante, implique d'abord qu'il existe des esprits divers, qui communiquent entre eux, et qui, primitivement contraires par leurs opinions, peuvent arriver à se mettre d'accord sur un savoir." p. 122

Y para terminar los textos de libro de Lalande, citaremos otro en que se nos habla de la correspondencia entre razón y las cosas. "... des deux autres caractères sont nous connaissons la place profonde dans les racines du rationnel: assimilation des choses entre elles; assimilation des choses à l'esprit..." p. 115

Continuando nuestro trabajo vamos a examinar aún algunos textos de otros autores, que podrán servirnos para determinar alguna otra característica de nuestra razón, o quizás para explicar mejor alguna de las que hemos encontrado hasta aquí.

Empecemos por Julien FREUND, en su introducción al libro "Max Weber, Essais sur la Théorie de la Science", Paris, Plon, 1965.

"... weber ajoute une troisième qu'il appelle interprétation rationalée. Elle concerne la relation de moyen à fin... (dans ce cas) notre comprehension attient incotestablement un degré spécifiquement élevé d'éviden-

ce. Si nous en cherchons la raison nous constatons qu'elle consiste en la relation rationnelle de moyen à fin... Il n'y a pas d'action rationnelle sans une rationalisation causale de la position de la réalité considérée comme objet et comme moyen d'action, c'est à dire sans la possibilité d'intégrer cette portion dans un ~~simplex~~ complexe de règles d'expérience qui nous indiquent quel est le résultat que nous pouvons attendre d'un comportement déterminé". p. 69

En este texto se nos explica con gran claridad el hecho de que las relaciones, y en concreto la relación de medio a fin, son altamente racionales, propias de la razón., "relation rationnelle de moyen à fins". Además se nos dice que tanto la "ciencia" como la acción pertenecen a la razón. Es un caso típico de que dos cosas distintas entre si, la ciencia y la acción pueden ser características de la misma razón. Por lo que hace a la ciencia, o mero conocimiento riguroso tenemos, "... notre comprehension attient incontestablement un degré spécifiquement élevé d'évidence". Por lo que a la acción se refiere, "Il n'y a pas d'action rationnelle sans une rationalisation causale de la position de la réalité considérée comme objet et comme moyen d'action..." Y finalmente el texto "... sans la possibilité d'intégrer cette position dans un complexe de règles d'expérience qui nous indiquent quel est le résultat que nous pouvons attendre d'un comportement déterminé", el cual texto tanto puede tener un valor científico como práctico; ya que en los casos es muy importante el hecho de poder preveer el resultado final.

Veamos ahora un texto del mismo Max Weber, en que se nos dice lo mismo que ha dicho su prologuista y traductor J. Freund. Se nos habla de la racionalidad de la relación medio_fin, y de que esta racionalidad se encuentra tanto en el aspecto científico, como en el práctico. "C'est l'interpretation rationnelle par finalité qui possède le plus haut degré

d'évidence (aspecto relacional, y científico). Nous appelons comportement rationel par finalité celui qui s'oriente exclusivement d'après les moyens qu'on se représente comme appropriés à des fins saisies de manière univoque (aspecto relacional, y práctico) ... On pourrait tout aussi bien affirmer le contraire (respecto a la exclusividad de la interpretación racional) si l'on tient en compte soit de rôle que jouent dans l'activité humaine certaines émotions et certains états affectifs irracionels par finalité, soit le fait que toute étude comprehensive rationelle se heurte sans cesse à des fins qui ne peuvent plus, de leur côté, être interprétés comme des moyens rationels en vue d'autres fins, mais qu'il faut tout bonnement accepter comme des directions de l'activité qui échappent à une interprétation rationelle plus complète..." pp. 328 - 329.

En esta última parte del texto vemos confirmado "a contrario" el hecho de la racionalidad de la relación. Cuando algunos fines no pueden ser considerados en relación a un fin ulterior; son llamados irracionales. Pero hay algo más en este texto. Y es la afirmación (implícita) de que a pesar de estos irracionales al principio o a la fin de las relaciones racionales, el conjunto sigue siendo obra de razón, como lo es la misma aceptación de los irracionales en cuanto a tales. Estos irracionales son pues irracionales en cuanto no pueden ser relacionados con un fin ulterior, pero son racionales en cuanto son aceptados por la razón como tales, y al mismo tiempo son el término de una relación racional.

El texto siguiente de Max Weber, en el que se nos manifiesta la posibilidad de una racionalidad subjetiva, sin la correspondiente racionalidad objetiva, puede ser un punto de partida para ver otra característica de la razón: la coherencia interna de sus procesos y relaciones. "... un comportement subjectivement rationel n'est pas identique à une activité

rationnellement juste, c'est à dire une activité utilisant les moyens objectivement justes selon les données de l'information scientifique... Un tel comportement signifie simplement que l'intention subjective tend vers une orientation méthodique de moyens, considérés comme justes, relativement à une fin donnée. (coherencia en el comportamiento subjetivo; ya que se emplean los medios que se creen pertinentes respecto de un fin determinado). Ainsi la première thérapeutique à prétension rationnelle signifiait... essayer de chasser par exorcisme les presumées vraies causes... de la maladie. Du point de vue formel, la magie avait la même structure rationnelle que maint progrès... de la thérapeutique moderne". pp. 455-56

Esta estructura formalmente racional sería lo que llamamos coherencia interna; que si bien por sí sola no es capaz de asegurar que nuestro proceso es racional en sentido comprensivo-subjetivo-objetivo, es una condición para que se pueda hablar de obra de razón.

Veamos ahora un texto del Cardenal Newman, en el que vemos el mero conocimiento (sin otra cualificación), la reflexión y la acción, los tres, como obra de razón. "Nous avons conscience des objects de la nature extérieure, nous réfléchissons et agissons sur eux, et c'est cette conscience, cette action; cette réflexion que nous appelons notre rationalité". Oeuvres philosophiques de NEWMAN. Traduction de S. Jankélévitch. Préface et notes de M. Nédoncelle, Paris, Aubier, 1945.

Erich Heil en su libro "Logique de la Philosophie", Paris, Vrin, 1950, nos da también algunas precisiones interesantes sobre las características de la razón.

Notemos en primer lugar la estrecha unión entre razón y lenguaje. "Cette définition est celle de l'homme comme animal doué de raison et de langage plus exactement de langage raisonnable. Le "Logos" grec renvoie à la parole, la "ratio" latine tient davantage de la faculté du calcul et de la

réflexion; l'un et l'autre, cependant, se fondent pour nous ensemble, et se sont déjà fondus de très bonne heure, et s'il y reste deux aspects que l'observateur attentif peut toujours distinguer, il n'est pas moins vrai que ce sont des aspects du même concept". p. 3

En otro texto nos habla del hecho de que la razón, se realiza en el hombre en un más y en un menos. "...ils admettraient toujours que l'homme concret, l'individu, n'est pas raisonnable tout court. Certes, il n'est pas privé de raison, mais il la possède à un degré plus ou moins élevé; peut être n'arrive-t-il jamais à la possession totale de la raison entière..." p. 4

Y finalmente en otro texto, Weil nos dice que podemos hablar de razón, al referirnos a la facultad o actividad del hombre, a diversos niveles; Concretamente en este texto se habla de razón en cuanto actividad del filósofo y en cuanto actividad del hombre corriente en su quehacer de la vida cotidiana. "Raisonnement: on voit qu'il ne s'agit pas du tout de la raison que cherchait à réaliser le philosophe, mais de cette autre dont nous avons parlé en premier lieu, de la raison servante de la vie, du désir, du besoin, de cette raison qui n'avait pas satisfait le philosophe p. 15

Por el momento damos por terminada nuestra encuesta de textos que puedan ayudarnos a precisar las características de la razón. Vamos ahora a intentar ordenar todas las características hasta ahora encontradas, para ver en que punto estamos de nuestra investigación, a fin de poder continuar luego en esta búsqueda del sentido de "razón" y de precisión, en cuanto posible, de la distinción, si la hay, entre "razonable" y "racional".

Ante todo la razón se nos presenta como la facultad propia del hombre.

Siendo así no sólo será conocimiento, sino que afectará también las demás actividades del hombre en cuanto a tal. Todas ellas, por su relación al conocimiento racional; podrán ser también racionales o razonables. De todos modos en nuestro estudio lo que nos interesa más es el aspecto especular en nuestra razón. Y esta en cuanto es facultad, o actividad de dicha facultad, o contenido objetivo de la misma. Las tres cosas pueden ser razón, y por lo tanto las podemos llamar racionales o razonables. No creo que sea necesario en cada caso advertir si se trata de la facultad, de su actividad o del contenido de esta actividad. Creo que el contexto de cada caso será lo suficiente claro para ver de que se trata. Y además hay que decir que cuando hablamos de facultad, en principio lo que se dice de ella, vale también de su actividad; y de su contenido objetivo. Esta facultad, con su actividad y contenido de esa, es discursiva y racional. Con esto no excluimos de la razón los aspectos no-discursivos de nuestro conocimiento que pueden entrar en el discurso. En cuanto estos aspectos están ligados a un discurso, sea explícito, sea implícito, también pertenecen a la razón, y pueden calificarse de racionales y razonables. Es pues una facultad que puede hacer razonamientos y cálculos. En este modo de proceder, la razón es capaz de discernir las cosas, las ideas, los valores. Y por lo tanto puede juzgar sobre la verdad o la falsedad de las proposiciones que ella formula o le son presentadas. Igualmente puede juzgar de la bondad o maldad, sea moral sea física de las acciones y de las cosas. Y por lo tanto puede justificar un modo de pensar, un modo de obrar. Y todo esto lo puede explicar; a sí misma y a los demás dotados también de razón. Todos estos discernimientos, valoraciones, juicios, justificaciones, explicaciones, como la formación de los conceptos que estarán a la base de los mismos, lo hará con ideas más o menos generales-hay quien las llamará universales en sentido estricto-, y por medio de enunciados precisos e inequívocos. El ideal de esta pre-

cisión e inequívocidad es el de significar distintamente aquello que es distinto.

Una de las condiciones de todos estos procedimientos de la razón a fin de que sean lo que tienen que ser es la coherencia interna del proceso. Dicho en otras palabras, es de que estén hechos de acuerdo con la lógica. Claro está que el rigor lógico podrá ser mayor o menor según que se trate de un tipo u otro de conocimiento racional. Aunque siempre habrá un mínimo de rigor, de coherencia, exigidos por el sólo hecho de tratarse de obra de razón.

Otra condición de la razón, es su relación con la experiencia. Aunque no todo el mundo esté de acuerdo con el valor mayor o menor de la experiencia en nuestro proceso racional; todo el mundo está de acuerdo en que la experiencia está íntimamente relacionada con él. Como también que la confrontación por lo menos del resultado de la actividad de la razón con la experiencia, es absolutamente necesaria a fin de que esta obra de razón tenga una utilidad real. Entendiendo aquí utilidad, no sólo como acción o provecho prácticos, sino también el conocimiento teórico de la naturaleza. De todos modos hay que decir que cada día se da mas importancia al hecho de la experiencia, tanto, como punto de partida de toda obra de razón, como, garantía de que el trabajo de la razón está en el justo camino como criterio de verdad.

Se supone pues que la razón en todo su obrar, en formar sus conceptos elementales y en sus razonamientos, sigue un camino más o menos adecuado a la realidad. Aquí hay que entender realidad en el sentido más amplio posible, en el sentido de aquello a que la razón se refiere en su actividad y en ~~su contenido~~ su contenido objetivo. Claro está que esta adecuación de razón con la realidad no sera exhaustiva, y que siempre la realidad será más

rica, que aquello que la razón pueda decir de ella. aquí también, todo lo que se ha dicho de la experiencia y de la adecuación a la realidad, vale por toda clase de conocimiento racional, aunque puede que se encuentre en diversos grados según el tipo de conocimiento a que nos referamos. Otra cualidad, que es sobretodo característica del contenido objetivo de la razón, es el de que las proposiciones que son llamadas racionales o razonables, tienen que tener una fuerza de imposición de sí mismas. Que su aceptación por parte del sujeto dotado de razón no dependa exclusivamente de la voluntad de este, sino que lleven en si mismas una fuerza que obligue en cierto modo al sujeto a quien se presentan, a aceptarlas. Claro está que esta fuerza impositiva será muy distinta en un caso que en otro, según de x que tipo de conocimiento se trate, pero siempre tendrá que haber algo en la proposición que tenda a inclinar al sujeto a aceptar o a rehusar dicha proposición.

Otra característica de la razón es la autonomía. Con esto se quiere significar la independencia de la razón respecto de otra cosa semejante a ella, en su actividad propia. No se quiere negar la posibilidad de una influencia por parte de otras cosas o seres sobre la razón, sino decir que hablamos propiamente de obra de razón, en cuanto ésta actúa sin estar sujeta a dichas influencias.

Hay que notar también la intersujetividad. La actividad de la razón y su fruto no solo tienen un valor para el sujeto concreto que lo elabora, sino para los demás sujetos dotados de razón. Las cosas de la razón tienen que ser inteligibles para los demás, explicables a los demás, demostrables a los demás. Hay que haber la posibilidad de un acuerdo, sobre una proposición determinada, con los demás. Hay que notar que cada día va creciendo el aprecio de esta nota de intersujetividad de la razón, como

característica importantísima de ella, y como criterio para juzgar de la rectitud de una proposición cualquiera de la razón. Aquí también, como en las otras características, la intersubjetividad, y su valor dentro de la obra de razón, podrá tener diversos grados.

Muy ligado a este carácter de intersubjetividad de la razón, hay el hecho de la interdependencia esencial entre razón y lenguaje. No se trata de dos cosas que se encuentran unidas a fin de que una presta un servicio a la otra. Se trata de dos cosas unidas íntimamente entre sí, de modo que no podemos hablar de una si referencia a la otra.

Sin entrar a discutir si la facultad de la razón radicalmente es igual en todos los hombres, hay que admitir que de hecho; en su actividad no siempre cumple exactamente las condiciones o características que le corresponden. Por esto se puede hablar de modo de pensar; de modo de hacer, más o menos conforme a la razón, más o menos racional o razonable. Como se trata de una facultad y de una actividad humana, hay que aceptar que será defectuosa, y que por lo tanto podremos hablar de grados dentro del ejercicio o dentro del producto de la razón. Estos grados resultarán de la mayor o menor perfección con que se realicen en cada acto o en cada serie de actos, las distintas características y el estar relacionadas unas con otras de diversos modos, se dará lugar a una innumerable variedad de combinaciones, lo que hará que podremos hablar de mayor o menor racionalidad o razonabilidad dentro de una gama amplísima.

El hecho de que en un caso determinado falte alguna de las características, puede que no sea suficiente para hacer que tal caso haya de ser llamado irracional o irrazonable. Dependerá de cual sea la característica que falte. Por ejemplo si falta totalmente la coherencia interna o la autonomía, no será posible seguir llamando al acto a él realizado, como acto de razón. En cambio puede darse perfectamente un acto de razón que no

sea un juicio entre lo bueno y lo malo, o que no sea un calculo. En cambio todo acto que contenga una característica contradictoria a cualquiera de las que se han enumerado, y quizás otras más, tendrá que ser considerado como obra no de razón, por lo menos en el aspecto en que se encuentre dicha característica contradictoria.

Creo que es importante haber señalado este hecho de la mayor o menor perfección en la obra de razón; y el modo como la falta de alguna característica, o la presencia de alguna característica contradictoria influyen en esta perfección o imperfección, hasta poder llegar a hacer que un acto sea totalmente o parcialmente irracional o irrazonable.

Las diversas combinaciones de los diversos grados de perfección de las características de la razón, da lugar a otra diversidad entre los actos de la razón. Una diversidad que no es en primer lugar una diversidad según la perfección como se realiza la razón en un determinado momento, aunque tal diversidad implique también la posibilidad de caracterizar un acto como más o menos racional o razonable. Se trata de la diversidad que viene a la razón de acuerdo con el objeto que en un momento dado la ocupa, y de la intención con que se ocupa de tal objeto. Se trata de la diversidad según la cual distinguiremos los actos de la razón en ciencia; filosofía, retórica, sentido común, conocimiento práctico de las cosas. Y quizás pueden encontrarse otros muchos.

Aunque en algunos aspectos esta diversidad puede corresponder con la que hemos señalado por razón de la perfección, creo que vale la pena distinguirlas. Ya que dentro de cada uno de los miembros que hemos señalado últimamente pueden hallarse grados de mayor o menor perfección en realizar las exigencias de la razón. Así dentro de la ciencia, o de la filosofía, o del sentido común, hablaremos de un acto, de un libro, de una persona, que realizan mejor o menor lo que la ciencia, la filosofía o el sentido común exigen.

Hasta aquí hemos procurado describir y ordenar las características de la razón que unos textos determinados nos han manifestado de un modo más o menos explícito. Creo que antes de llegar al intento de precisar, si es posible, cierta distinción en la significación de racional y razonable, todavía tenemos que seguir por el camino de las características de la razón, y por lo tanto, en principio, comunes a racional y razonable. Vamos pues a fijarnos en la certeza y en la evidencia. Y luego todavía tendremos que hablar de aquello que ^{se} opone a la razón, ya que la determinación de lo contrario de alguna cosa puede servir para determinar mejor que es esta cosa.

La certeza o mejor, la tendencia hacia la certeza, hacia la eliminación de la duda, tiene que considerarse como una característica de nuestra razón. Precisamente la certeza era el estado ideal de la "ciencia" tal como la concibieron por ejemplo los autores medievales de inspiración aristotélica y tal como la deseaba Descartes. Quizás en nuestros días tanto en la ciencia como en la filosofía no se encuentre esta preocupación máxima por la certeza -probablemente debido al hecho de la dificultad de llegar a una certeza racional tal como la concibieron los escolásticos y Descartes-, pero que en este tipo de conocimiento hay que llegar a cierta certeza, todo el mundo lo admite. Y una cosa semejante ocurre en los otros aspectos de la obra de razón de que se ha hablado. El sentido común, el conocimiento necesario para que nuestra vida corriente y nuestra actuación, siempre suponen que tenemos una certeza más o menos rigurosa de aquella que conocemos. Hay que enumerar pues la certeza, o la tendencia a la certeza, como una de las características de aquello que llamaremos racional o razonable.

Igualmente hay que hablar de la evidencia o tendencia hacia la evidencia, como característica de nuestra razón. Esta visión de la cosa conocida,

es también común a todos los modos de nuestro conocimiento. También aquí habrá que tomarse la evidencia en un sentido más amplio del que lo tomaban los escolásticos. Para ellos, la evidencia, era sobretudo la visión de la misma cosa conocida, que hacía que la verdad se impusiera a la razón, de modo que ésta se veía obligada a aceptarla. Creo que es mejor para nuestro estudio hablar de evidencia tal como habla de ella Husserl. "Méditations Crétiennes. Introduction à la Phénoménologie", par E. Husserl. Trad. par Mlle. G. Peiffer et L. Levinas. Paris, Vrin. 1953. "Dans l'évidence, au sens le plus large de ce terme, nous avons l'expérience d'un être et de sa manière d'être; c'est donc qu'en elle le regard de notre esprit attient la chose elle-même... L'évidence -qui embrasse en réalité toute expérience au sens ordinaire, plus étroit du terme- peut être plus ou moins parfaite. L'évidence parfaite et son corrélatif, la vérité pure et stricte, se présentent comme une idée, inhérente à la tendance de connaître,... La vérité ou la fausseté, la critique et à l'adéquation critique à des données évidentes, voilà autant de thèmes banals qui déjà jouent sans cesse dans la vie pré-scientifique. La vie quotidienne, pour ses fins variables et relatives, peut se contenter d'évidences et de vérités relatives. La science, elle, veut des vérités (correlativo de evidencia) valables une fois pour toutes et pour tous, définitives, partant des vérifications nouvelles et ultimes". p.10 (el subrayado es nuestro).

En este texto se nos dice que es la evidencia, y como es una tendencia general de la razón, y que se encuentra en un grado más o menos perfecto en toda clase de conocimiento.

Al intentar ver cuales son los vocablos que nos sirven para expresar aquello que es contrario a la razón, a lo racional o razonable, nos encontramos enseguida con aquellos que solo indican esta contradicción o

negación de razón, si explicar más. El principal de estos será "irracional", y también "irrazonable", aunque este último no sea usado mucho. En cambio tenemos que en francés se usa frecuentemente, además de "irrational", la palabra "déraisonnable", que sería la oposición directa a "raisonnable", razonable.

Los vocablos "ilógico" e "inconsecuente", ya nos indican la falta de lógica, de consecuencia, de coherencia, en un modo de pensar, de obrar. Debido a esta falta, tal modo de pensar o de obrar, no puede ser considerado como obra de razón.

Nos encontramos luego con el vocablo "absurdo", al cual si bien ante todo hace referencia al contenido u objeto de la razón, también se dice del modo de pensar o de obrar de un hombre, y hasta del mismo hombre. En el vocabulario de Lalonde encontramos esta definición. "Absurde: A. Proprement, ce qui viole les lois formelles de la pensée, c'est à dire les règles de la logique. Idée absurde=dont les éléments sont incompatibles. Jugement absurde = qui contient ou implique une inconséquence. Raisonnement absurde = ~~qui est contraire~~ formellement faux. (como se ve ante todo absurdo se dice del contenido de nuestro pensamiento en cuanto no está de acuerdo con las leyes o características de nuestra razón)... B. Plus généralement dans la langue familière se dit de ce qui est jugé déraisonnable, soit parlant des idées, soit des personnes. Au sens courant désigne tout ce qui est contraire au sens commun ou même à nos habitudes d'esprit; mais en philosophie ce qui est contraire à la raison définie d'une manière plus ou moins large. (el subrayado es nuestro)

Todos estos vocablos que indican cosas contrarias a la razón, en definitiva no nos dicen gran cosa más que no se cumplen las exigencias o características de la razón, sin precisar mucho más. Debido a esto su relación

con la razón no presenta ninguna dificultad. Hay una perfecta delimitación de campos, a un lado la razón, la racional lo razonable, al otro la irracional, lo ilógico, lo absurdo. A veces será difícil de precisar si una cosa determinada es racional o absurda, o en parte lo uno y en parte lo otro; pero siempre sabremos que en cuanto irracional o absurda, una cosa no puede ser racional.

Un hecho semejante nos ocurre con el vocablo "arbitrario"; aunque a primera vista se nos presenta también como opuesto a racional o a razonable, la delimitación de campos no están fáciles, y da posibilidad a ciertas interferencias de terreno. Según Foulquié "arbitraire: qu'est le fait de l'arbitre, arbitral, volontaire, de valeur discutable. qui n'est imposé ni par la nature des choses, ni par le droit positif, mais dépend de chacun ou d'une libre décision des hommes... (les mots sont des signes arbitraires). Avec une nuance pejorative: ce qui dépend d'un décision sans motif, alors que la matière comporterait une motivation rationnelle". Y según Lalande, "arbitraire: A. Substantif, bon plaisir individuel d'une autorité; décision capricieuse en matière où l'on devrait procéder par raison ou par application d'une règle. Toujours péjoratif et même associé à l'idée d'injustice.

Adjectif. Qui depend uniquement d'une décision individuelle, non d'une ordre préetabli, ou d'une raison valable pour tous. Sens péjoratif, à exception "choisir une valeur arbitraire" en mathématiques. Diffère de "décider". Celui-ci marque un acte de volonté et de choix raisonnable, nécessaire pour suppléer à ce que la loi ou la nature des choses laissent indéterminé". (el subrayado es nuestro)

Arbitrario se dice ante todo, por relación a una decisión. Sea de la misma decisión, sea de las demás ~~a~~ circunstancias de una decisión. Afecta-

rà por lo tanto todo el campo de la razón, que puede ser afectado por una decisión. Se podrá decir tanto de un conocimiento científico o meramente teórico, como de las resoluciones que afectan nuestras acciones. Si hay un campo de la razón del que se diga más particularmente, es el campo de las decisiones prácticas de la vida social.

Esta decisión no le viene, a la razón, impuesta por la fuerza de su contenido objetivo. Pero a pesar de esto, la decisión tendría que tomarse de acuerdo con unos datos, unas reglas, unas leyes, y precisamente se llama arbitraria porque no ha sido tomada teniendo en cuenta estas normas. Se ha faltado a las normas exigidas por la razón, que exigen que las decisiones se tomen de acuerdo con las leyes interiores de la razón, y con las circunstancias exteriores a ella, y relativas al objeto sobre el que recae la decisión. Este es el sentido primario que se encuentra de la palabra "arbitrario", y es siempre peyorativo. Hay empero otro sentido, que es el que Balade llama "decisorio", y es también aquel a que se refiere Foulquié al decir que las palabras son un signo arbitrario. Precisamente las palabras, que como hemos visto están tan relacionadas con la racionalidad. En este caso se llama arbitraria a una decisión, porque las circunstancias y la naturaleza misma del objeto de la decisión, no solo no imponen una solución determinada, sino que ni tan solo indican una dirección hacia la cual se debe tender, o sea mejor dirigirse. Se le llama arbitraria porque no hay nada que fuerce a adoptar tal decisión, pero no en el sentido de que arbitrario es contrario a la razón, porque no se infringe ninguna de las normas internas de la razón, y no se opone a ninguna de las circunstancias que pueden condicionar su buena realización.

La falta de fuerza impositiva objetiva, o por lo menos la falta de indicación de una dirección a seguir, se han de entender en cuanto estas condiciones son inmediatas, y sobretodo se refieren a la "especificación" del objeto de la decisión. Ya que siempre habrá "razones" más o menos

remotas que obliguen o inclinen a tomar una decisión. Al menos a tomar "una decisión, sea cualquiera que sea". Debido a estas "razones", la decisión sera perfectamente obra de razón.

Así tenemos el caso de las palabras y el de los valores arbitrarios en matemáticas. No hay ninguna razón para escoger a una y no a otra. Pero si queremos hablar o hacer matemáticas, hay que escoger algo, que nos sirva de medio de comunicación oral, o que represente un valor determinado en matemáticas. Y una acción tal, debido precisamente a la relación medio-fin, es perfectamente obra de razón.

"Aucun mouvement, considéré isolément, ne peut être dit uniforme: mais l'attribution de cette dignité à certains d'entre eux qu'à d'autres, bien qu'elle soit décisive, est pourtant d'être arbitraire" A. LALANDE, La raison et les normes, Paris, Lib. Hachette, 1948. p. 33

En este caso no hay arbitrariedad porque hay la necesidad de considerar a alguno de los movimientos como uniforme, y en la decisión de preferir uno a otro entran razones de carácter genérico que la aconsejan.

"Cela veut dire que l'arbitraire du choix regne au niveau des fins et non à celui des moyens, parce que d'eux seuls et de leurs conséquences nous pouvons être responsables. S'il n'y a aucune raison de préférer une fin à une autre, il y en a de préférer un moyen à d'autres". J. FREUND, Max Weber, Essais sur la Théorie de la Science, Paris, Plon, 1965. pp. 115-116

Es en el dominio de los medios que se encontraría el arbitrario de sentido peyorativo. Ya que en este dominio, que es el mas propio de la razón, hay motivos para preferir un medio a otro, y si no se procede de acuerdo con las razones que aconsejan o exigen esta preferencia, se entra en la arbitrariedad. En cambio por lo que hace a los fines, si habla de arbitrario, es de "arbitraire de choix". Se dice arbitraria, porque la decisión se hace sin estar de acuerdo con ninguna razón que imponga o aconse-

je uno u otro de los fines. Pero como esta falta de acuerdo con las razones viene del hecho de que no existen tales razones, se le llama "arbitraire de choix", para indicar que no tiene el aspecto peyorativo. Y habida cuenta de las circunstancias con que se da tal arbitrario, se puede llamarlo perfectamente obra de razón.

"La subjectivité initiale du choix ou de la curiosité cesse d'être arbitraire pour autant qu'elle soumet ses points de vue aux ressources ordinaires de la critique scientifique". Freund, ibd. p. 65. En este caso vemos como aquello que seria arbitrario deja de serlo por el hecho de entrar dentro de una estructuración racional: "la critique scientifique". Y otro texto del mismo Max Weber nos habla también en este sentido. "... Cette analyse n'a rien d'arbitraire tant que le succès parle en sa faveur, ce qui veut dire tant qu'elle apporte une connaissance de relations qui se révèlent précieuses pour l'imputation d'événements historiques concrets". ibd. p. 152.

Hay otro caso también en que una decisión que de sí sería arbitraria puede resultar perfectamente obra de razón. Se refiere directamente a la acción. Y es cuando se toma una decisión completamente gratuita, como expresión y ejercicio de una libertad, que de otro modo queda sofocada, sea por violencias exteriores, sea por un sin fin de consideraciones de tipo escrupuloso. "C'est alors que l'acte gratuit (=arbitraire) peut paraître comme la réaction de santé (d'accord avec la raison) au terme de cette réflexion quintessenciée sur le pouvoir être; je fais quelque chose, quelque chose d'inutile, peut être de vain qui, sans avoir la densité des actes responsables (d'accord avec la raison) fait du moins cristalliser une intention déterminée dans le brouillard de la possibilité informe." P. RICOEUR, Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'invo-

lontaire. Aubier, Paris, 1963. P. 80.

Respecto a lo arbitrario pues podemos decir, que en principio, y según su acepción más corriente y de carácter peyorativo, hay que considerarlo como algo que no está de acuerdo con la razón. Pero que en determinados casos nos encontramos con un arbitrario que solo lo es parcialmente, y que por lo tanto puede participar por otro lado a la obra de la razón. Y esta participación puede en ciertos casos ser tan fuerte, que sin este arbitrario no se daría una obra de razón determinada: como por ejemplo las palabras, los "axiomes de choix..."

Y Podemos ahora pasar a determinar mejor, en cuanto posible, la diversidad que podemos encontrar entre los vocablos "racional" y "razonable". Para empezar volvamos a las definiciones que nos dan los vocabularios y citados de Foulquié y Lalande. Ahora lo que nos interesa de estas definiciones es precisamente aquello que puede marcar una diferencia entre ellos.

Foulquié, "Raisonnable":... Qui se conforme ou qui est conforme à la raison: non pas à la raison raisonnante ou raison logique, mais à la raison pratique, au bon sens, à la sagesse. Convenable, suffisant, acceptable, sage, accomodant".

"Rationel":... Qui appartient à la raison. Connaissance rationnelle (opposée à connaissance sensible). Principes rationels... Méthode, conclusions rationnelles".

Lalande, "Raisonnable":... Qui pense ou qui agit d'une manière qu'on peut blâmer; qui fait preuve d'un jugement sain et normal... implique tout une conformité aux principes du sens commun et aux jugements de leur généralement acceptés, une idée de moderation et de juste mesure.

"Rationel":... Qui appartient à la raison... En particulier, qui est

que et conforme à la bonne méthode".

"Razonable" tiene pues un matiz de cara a la razón práctica, con referencia a la acción. Sus normas son el sentido común, "la sagesse", lo que juzga bien un juicio sano y normal, lo que se acepta generalmente. Y es sinónimo de conveniente, moderado, suficiente, "accomodant", aceptable. Y esto por oposición a la razón lógica (claro en sentido estricto). Sus características, en resumen, son pues una relación directa a la acción y no un estricto rigo lógico en sus procedimientos discursivos o evaluativos, sino un justo medio. Estas características en su proceder y en su valorar están íntimamente ligadas a su relación directa con la acción. Ya que de cara a la acción es ~~muy~~ difícil que se pueda razonar exactamente con todas las exigencias de la lógica.

"Racional" en cambio, además de su característica general de expresar una relación con la razón, pone su acento en lo lógico, en el buen método; y se dice de un modo particular cuando se quiere caracterizar una especie de conocimiento; y de los principios y de las conclusiones. Su matiz particular indica pues, el rigor en el proceder de la razón, proceder que también abarcará el dominio de lo "razonable", -ya que si no fuera así, lo "razonable" estaría fuera de la razón, y no podría ser comprendido dentro de lo "racional", y tomando este "racional" en sentido amplio-, pero que no tendrá un rigor tan grande. Y este rigor lógico sugiere enseña la idea de técnica de la razón: método. Cuya expresión mayor la encontraremos en la "ciencia", sea tal como la concibieron los antiguos y medievales, sea tal como se concibe hoy día.

Teniendo presente que los dos vocablos, se pueden decir muy a menudo indistintamente tanto para el campo general que cubren de obra de razón, como ya para significar aspectos más determinados de esta obra; podemos

decir que por lo que se refiere a la determinación de su matiz particular de cada uno sería válida la siguiente afirmación: lo racional se refiere al rigor del procedimiento de la razón, cuya culminación es la ciencia, lo razonable se refiere a la acción humana cuyas normas supremas son el justo medio, el sentido común.

Veamos ahora algunos otros textos de autores diversos que nos pueden manifestar el matiz particular de cada uno de nuestros vocablos.

Por lo que se refiere a lo "razonable" veamos de nuevo unos textos de Max Weber. "... Puisque nous sommes en mesure d'établir de façon valable... quels sont les moyens propres ou non à conduire au but que nous nous représentons... Partant, sur la base de la situation historique, nous pouvons chaque fois critiquer indirectement l'intention comme pratiquement raisonnable ou déraisonnable suivant les conditions données." Max Weber. *Essais sur la théorie de la science*. Plon, Paris 1965, p. 123. Se nos habla de razonable al referirse a algo práctico, a la relación de medio a fin. Tenemos la relación, cosa propia de la razón, y relación práctica, característica de lo razonable.

El texto siguiente también de Max Weber nos habla también de razonable-o su contrario, por relación a la práctica, a las ordenaciones de la autoridad, "...si elle semble n'être accessible à une interpretation raisonnable ou ne la pas mériter, à l'exemple des ordonnances confuses du tsar Paul, inspirées par la démence." Ibid. p. 230.

Otro texto del mismo autor nos recuerda que la terminología de razonable y racional; no es exclusiva, ya que para hablar de nuevo de las disposiciones de la autoridad, emplea el término de "racional". "Les opérations arithmétiques nous sont octroyées pendant notre enfance exactement de la même façon qu'une ordonnance rationnelle d'un despote l'est à un sujet." ibd. p. 394.

En el siguiente texto de Newman se nos habla de razonable por oposición a demostración. Tendríamos de nuevo el sentido de razonable como una obra de nuestra razón que no está llevada con todo el rigor lógico, ya que este rigor es propio de la ciencia, de la demostración. "...Je me sens porté à trouver qu'il est raisonnable d'admettre la vérité du Christianisme, plutôt qu'à démontrer la possibilité d'un gouvernement moral, en partant du monde physique. La vie est faite pour l'action. Si nous exigeons de preuves pour toutes choses, nous n'arriverons jamais à agir". Oeuvres philosophiques de Newman. Trad. de S. Jankélévitch, préface de M. Nédoncelle. Aubier, Paris 1945. Grammaire de l'assentiment, p. 552. Y además vemos en el mismo texto, como este razonable se refiere a la práctica, al obrar; y que esta práctica exige que no se pretenda un rigor lógico máxima (pruebas) ya que si se hiciera así, nunca llegaríamos a obrar.

En este mismo sentido de que la práctica no puede exigir un rigor lógico extremo, (y por lo tanto es mejor llamarla razonable que racional), lo vemos en P. RICOEUR, Philosophie de la volonté, vol. 1, Le volontaire et l'involontaire. Aubier Paris 1963. "...les problèmes pratiques sont rarement justifiables de l'évidence: l'ordre de l'action est l'ordre du vraisemblable..." p.151.

Y otro texto del mismo autor nos indica que el ideal de rigor, de unificación, de racionalidad no se consigue, en nuestra condición humana. "... La condition humaine est de choisir par ce que la conscience ne peut être totalement unifiée, totalement rationnelle". ibd. p. 165.

El P. Chenu nos habla en un sentido semejante, y con la particularidad de que incluye también el pensar dentro de nuestra "conducta".

"C'est une faiblesse d'esprit de ne se vouloir conduire, en pensée ou en action, que sur des certitudes entières ou sur des consignes formelles".

M.D. CHENU, La foi dans l'intelligence, du Cerf, Paris 1964, p. 354.

Aunque en este texto del P. Chenu no se encuentren ni razonable ni racional, creo que al decirnos que el extremo rigor no se puede pretender en toda conducta del espíritu, nos habla del algo que pertenece perfectamente a la razón, sin llegar a tener el máximo rigor. Y por lo tanto esta falta de rigor, no es siempre una "falta", una debilidad; ya que en ciertos casos la "falta", la debilidad, sería querer este rigor.

Un texto bastante largo de Dopp, nos habla de razonable, como de algo que no tiene el perfecto rigor que exigiría la ciencia ideal, pero que sin embargo juega un importantísimo papel dentro de la misma ciencia, ya que no disponemos de otra cosa mejor. El texto es de las notas policopiadas del curso que DOPP dió en Louvain en 1964-65.

"Puisque nous n'avons jamais aucune garantie absolue concernant l'avenir, avons nous un moyen de faire actuellement,... un partage raisonnable entre des hypothèses inductives, de façon...?"

Dire qu'une hypothèse est plus projectible qu'une autre, revient simplement à dire qu'il est raisonnable d'adopter la première, plutôt que la seconde comme hypothèse de travail. Il est certain que certaines hypothèses au moins ne peuvent pas être considérées comme raisonnablement projectibles. Il est certain aussi qu'il y a au moins certaines hypothèses que nous devons pouvoir considérer comme raisonnablement projectibles (ya se ve que aquí se habla de razonable, razonablemente "projectible" en el sentido de que no se puede decir con todo rigor, que sea necesario adoptar una hipótesis determinada, o que sea "projectible"; pero sí que hay algo que hace que preferamos una hipótesis, y que nos indica que una es "projectible" y otra no). En effet, si aucune hypothèse générale n'était raisonnablement projectible, nous n'aurions aucun espoir d'arriver jamais à une connaissance du réel... Si donc nous voulons arriver à une

connaissance quelque peu organisée du réel, nous devons disposer de quelque méthode pour le faire. Or, on ne peut imaginer aucune méthode qui ne fàirait pas usage du procédé de la généralisation. Donc, tout le moins, certaines généralisations doivent être raisonnables, -ceci ne veut pas dire que nous soyons proprement assurés qu'elles se vérifieront dans l'avenir-. (en esta parte se nos habla de razonable como de algo, que, aunque no es lo que se desearia como ideal, nos sirve por lo menos para nuestro conocimiento de lo real). Si la connaissance scientifique doit servir à faire des prédictions raisonnables (aquí se hace difícil de decir si razonable se toma en un sentido general de algo de acuerdo con la razón o en el sentido indicado ya de lo mejor que podemos tener en nuestro conocimiento sin llegar a ser lo ideal), il faut que ces prédictions soient autre chose que des simples divinations faites au hasard... Or il n'y a pas d'autre méthode concevable que la méthode de généralisation. Le principe même de la généralisation, étant le seul principe concevable, n'est pas sans doute un principe assuré, mais c'est quelque chose qui s'impose à nous comme la maxime indispensable de toute rationalité... (De nuevo tenemos la constatación del hecho de que no tenemos una seguridad absoluta, un rigor absoluto, pero que es necesario que nos sirvamos de los instrumentos que tenemos, a fin de que podamos hacer una obra propia de la racionalidad, que aquí creo que puede tener el sentido general. En este texto de Dopp pues encontramos que razonable significa principalmente algo que está de acuerdo con la razón, que no llega al máximo rigor ideal con que ~~xxx~~ desearíamos que la razón procediera, pero como en muchos casos es lo único que tenemos, resulta que es la condición de toda racionalidad, y hasta de la misma ciencia en que se busca la racionalidad más estricta posible.

E. Weil, en el libro ya citado, Logique de la Philosophie, usa siempre 1

palabra "raisonnable" para referirse a la obra de la razón. Y la encontramos en textos en que razonable puede tener un sentido genérico, "est-il jamais raisonnablement sûr de sa raison?" p. 20; o el sentido que le corresponde por relación a la acción, a la vida corriente, "...l'homme de la vie courante, celui qui ne veut pas se faire philosophie, est parfaitement capable de s'occuper raisonnablement de ses affaires qui ne sont pas celles de la philosophie". p. 15; y usa también la misma palabra para referirse al proceso científico, "...puisque c'est l'exigence d'un discours raisonnable qui a transformé les connaissances traditionnelles d'abord en affirmations, ensuite en thèses démontrées; mais pour eux, la valeur de la science..." p. 15.

El hecho de que Weil al hablar de la razón y de lo que se refiere a ella usa siempre la palabra "razonable", y no la "racional", quizás sea debido a su concepción de la razón y de la obra de ésta, que no es algo perfecto definitivo y perfectamente definido; sino algo que se busca y se obtiene siempre por aproximación.

Esta posición de Weil se ve a través de todo el libro, pero como indicio basta citar un texto del principio de su obra. "L'homme est un animal doué de raison et de langage: cela veut dire donc et est destiné à dire exactement ce qui semblait surprenant tout à l'heure, à savoir que les hommes ne disposent pas d'ordinaire de la raison et de langage raisonnable, mais qu'ils doivent en disposer pour être hommes pleinement... la définition Humaine n'est pas donnée pour qu'on puisse reconnaître l'homme, mais afin qu'on puisse le réaliser". p. 5

Hay que constatar que en principio tanto racional como razonable pueden servir para indicar aquello que pertenece a la razón y a su obra, en toda su amplitud. Y ya que la obra de razón es múltiple debido a las inmensas posibilidades de que sus características múltiples se realicen de un modo

más o menos perfecto y se combinen entre ellas, aunque se ponga el acento en aquello que pueda diferenciar racional de razonable, su respectiva de-limitación no sera nunca precisa y exclusiva. Tanto la obra de razón en general, como la caracterización de racional y razonable, son cosa humanas, y por lo tanto poco determinadas, y sujetas siempre a un más y a un menos en su realización. Teniendo en cuenta todo eso, sin embargo puede intentarse caracterizar estos dos vocablos.

Racional significará ante todo el rigor, la perfección, en la realización de las condiciones, sobre todo formales, de la razón, de cara a obtener un conocimiento lo mas preciso posible. La forma ideal de lo racional será aquello que se llama ciencia. Y aunque con el decurso de los tiempos haya cambiado la noción misma de ciencia; siempre ha sido considerada como el exponente máximo de lo que se llama racional.

Razonable, en cambio, significará, la razón y su obra, en cuanto están ordenadas a la vida cotidiana, a la práctica. Y aunque debido a esta ordenación, muchas veces, no les será posible llegar al rigor que de sí exigirían las condiciones de la razón, siempre, empero, se encontrarán realizadas, de un modo más o menos perfecto las características de la razón. Aquí vale la pena de señalar, que el mismo conocimiento y hasta la misma ciencia, son "acciones humanas", y que por lo tanto por este solo motivo pueden caer dentro del campo de lo razonable. Y quizás sea esta la razón que justifique que cuando no se puede llegar a la estricta racionalidad en un momento determinado de una ciencia, podamos seguir adelante basándonos en algo razonable. Esta ordenación de la práctica de la vida humana es lo que hace que razonable sea sinónimo de justo medio, sentido común, que se contenta con lo posible, que es capaz de transigir.

Así pues para racional el ideal es el extremo rigor. Para razonable, es el justo medio, consciente de la imposibilidad de llegar al máximo. Y con esto vemos que si queremos comparar las dos posibilidades en el sen-

tido de perfección, cada una ocupará el primer lugar, según su ámbito. De cara a un conocimiento preciso, distinto, cierto, evidente, perfectamente comunicable (intersubjetividad), autónomo, coherente, que se imponga por sí mismo, etc, será la racionalidad, la que ocupara el primer lugar. En cambio si pensamos en el obrar humano, en ser "humanos", en nuestro modo de pensar, de sentir y de obrar, es la razonabilidad la que nos dará la medida de la perfección en este dominio.

La razón pues, la facultad característica del hombre, tiene una actividad y produce un fruto. Tanto la actividad, como el contenido objetivo de esta actividad pueden ser dominados por los vocablos "racional" y "razonable". Vocablos que también podrán emplearse para designar cualquiera actividad o producto de una actividad, realizados en relación con las exigencias de la razón.

El campo cubierto por lo racional o razonable es muy amplio y muy complejo, ya que las notas características de la razón son muchas, y tienen muy diversos aspectos y valores. Debido a la multiplicidad de notas características, a la inmensa posibilidad de combinaciones de ellas entre sí, y al hecho que estas notas se pueden dar en grados muy distintos, podremos encontrarnos con diversas formas de la obra de razón, y dentro de cada una de ellas nos encontraremos también con diversos grados de perfección en la realización de las exigencias de la razón. El campo de la razón va desde el conocimiento más riguroso y preciso, hasta la inclusión, en ciertas condiciones; de la arbitrariedad, pasando por el buen juicio y sentido común en las cosas de la vida privada y de la vida política y social. Y dentro de muchos de estos departamentos podemos encontrarnos con una actividad de la razón lo más elemental e incipiente posible, hasta un funcionamiento de extremado rigor. Desde la conquista difícil de la misma razonabilidad o racionalidad, hasta un ejercicio seguro y eficiente de

ellas mismas.

Y ya que los elementos que caracterizan la razón, y pueden ser el origen de los diversos matices que ella toma, no son siempre elementos analíticos, sino que muy a menudo no son más que explicitaciones o aspectos diversos de lo mismo, los diversos campos de la obra de la razón, no estarán perfectamente delimitados entre sí. Sino al contrario, se encontrarán mezclados y superpuestos de manera que harán imposible una perfecta determinación. No se tratará de una división de un género en especies, sino de diversas realizaciones de una misma cosa, sin solución de continuidad entre ellas. A pesar de esto, se puede caracterizar con cierta validez los diversos matices que pueden servir para expresar dicha diversidad. Y en especial nos referimos a los matices de los vocablos "racional" y "razonable". Ya hemos dicho cual podía ser el matiz expresado por estas dos palabras. Si a "racional" le añadimos "estrictamente", tenemos una expresión suficientemente clara para significar algo bastante distinto, de lo que llamamos "razonable" en cuanto que "razonable" se dice por distinción de "racional". Tenemos pues que para caracterizar el conocimiento riguroso y todo lo que a él se refiere, podemos servirnos de la expresión "estrictamente racional". Y para caracterizar la obra de razón en cuanto se refiere al vivir y obrar en general del hombre, nos sirve muy bien la palabra "razonable", suponiendo siempre que en el momento en que la empleamos así, la tomamos en cuanto queremos distinguirla de "racional".

A partir de esta descripción de la obra de la razón, y del sentido de racional y razonable, nos proponemos a estudiar unos casos concretos. (Por ejemplo, la racionalidad de los preámbulos de la fe, el argumento de conveniencia en Sto. Tomás, el sentido del "asentimiento" a la existencia de Dios según Newman, la racionalidad de la "ciencia" en su con-

cepción medieval...)

Con el estudio de estos casos, intentaremos ver cual es su posición dentro del campo de la obra de la razón, y lo que ellos han aportado o pueden aportar a un mejor conocimiento de este vasto dominio.

Terminado este estudio ha llegado a nuestras manos el libro del P.D. Dubarle, "Approches d'une Théologie de la Science". Librairie Cerf. Paris 1967.

En este libro se emplean abundantemente las expresiones "razonable" y "racional". Creo que vale la pena de examinarlos, puesto que este examen contribuirá a la precisión de estas expresiones que hemos intentado hacer en nuestro estudio, al mismo tiempo, creo yo, que confirma las líneas de significación de estos dos vocablos, que nosotros hemos insinuado.

"...une attitude de l'être humain faisant poursuite de la rationalité scientifique." p.9. Aquí vemos asociados los conceptos de racionalidad (racional) y ciencia. Ciencia, para el P. Dubarle, en este libro significa expresamente y exclusivamente lo que hoy día se llama ciencia, cuyo prototipo son las matemáticas y la física.

"...l'anxiété de se trouver sans rapport raisonnable au tout de cet univers. et dès lors sans possibilité de rapport authentique au Dieu que l'on..." pp.24-25. Razonable significa aquí una relación conforme con la razón humana, sin exigir el rigor de la ciencia.

"Enfin, grâce à la conception cientifique d'une genèse cosmique, la conquête réalisée avec l'homme, sa puissance d'universalité, se situe dans une perspective rationnelle,..." p.31. De nuevo binomio racional-ciencia.

"Rien n'empêche d'en tenir compte pour fonder à nouveau le caractère non déraisonnable de l'effort religieux..."p.31. "Non déraisonnable", que no está en contradicción con la razón, sin exigir otra precisión.

"A leur suite, nous espérons trouver dans la réalité des choses un chemin analogue ou tout au moins son équivalent rationnel." En este texto "rationnel" no tiene el significado preciso del rigor científico, sino el de la reflexión lo más rigurosa posible sobre la relación entre lo que la ciencia enseña y la que la teología nos dice.

"La science paléontologique y saisit la succession bien ordonnée des formes de la vie, et elle se convainc que le seul moyen raisonnable d'interpréter ces données dans leur ensemble est de penser cette succession comme une continuité réelle..." p.39. Aquí también "raisonnable" significa conforme con la razón, aunque quizás no podemos llegar en este momento a una demostración estrictamente científica de todos los pasos de la evolución; sin que por otra parte se niegue tal hecho.

"Le problème n'est point de savoir comment peut se produire concrètement la transition d'une forme spécifique de la vie à une autre: les restitutions de l'investigation positive y suffisent, et nous avons aujourd'hui les éléments pour envisager raisonnablement de tels processus." p.42. Significado muy parecido al anterior.

"...finalment elle n'apporte qu'une rationalisation encore assez extérieure"p.43. "Rationalisation", comprensión de algo de la manera más rigurosa posible.

"Mais ils ne peuvent pas encore isoler avec certitude cette trajectoire déterminée ni par conséquent démontrer irréfutablement son existence. Avec les indices qu'ils ont, ils peuvent cependant raisonnablement supposer qu'il y a bien eu une telle trajectoire de la vie..." pp.51-52. Aquí razonable tiene el sentido preciso de aquello que se acepta porque

hay indicios serios en su favor, a pesar de no poder demostrarlo con una certeza irrefutable.

"Mais cette hypothèse scientifique raisonnable du caractère..." p.54. Se trata de una hipótesis científica, no de una prueba científica. No es por lo tanto estrictamente racional, es sólo razonable debido a unos indicios.

"Ces anticipations ont un fondement raisonnable plus ou moins solide..." pp.60-61. Caso "típico" de razonable en contradistinción con estrictamente racional.

"Ainsi, dans la mesure où il y va de ses intérêts fondamentaux, le comportement de l'humanité... n'est pas raisonnable." p.64. "Raisnable" referido a la acción, al comportamiento de la humanidad.

"Mais au niveau des processus biologiques, on peut raisonnablement se demander de certains événements, s'ils ne sont pas en train de conquérir leur statut d'événements réguliers." p.83. Todavía no tenemos la seguridad científico-racional de esta afirmación, pero hay unos motivos que la fundan razonablemente.

"Il lui semble déraisonnable, en effet, qu'un événement réel et dûment constaté vienne contredire la doctrine acquise de la science... mais il aurait des phénomènes contradiant tout un acquis solide de science et de la rationalité naturelle des processus qu'il formule. Ainsi l'homme de science est assez naturellement porté à tenir pour folle l'hypothèse..." p.84. Equivalencia ente ciencia sólida i racionalidad (racional). Por otro lado "déraisonnable" es equivalente a locura, a la negación de la razón. No sólo a la negación de lo racional, sino también de lo razonable.

"Peut-être le miracle, ou l'hypothèse acceptée du miracle éventuel, sont-ils des instruments salutaires pour la pensée rationnelle, qui a sans cesse

besoin de ne se pas prévaloir de ses constructions..." p. 35.
Racional equivalente a científico. El milagro pueda servir para que esta ciencia racional no se extralimite.

"Dans l'état actuel de notre culture, après quelque trois cents ans d'un développement aussi cohérent, aussi serré et puissant que celui des sciences physico-mécaniques, il y a un niveau élémentaire de la nature où l'impératif rationnel est ressenti avec une force extraordinaire par le monde scientifique et, somme toute, de proche en proche, par la majorité des gens. Fondé jusqu'à l'absolu ou non - et il faut penser qu'il n'est pas fondé jusqu'à l'absolu- cet impératif rationnel est un fait humain qui compte." p. 36. Aquí se manifiesta con gran claridad la relación o equivalencia entre racional con las ciencias físico-mecánicas, y con sus exigencias de rigor: "Cohérent", "serré", "impératif". También en este texto vemos una insinuación de una de las características de la razón, y que se realiza de un modo particular en lo estrictamente racional, la intersubjetividad: "par la majorité des gens". Y finalmente apunta la idea que esta racionalidad estricta que se encuentra en las ciencias se realiza plenamente dentro de ellas. Pero que su fundación absoluta, hasta lo absoluto, no es tan clara, y por lo tanto no basta esta racionalidad estricta.

"...cu'on se cantonne en un domaine où les faits n'ont pas encore revêtu cette impitoyable netteté rationnelle de la mécanique élémentaire ou de l'énergetique". p. 36. De nuevo racionalidad estricta en las ciencias físicas.

Hablando, en la página 33 de que el milagro, si se da, se dará de un modo tal que escapará a las condiciones puestas por la ciencia dice: En ceci l'on peut évidemment se promettre, il n'est pas impensable qu'il puisse en être autrement; mais ce sentiment paraît assez raisonnable." p. 33. Razonable aquí se distingue por un lado de las condiciones puestas por la ciencia. Y luego admite la posibilidad de que aquello que se ha calificado de razonable, no se realice, o se realice de otra manera.

"...précisément dans notre monde occidental moderne, d'une structure de la rationalité physico-mécanique beaucoup plus cohérente et beaucoup plus impérieuse. Faut-il dire que la plupart des gens, ayant un sentiment plus aigu du rationnel, ne s'abandonnent plus aussi aisément à l'illusion du miracle? Ou au contraire, en raison même de la rationalité plus accentuée du sens commun au niveau de la physique et de la mécanique, l'événement miraculeux se fait-il, sur ce plan, plus discret, plus exceptionnel? p.38. De nuevo la afirmación de la relación entre racionalidad y ~~el~~ rigor de la ciencia física. Y luego un sentido de racional que indica tendencia -y obtención- de rigor en el conocimiento.

"...la réduction à la doctrine rationnelle..." p.39. Dentro de un contexto en que se habla de ciencia.

"...un nombre raisonnable de faits..." p.94. Un número de hechos que tienen cierto peso intelectual.

"Sinon il serait déraisonnable, on le comprend, d'attribuer le caractère de miracle..." p.95. "Déraisonnable" significa contrario a la razón, absurdo.

"...et qu'il n'y a pas d'espérance raisonnable qu'il le soit prochainement." p.95. Aquí razonable podría traducirse por probable, plausible.

"...une fois les faits ~~miraculeux~~ extraordinaires raisonnablement établis. p.96. Como que los hechos milagrosos no pueden ser establecidos de un modo científico, racional, sólo pueden serlo, si se dan, de un modo razonable.

"...l'âme humaine risque d'être réduite à elle-même et au monde de ses techniques raisonnables..." p.113. Aquí hay que entender razonable en oposición a lo sobrenatural, al misterio (este es el contexto). Así pues aquí se dice razonable aquello que está en poder de la razón, sin precisar el grado de rigor.

"...les hommes de science font assez souvent preuve, à ce plan scientifique même, d'un matérialisme quasi instinctif qui tend à se confondre dans leur esprit avec les règles de la pensée rationnelle. p.117 Racional, lo que pertenece a las reglas de la ciencia.

"...il apparaîtrait profondément déraisonnable de commencer la physique par l'étude des ~~xxx~~ mouvements des êtres vivants..." p.121. "Déraisonnable", no conforme con lo que conviene, con la razón.

"De ce matérialisme scientifique qu'est-ce que'une intelligence chrétienne, soucieuse de respecter dans sa pensée les exigences de sa foi, peut légitimement assimiler? Quelles sont, d'autre part, sur le plan rationnel, les formes, les avantages et les difficultés intellectuelles de ce matérialisme? p.126. De nuevo, racional es aquello que ~~xxxxxx~~ está en el plano de la ciencia.

"La science, elle, ajoute une hypothèse raisonnable:..." p.131. Dentro del proceso de la ciencia -racional- se cualifica de razonable la hipótesis, aquello que todavía no ha conseguido el grado de rigor suficiente.

"...bien plus, sa justification se borne à être une justification humainement valable, raisonnable, capable de convaincre l'esprit que tout ceci est croyable, mais elle n'apporte pas d'évidence rationnelle qui nécessiterait l'adhésion de l'intelligence par la seule force des objets." ~~xxx~~ p.140. Aquí tenemos la oposición entre racional y razonable. Racional es lo cierto, lo evidente, lo que obliga la inteligencia a aceptar lo que se le propone. La razonable es aquello que sin tener este rigor, es suficiente para que el hombre, como hombre "humainement valable", sin renunciar a su razón, pueda aceptar una creencia.

"On voudrait ici chercher à reconnaître une possibilité raisonnable de solution..." p.147. "Raisnable", que esté de acuerdo con la razón, sin exigir, ni excluir el rigor de la racionalidad estricta.

"C'est donc nécessairement la réflexion génératrice de rationalité qui implante la science dans l'esprit humain... Elle (la foi religieuse) peut -être magnifiquement en acte dans une conscience encore étrangère à tout ordre rationnel et scientifique. Son enracinement dans l'esprit est donc en droit un fait préalable à la science, et n'est point dû à la réflexion génératrice de rationalité... La raison humaine, ~~à l'exception~~ ^{à l'exception} d'aucun sûr, n'est point violée par cette notion ~~xxxxxxxxxxxx~~ dont elle doit éprouver normalement le caractère raisonnable, c'est à dire en harmonie avec sa condition propre de raison." p.168. Lo racional es la propia de la ciencia. Hay además otro procedimiento en armonía con la razón humana, que no tiene este rigor de la ciencia, y este procedimiento es razonable.

"...par cette rationalité pleinement développée?" p.173. Se refiere a la ciencia.

"La foi, on l'a vu, ne demande point pour s'implanter dans l'âme une maturité rationnelle préalable." p.173. De nuevo, según el contexto, racionalidad equivalente a propiedad de la ciencia.

"...vouloir se charger de l'entreprise rationnelle..." p.175. Se refiere a la empresa científica.

"...ce univers rationnel que constitue désormais le système des sciences." p.175. De nuevo binomio racional-ciencia.

"...pour qui les valeurs rationnelles..." p.177. Valores de la ciencia.

"...pour accepter dans le domaine rationnel le free jeu de la raison scientifique..." p.180. De nuevo Racional-razón científica. Aunque quizás aquí "rationnel" puede tener un significado más amplio, el de aquello que pertenece al dominio de la razón humana, puesto que habla en oposición a "supra-rationnel". Sin embargo es característico que para hablar del dominio de la razón ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ por medio de la palabra "rationnel" se refiera al dominio de la ciencia.

"L'étude positive que nous avons à entreprendre, l'effort de la connaissance rationnelle..." p.185. "Connaissance rationnelle" equivalente a ciencia positiva.

"Ils conviennent que la prière, pour bien des hommes, a quelque valeur psychologique. Mais cela doit être dépassé au niveau de la conduite rationnelle..." p.187. Aquí "rationnelle" se refiere a la conducta científica. Se admite empero que una conducta que no sea tal, puede tener también su valor psicológico. Por lo tanto no es contrario a la razón. Sería pues razonable.

"...un principe extrêmement puissant de discrimination entre la naturel et le transcendant, le rationnel et le religieux..." 189. Aquí también "rationnel" significa ~~xx~~ aquello que pertenece a la ciencia. Y se ve también que este dominio no incluye todo el campo de la razón. Que queda otro campo, que sin ser estrictamente racional, no se opone a la razón.

"Dans sa confiance en l'effort rationnel, le scientifique..." p.193. Esfuerzo racional propio del científico.

Con todos estos textos vemos como la palabra "racional" aunque pueda significar aquello que pertenece a la razón, tiene casi siempre el matiz especial de aquello que pertenece a la razón, cuando ésta actúa de un modo riguroso, estrictamente lógico, científico, en el sentido de ciencias físico-matemáticas. Evidencia, necesidad, imposición objetiva a la razón. En cambio la palabra "razonable" se refiere a aquello que está de acuerdo con la razón, que es también obra de razón, pero que no tiene el rigor de lo racional. Y si bien muchas veces se refiere más bien a la obra de razón en cuanto ^{está} presente en una acción, también se aplica ~~xxxxxxxxxx~~ al puro conocimiento, por ejemplo a las hipótesis razonables de una ciencia. Y aquí nos encontramos que un mismo proceso es en parte racional y en parte solo razonable, por lo menos en sus comienzos. Lo razonable, por ser aquello que está en armonía con la razón, puede contener dentro de sí, lo estrictamente racional

La concepción de Santo Tomás sobre la "ciencia", la teología como ciencia, y los argumentos de conveniencia en la teología.

Vamos a examinar la concepción que Santo Tomás tiene sobre estos puntos, dentro del ámbito señalado anteriormente de la "obra de razón", y en sus dos aspectos de racional y de razonable. No es nuestra intención hacer una exposición total y exhaustiva del pensamiento del Santo sobre la "ciencia" y sobre la teología, sino examinar su pensamiento a este respecto, en vistas a precisar en un autor determinado (en este caso Santo Tomás), el significado de la obra de razón, y sus dos aspectos de racional y razonable. Veremos cuales son los elementos pertenecientes a estas nociones que se encuentran de un modo más o menos explícito en el pensamiento de Santo Tomás. E intentaremos, al fin, calificar las afirmaciones de Santo Tomás según nuestra distinción de racional y razonable.

Ve la lista.

1. La concepción de Santo Tomás sobre la "ciencia".

Hay que advertir que al hablar de "ciencia" según Santo Tomás, hablamos de aquello a que él llama ciencia, y no precisamente de aquello a que nos referimos en nuestro lenguaje moderno al decir ciencia. No es este el momento de estudiar en que estas dos concepciones concuerdan y en que difieren. Baste por ahora haber señalado que no hay una perfecta coincidencia de las dos. Por esto hemos puesto, al empezar, la palabra ciencia entre comillas.

Para este estudio nos servimos fundamentalmente del comentario de Santo Tomás a los dos libros de los Analíticos Posteriores de Aristóteles. Si bien se trata de una obra no completamente original del Santo, puesto que es un comentario, es la obra en que trata por extenso y expresamente de esta cuestión. Y además se ve con bastante claridad que las afirmaciones

Este modo de proceder corre el riesgo de hacer una interpretación y una valoración anacrónica de una doctrina - la de Sto. Tomás, en este caso. De todos modos creo que teniendo conciencia de este riesgo, y procurando evitar las confusiones entre aspectos verbales y aspectos de contenido conceptual, podemos atrevirnos -y con la esperanza de algún fruto positivo- a hacer este estudio.

Empezaremos por citar un texto, un poco largo, que puede sonar de mani-fierto estos riesgos, y al mismo tiempo puede hacer ver como el contenido del pensamiento de Sto. Tomás puede dar pie al análisis que nos proponemos.

"...quod processus aliquis, quo proceditur inscientiis, dicitur tripliciter rationabilis. Uno modo ex parte principiorum quibus proceditur, ut cum ~~mixta~~ aliquid probandum ex principiis rationis, cuiusmodi sunt genus, et species, et oppositorum, et huiusmodi intentiones, quas logici considerant. Et sic aliquis processus esse rationalis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus quae traduntur in logica. prout scilicet utitur logica prout est docens in illis scientiis. Sed hic modus procedendi non potest competere proprie alicui particulari scientiae...

Alio modo dicitur processus rationalis ex termino in quo sistitur procedendo. Ultimus ~~terminus~~ enim terminus ad quem rationis inquisitio perducere debet est intellectus principiorum, in euse resolvendo iudicamus; quod quidem quando fit, non dicitur processus vel probatio naturalis sed demonstratio

Quandoque autem inquisitio rationalis us ad ultimum terminum non perducitur sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet querenti adhuc manet via ad utrumlibet; et hoc contingit, quando ^{per} probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem vel fidem, non autem scientiam, sic rationalis processus distinguitur contra demonstrativum. Et hoc modo procedi potest rationabiliter in qualibet scientia, ut ex probabilibus pareatur via ad necessarias conclusiones. Et hic est alius modus, quo logica utitur in scientiis demonstrativis, non quidem ut est docens, sed ut est utens. Et his duobus modis denominatur processus rationalis a scientia

rationali:his enim modis utitur logica quae rationis dicitur scientia...
Tertio modo dicitur aliquis processus rationalis a potentia rationali,
 in quantum scilicet procedendo sequitur proprium modum animae rationalis
 in cognoscendo, et sic rationalis processus est proprius scientiae natu-
ralis.

Scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum
rationalis animae quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod, sicut ani-
 ma rationalis a sensibus...accipit cognitionem intelligibilem..

Secundo quia, cum sit rationis de uno in aliud discurrere, hoc magis in
 scientiis naturalibus servatur...

Attribuitur igitur rationabiliter procedere scientiae naturali, non
 quia ei soli convenit, sed quia ei praecipue competit. In Boet. de Trin,
 lect II, (2) 6,1,c.

"... in omnibus scientiis servatur quantum ad hoc modus rationis, quod
 proceditur de uno ad aliud secundum rationem..." ib. 3m.

"...ratiocinativo vero opinativo attribuit Philosophus ibidem agibilia
humana, de quibus est scientia moralis ratione saepe contingentiae. Unde
 potest ex dictis colligi, quod primus modus rationabilitatis est maxime
 proprius scientiae rationali, secundus morali, tertius naturali. ib.4m.

La primera cosa que hay que notar en este texto es que Sto. Tomás em-
 plea los vocablos "rationabilis" y "rationalis" - los que han dado
 origen a las palabras razonable y racional - de un modo indistinto y
 por lo tanto como equivalentes: "...dicitur tripliciter rationabilis...
 aliquis processus esse rationalis....Alio modo dicitur processus ratio-
nalis...Tertio modo dicitur aliquis processus rationalis..."

Luego hay que notar que dentro de estos procesos llamados "rationabiles
 o bien "rationales", se encuentran diversos modos: "tripliciter".

Y que estos modos diversos son tales debido precisamente a un mayor o
 menor rigor del proceso de la razón que se emplea en ellos, y del re-
 sultado más o menos riguroso que se consigue con ellos. Así habla de
 "processus rationalis" aplicando este calificativo al rigor lógico en
 sí mismo: "quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus quae

traduntur in logica, prout scilicet utitur logica prout est docens..." En cambio se habla igualmente de "processus rationalis" "quando per probabiles rationes proceditur quae natae sunt facere opinionem vel fidem". El tercer modo de que se habla aquí de "processus rationalis" tiene un significado diverso, que nos interesa bajo otro aspecto. Esta primera constatación doble, ~~xxxx~~ nos indica claramente que la correspondencia verbal entre lo que nosotros hemos llamado racional y razonable, con los vocablos latinos correspondientes empleados por Sto. Tomás, no autoriza de modo alguna a asimilar el contenido de cada uno de ellos, con los correspondientes en latín, en el texto de Sto. Tomás. Nosotros hemos intentado buscar una precisión de estos dos vocablos con el fin de distinguir -dentro de lo que ellos permiten- sus significaciones distintas. En cambio para Sto. Tomás los dos vocablos son sinónimos. Por lo tanto nuestro intento de examinar como en la doctrina de Sto. Tomás se encuentra, de un modo implícito o explícito, esta doble significación expresada por nuestras palabras "racional" y "razonable", no puede fundirse en las expresiones "rationalis" y "rationabilis".

En cambio si nos fijamos en el contenido de aquello que Sto. Tomás llama "rationalis" o "rationabilis", creo que encontramos un fundamento para nuestro análisis. (Teniendo siempre en cuenta que cuando aplicaremos las palabras "racional" o "razonable", lo hacemos porque creemos que el contenido que hemos encontrado al hacer el examen semántico de estas dos palabras en nuestras lenguas modernas, tiene una semejanza con el contenido ~~xxxxxxxxxxxx~~ de los textos de Sto. Tomás que examinaremos.) Este fundamento es el hecho ya constatado de la pluralidad de los procesos de la razón. Esta pluralidad nace que se den unos procesos más rigurosos que otros. Que en unos se encuentren unos elementos diversos de los que se encuentran en los otros, y que son estos elementos los que a los ojos de Sto. Tomás valoran precisamente el ~~xxxx~~ conocimiento conseguido, en el sentido e rigor, de cer-

teza, de necesidad, de relación con la acción...Y precisamente eran estos mismos elementos y semejantes a ellos, los que nos han servido en nuestro estudio para discernir la diferencia de matiz y de significación entre "razonable" y "racional": "probabiles rationes, opinio, demonstratio, conclusiones necessariae, agibiles humana..."

Además de estas dos remarcas fundamentales para nuestro intento de estudiar Sto. Tomás bajo el prisma de "lo racional" y "lo razonable", el texto que estamos comentando nos sugiere otras reflexiones. En él vemos como se nos habla de una característica propia de la razón "de uno in aliud discurrere". Cosa que ya hemos encontrado en nuestro estudio introductorio.

Notemos también que "rationalis" puede tener un significado por oposición a "demonstratio", que -como veremos- equivale a "ciencia". Podemos pues hablar de "rationalis" o "rationabilis" -según Sto. Tomás- refiriéndonos a una cosa que no es precisamente la "ciencia". Y si podemos hacer esto, es porque este otro proceso ~~xxxxxxxxxx~~ es un proceso de la razón, a pesar de no tener el rigor que la "ciencia" exige".

Y para terminar notemos el texto ad 4m. : "...rat opinativo vel opinativo..." Aquí se usa "rationabilitas" y no "rationalitas". Y dentro de esta "rationabilitas" caben diversos procesos, o todos los "rationabilites" que cada cual puede pretender esta "rationabilitas" bajo un título diverso. La "scientia rationalis" que es la lógica, es "rationabilis" debido precisamente a su rigor lógico: por esto es la lógica. La "scientia moralis" lo es porque es "opinativa" (que como veremos más adelante se opone a "scientia" debido a la falta de rigor absoluto) o "racioinativa"; esto es que tiene que pensar en muchos elementos y reflexionar sobre ellos. Y la "scientia naturalis" o "physica" es "rationabilis" porque en ella sigue de un modo particularmente explícito aquello que es propio de la razón, "de uno in aliud discurrere".

Sigue ahora en la página primera: I La concepción de Santo Tomás sobre la "ciencia".

hechas con motivo de un texto comentado, son afirmaciones que Santo Tomás se hace propias.

Para este estudio nos servimos del texto de Santo Tomás de la edición leonina, publicada por Marietti. Los subrayados son nuestros.

1. La obra de razón. Características correspondientes a la obra de razón. Distintos procedimientos dentro de la misma obra de razón. "Sicut dicit Aristoteles in principio Metaphysicae, hominum genus arte et rationibus vivit; in quo videtur Philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a caeteris animalibus differet. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur; homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur. Et inde est quod ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversas artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant.

Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est... Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventum est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat." (1).

"Attendendum est autem quod actus rationis similes sunt, quantum ad aliquid actibus naturae. Unde et ars imitatur naturam in quantum potest. In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas... Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum: et per huiusmodi rationis processus scientiae certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non

tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus, est in quo ratio a vero deficit propter alicuius principii defectum; quod in ratio- cinando erat observandum." (5)

"Pars autem logicae, quae primo deservit processui, pars iudicativa dici- tur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium cer- tum de effectibus haberi non potest nisi res vivendo in prima principia, ideo pars haec analytica vocatur, idest resolutoria. Certitudo autem ju- dicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber Priorum Analyticorum, qui est de syllo- gismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia continentur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber Posteriorum Analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo.

Secundo autem processui deservit alia pars logicae, quae dicitur inventi- va. Nam inventio non semper cum certitudine est. Unde de his, quae inven- ta sunt, iudicium requiritur, ad hoc quod certitudo habeatur. Sicut autem in rebus naturalibus, in his quae ut in pluribus agunt, gradus quidam at- tenditur..., ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certi- tudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfec- tam certitudinem acceditur.

Per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit ~~hinc inde~~ tamen fides vel opinio propter probabilitatem proposi- tionum, ex quibus proceditur; quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius, et ad hoc ordinatur Topica sive Dialectica. Nam syllogismus dialecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristoteles in libro Topicorum. Quandoque vero, non fit complete fi- des vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam. Et ad hoc ordinatur Rhetorica.

Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictio-

nis propter aliquam repraesentationem, ad modum quo fit homini abominatio alicuius cibi, si repraesentetur ei sub similitudine alicuius abominabilis. Et ad hoc ordinatur poetica: nam poetae est inducere ad aliquod virtuosum per aliquam decentem repraesentationem. Omnia autem haec ad rationalem Philosophiam pertinent: inducere enim ex uno in aliud rationis est. Tertio autem processui rationis deservit pars logicae, quae dicitur Sophistica, de qua agit Aristoteles in libro Elenchorum". (6).

"Nam procedere ex uno in aliud rationis est solum". (9)

En la descripción del proceso que conduce a la ciencia, Santo Tomás empieza por situarlo dentro de lo que hemos llamado obra de razón. Considera este proceso como uno de los que se dan en este campo de la obra de razón. Por esto empieza por darnos algunas de las características de esta obra de razón, y nos habla de diversos procesos los cuales todos pueden invocar su pertenencia a la razón.

La razón, y el actuar según ella es lo propio del hombre: "hominum genus arte et rationibus vivit: in quo videtur philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a caeteris animalibus differt".

Las características de la razón que se exponen con mas evidencia en este texto son la de que la razón es discursiva: "procedere ex uno in aliud rationis est solum", y la de la tendencia hacia la certeza. El juicio que da sobre el valor de los diversos procedimientos de la razón se funda siempre en la mayor o menor certeza que proporcionan. Vale la pena de haber notado estas dos características generales de la razón según Sto. Tomás ya desde el principio, porque serán dos piedras de toque fundamentales en su concepción de la ciencia, y servirán para juzgar hasta que punto se realiza el ideal de rigor lógico, podríamos decir de racionalidad estricta, que el mismo autor se propone.

Vamos a detenernos un poco a considerar que para Sto. Tomás la obra de

razón no es única, sino que reviste diversas formalidades. Y aunque haya diversos procesos, todos caben dentro de la obra de razón. La primera pluralidad dentro de esta obra, la encontramos en la afirmación de que el hombre vive por razones y por arte. Las dos cosas pertenecen a la razón, pero no son lo mismo. El arte "*recta ratio factibilium*" (I-II, 57, 4, c.), "*ratio recta aliquorum operum faciendorum*" (I-II, 57, 5, c.), o como dice el mismo texto de los analíticos "*certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant*" (l.c.l.) pertenece también a la razón. Su distinción de "*rationibus*" hay que buscarla en el hecho de que el arte se refiere a la acción, mientras que "*rationibus*" aquí se referiría al solo pensamiento. Tenemos pues dos procesos distintos dentro de la obra de razón, uno que se refiere a la razón en cuanto es conocimiento, y el otro en cuanto esta razón en su conocimiento se refiera a la práctica. Y es precisamente en este segundo proceso donde encontramos otra característica de la razón, que es más bien propia de la razonable, la relación de los medios adecuados al fin que hay que lograr. Estos dos procesos no tienen dos campos completamente distintos en que se ejerzan. Precisamente para dirigir bien los mismos actos de la razón, sin relación con una acción exterior, necesitamos de un arte, al cual llamamos lógica: "*ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis*" (l.c.l.). Veamos pues como el arte, entra dentro la obra más íntima de la razón, en el proceso del pensamiento como tal y precisamente para que este pensamiento tenga el máximo rigor posible, podemos decir que al hablar del pensamiento hay que tener en cuenta que es también una acción, y por lo tanto sujeto a las condiciones de la acción.

La primera diversidad dentro de la misma obra de razón, la hemos encontrado por respecto a la que podemos llamar razón teórica y razón práctica. Y hemos visto además, que a pesar de esta diversidad de aspectos o funciones las dos funciones diversas se hallan implicadas íntimamente. Siguiendo el

mismo libro podemos encontrar otra diversidad de procesos de la razón, fijándonos ahora en la certeza. La certeza, cualidad importante de la razón, en cuanto toda obra de razón pretende esta certeza o por lo menos tiende hacia ella. Ya desde ahora hacemos notar que para Sto. Tomás la certeza esta intimamente ligada con la necesidad, y que es ésta el símbolo y la causa de todo rigor lógico, es el punto clave de la concepción de la ciencia.

Según pues una mayor o menor aproximación a la certeza con que se obtenga la verdad, cosa que a su vez depende de la necesidad, tendremos diversos procesos de la razón. Ya que todos estos procesos pertenecen a la razón, y son obra de ella. La lógica, que es el arte para que la razón se conduzca rectamente, no solo se ocupa de todos los demás: "Iam autem logicae, quae primo deservit processui.../Secundo autem rationis processui deservit alia pars logicae... Tertio autem processui rationis deservit pars logicae (6).

Bajo el punto de vista de la certeza de la verdad obtenida nos encontramos en principio con una division tripartita: "Est enim alicuius rationis processus necessitatem inducens,... et per huiusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus, in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est, in quo ratio a vero deficit propter alicuius principii defectum..." (5).

Y mas adelante vemos como hay todavia distintos procesos de la razón dentro del segundo que se acaba de nombrar. El fundamento de la división sigue siendo el mismo: la certeza. "Secundo autem procesui rationis deservit alia pars Logicae, quae dicitur inventiva... ita et in processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur. Per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides

vel opinio propter provabilitatem propositionum (Dialectica)... Quandoque vero, non fit complete fides vel opinio sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis (Rhetorica)... Quandoque vero sola existimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam representationem (Poetica)... (c). Tenemos que estos tres diversos procesos de la razón dentro del segundo se diferencian por la mayor o menor fuerza dentro, seguridad con que se inclinan hacia una parte de la contradicción que hay entre una proposición y su contradictoria.

Se ve pues claramente que por Sto. Tomás la obra de razón admite diversos aspectos, que se diferencian también distintamente entre sí. Hay diversos fundamentos para la distinción, y alguno de ellos admite el más y el menos. Esto manifiesta que muchas veces será muy difícil o imposible distinguir en concreto hasta donde llega uno y donde empieza el otro; y todavía otra cosa, quizás más importante: que es muy probable que dentro de los largos procesos de la razón nos encontremos con procesos parciales que pertenecieran a distintas categorías de los mismos. Pero que todos pertenecen a la obra de razón: "Omnia autem haec ad Rationalem philosophiam pertinent..." (c)

Con estas primeras reflexiones podemos ya situar un poco dentro del campo de la razón, y dar unas primeras determinaciones respecto de lo que debe ser la "ciencia" según Santo Tomás: la ciencia es un proceso de la razón, que regido por un arte especial que se llama lógica, llega a una certeza de la verdad fundándose en la necesidad, necesidad formal del procedimiento y necesidad real de la materia tratada.

2. Ciencia, opinión, dialéctica.

Visto ya el encuadramiento de la ciencia dentro de la obra de la razón y

Los diversos procesos, vamos a detenernos un poco a considerar la ciencia en relación a otro de estos procedimientos, la dialéctica. En cuanto este procedimiento produce la opinión. Este es el proceso más interesante por respecto del de la ciencia, ya que es el que más se le asemeja, y el que más fácilmente puede encontrarse mezclado con el proceso científico:

"Secundo autem rationis processui... per huiusmodi enim processum, quandoque quidem, etsi non fiat scientia, fit tamen fides vel opinio propter probabilitatem propositionum... et ad hoc ordinatur logica sive dialectica, Nam sylogismus dialecticus ex probabilibus est..." (1). Aunque no tengamos la certeza de la ciencia, tenemos empero la probabilidad de la opinión, la cual se consigue también por un silogismo.

Veamos ahora otros textos del mismo comentario de Sto. Tomás, y también algunos otros.

"Diende cum dicit: Sunt autem quaedam etc., ostendit quid pertineat ad opinionem; scilicet quod sit circa contingentis aliter se habere, sive in universali sive in particulari..." (2). La opinión se refiere a las cosas contingentes, mientras, como ya lo hemos visto, la ciencia se refiere a las necesarias. Estas cosas contingentes a las cuales se refiere la opinión tanto pueden ser universales como particulares. Esta falta de necesidad no les viene forzosamente del hecho de tratarse de cosas particulares. No se trata pues de que la opinión sea tal porque hace referencia a la acción. Sino que se puede encontrar también en el nivel propio de la ciencia, el de lo universal, como se verá más adelante.

"Et ad exponendum quid sit opinio, subiungit quod opinio est acceptio, idest existimatio quaedam, immediatae propositionis, et non necessariae. quod potest duobus modis intelligi: uno modo sic quod propositio immediata in se quidem sit necessaria sed ab opinante accipiatur ut non necessario; alio modo, ut in se sit contingens... Si igitur sit aliqua propositio

contingens mediata, oportet quod reducat^{ur} ad aliquas immediatas. Non autem reducitur ad immediatas necessarias, quia necessarij non sunt propria principia contingentium, neque ex necessariis potest concludi contingens. Unde relinquitur quod sit aliqua propositio immediata contingens. Sicut, homo non currit, est mediata; potest enim probari per hoc medium, homo non movetur, quae etiam est contingens, sed immediata. Existimatio ergo talium propositionum contingentium immediatarum est opinio: sed per hoc non excluditur quin etiam acceptio propositionis contingentis mediatæ sit opinio. Sic enim se habet circa contingentia, sicut intellectus et scientia circa necessaria." (399). Afirmada la distinción entre ciencia y opinión por respecto a lo necesario y a lo contingente, quedan todavía algunas precisiones para hacer. Las proposiciones contingentes respecto de las cuales se da la opinión, pueden ser inmediatas y mediatas. Este hecho da lugar a que dentro del proceso de la opinión se den demostraciones, pruebas, cosa propia de la ciencia, como se verá más adelante. Por lo tanto no todos los silogismos que conducen a la opinión, son necesariamente silogismos dialecticos. Y puede darse también el caso de que respecto de una materia necesaria, alguien tenga solo un conocimiento de tipo de la opinión, porque el que opina sobre ella no ve la necesidad. Vemos pues como la interferencia entre ciencia y opinión pueden multiplicarse debido a diversos motivos diferentes.

"El dicit quod contingit verus esse et intellectum et scientiam et opinionem et quod per hoc dicitur, idest quod enunciatur voce per intellectum et scientiam et opinionem veram... Si ergo cuiuslibet veri vel est intellectus, vel scientia, vel opinio; et sunt quaedam vera contingentia, quorum non est neque scientia neque intellectus; relinquitur quod circa huiusmodi sit opinio, sive sint actu vera sive sint actu falsa, dummodo possit aliter se habere." (398). La opinión, al igual que la ciencia puede contener la verdad, puede ser verdadera. Pero dentro de la opinión puede haber

también la falsedad. Ya que aquellas cosas a que se refiere la opinión pueden ser "sive sint actu vera sive sint actu falsa". La opinión se inclina hacia un lado de la contradicción pero con miedo respecto de la otra. Ya que, aunque lo más posible es que el juicio corresponda a aquello que es en realidad (verdad), puede que sea lo contrario. Y es precisamente esta posibilidad de que las cosas "possint aliter se habere" lo que funda la opinión.

Vamos a examinar algunos textos de otras obras de Sto. Tomás, donde encontraremos confirmaciones de lo que se ha dicho hasta ahora, y algunas precisiones más respecto de la opinión y de sus relaciones con la ciencia. Tenemos en I, 79,9, 4 m. y en I-II, 67, 9, c., la descripción de la opinión como la adhesión a una parte de la contradicción, con miedo de la otra. En II-II, 1, 5, 4 m., la distinción entre la ciencia y opinión, basada en la necesidad y la contingencia. En II-II, 48, 1, c., se nos dice que la ciencia se adquiere por la demostración, mientras que la opinión se funda en lo probable.

Tenemos otros textos en donde se nos habla que el conocimiento adquirido por razones probables aunque quizás no tenga toda la verdad, pero no es necesariamente falso, sino que contiene cierta verdad. Cont. Cent. II, 38 (ed. Marietti n. 1142); Cont. Geng. III, 9 (ed. Marietti 1930).

Y vale la pena de hacer notar un texto en el que se afirma la validez del conocimiento probable de cara a la acción. "...in negotiis humanis non potest haberi probatio demonstrativa et infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas, secundum quam rhetor persuadet. Et ideo licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod convellant; et ideo accipiunt eorum testimonium tamquam verum; et praecipue si in suo testimonio non vacillent, vel alia suspecti non fuerint..." I-II, 105, 2, 8 m.

Tenemos ahí una afirmación "in negotiis humanis", en las cosas que se refieren al modo de obrar humano no podemos pretender una demostración infalible. Por esto, ya que no podemos dejar de obrar, es suficiente una probabilidad conjetural. Recordemos que conjetura, "suspicio", "rhetor", pertenecen a un grado inferior al de la opinión propiamente. De todos modos no creo que pueda hacerse mucha fuerza en esto, y lo interesante de notar es el hecho general que de cara a la acción tenemos que valernos de conocimientos probables.

También vale la pena hacer notar que la coincidencia entre dos o tres ya es una garantía de probabilidad, aunque no sea del todo seguro. Y luego también hay grados de mayor o menor verisimilitud en la misma coincidencia de los testimonios, según las circunstancias particulares de cada uno de ellos. Tenemos pues que todo esto es muy humano, ya que en ello entran muchos de los condicionamientos normales de la vida humana. Y precisamente al ser tan humana, tan condicionado y complejo, el conocimiento que se requiere para obrar en este ambiente, es un conocimiento probable. Lo que podríamos llamar razonable, ya que tiene en cuenta la multiplicidad de factores, y una vez sopesado su valor, se decide en un sentido u otro, sin tener una prueba demostrativa. La opinión puede referirse a lo verdadero pero también a lo falso, I-II,55,4,c., y I-II,57,2,3m.

Y ahora encontramos ya nuevas precisiones. "...etiam in speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quae est iudicativa, procedit ex propriis". II-II,51,4,2m. Es interesante de notar esta distinción entre ciencia y opinión. La ciencia procede de lo propio, mientras que la opinión proviene de lo común.

Veamos luego la relación entre ciencia y dialéctica, en cuanto que esta última puede ser un proceso inicial hacia la ciencia. "...alia rationalis scientia est dialectica, quae ~~est~~ ordinatur ad inquisitionem inventivam;

et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa..."

II-II,51,2,3m. Aquí llama ciencia a la dialéctica, puesto que ésta forma parte del proceso científico, en cuanto se dedica a la búsqueda, al descubrimiento, de aquello que la demostración nos determinará. Por eso la opinión puede ser el camino hacia la ciencia. "...opinio, ex syllogismo dialéctico causata, est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur"
III,9,3,2m.

De esta comparación de la ciencia con la opinión resulta claramente que las características de la primera son aquellas que indican un rigor lógico, mientras que la segunda se caracteriza por una cierta falta de rigor. La primera está en el campo de lo estrictamente racional, mientras que la segunda se halla en el ámbito de lo razonable. A la ciencia corresponde la certeza, a la opinión la probabilidad. Objetivamente la ciencia contiene la verdad, mientras que dentro de la opinión cabe también el error. La ciencia se funda en la necesidad, mientras que la opinión se funda en la contingencia. La primera se refiere a lo propio, la segunda a lo común. El mecanismo lógico de la ciencia es el silogismo demostrativo, y el de la opinión es el silogismo dialéctico.

Pero a pesar de todo esto, a pesar de la falta de rigor lógico de la opinión por respecto de la ciencia, el proceso dialéctico, que de sí está ordenado a formar solo una opinión, puede ser también un camino hacia la ciencia.

5. Descripción de la ciencia y de sus características.

Al estudiar el campo general de la razón para situar dentro de él a la ciencia, y al hacer el estudio comparativo de la ciencia con la opinión, ya han salido a relucir bastantes características de lo que Sto. Tomás llama ciencia, y con ellas se ha podido dar ya una cierta descripción de

la ciencia. Vamos ahora a ver si dentro de la obra de Sto. Tomás encontraremos otras descripciones de la ciencia que nos permitan encontrar otras características y así determinar más la descripción de la ciencia. No reproduciremos aquí los textos citados en los apartados 1 y 2, donde se encuentran ya las características fundamentales de la ciencia. La enumeración de tales características se encuentra en el final de los dos apartados citados. Sólo examinaremos los textos nuevos que confirman dichas características o que nos dan algunas otras todavía no enumeradas.

La certeza como característica de la ciencia, la encontramos de nuevo en el comentario sobre los libros de la Metafísica de Aristóteles, In 1. Metaph., lect. 2, (n47 de la edición de Marietti); como también en el comentario sobre el libro de Boecio sobre la Trinidad, In Boet. de Trin., lect. 2, q. 2 (6), ad secundam quaest. Estos dos textos, entre otros muchos tienen interés porque en ellos se habla de la certeza que la ciencia debe tener, no "ex professo", sino como de una cosa conocida por todo el mundo, y que es

un criterio para apreciar la mayor o menor perfección de la ciencia.

"Secundo cum dicit: cum causam arbitrarum. etc., ponit definitionem ipsius scire simpliciter. Circa quod considerandum est quod scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius: eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius, et patet II Metaphysicae. Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter, sed virtute tantum, quod est scire secundum quid et quasi per accidens. Et ideo oportet scientem simpliciter cognoscere etiam applicationem causae ad effectum. *quia vero scientia est etiam certa cognitio rei; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere.* Quia ergo scientia est perfecta cognitio, ideo dicit: cum causam arbitramur cognosce-

re; quia vero est actualis cognitio per quam scimus simpliciter, addit: Et quoniam illius est causa; quia vero est certa cognitio, subdit: Et non est contingend aliter se habere". (32)

Este es el pasaje del comentario de Sto. Tomás a los Analítico Posteriores de Aristoteles, donde se nos da más "ex professó" una descripción de lo que es la ciencia. Según dice el mismo Santo Tomás, es la definición misma de ciencia que se nos da. A partir de unas cualidades o características - en lenguaje de Sto. Tomás las llamaríamos "pasiones"- deduce lo que tiene que ser la ciencia: nos da la definición. Estas características son la de que la ciencia consiste en conocer perfectamente algo, y que es un conocimiento cierto. Lo que dice de que nos interesa una ciencia "simpliciter" y no "secundum quid" o "per accidens", no hace referencia especialmente a la ciencia, sino que es un principio general según el cual cuando nos interesa conocer una cosa, hay que considerar lo que ella es "simpliciter" y no lo que es "per accidens".

Santo Tomás parte de la afirmación de que la ciencia es un conocimiento perfecto de algo. Para llegar a esta afirmación no hace ningún proceso explícito racional. Acepta dicha afirmación sin más. El motivo por el cual lo hace, sería el hecho de que todo el mundo cuando habla de ciencia piensa intenta hablar del conocimiento perfecto de una cosa. Por lo menos todo el mundo de la época de Sto. Tomás. A partir de esta afirmación y de la de que los principios del ser de una cosa y los de su verdad son los mismos -afirmación aceptada ahí por la autoridad de Aristoteles, pero que en el lugar citado de Aristoteles se demuestra en la opinión de Santo Tomás-, por un proceso estrictamente racional, Sto. Tomás deduce *que la ciencia* tiene que ser el conocimiento de la causa de la cosa que se quiere conocer perfectamente.

A partir de esta afirmación, e introduciendo el principio general que las cosas tienen que ser lo que son "simpliciter" y no lo que son "per acci-

dens", deduce que no basta con conocer la causa de la cosa que se quiere conocer perfectamente, sino que es necesario conocer la aplicación de la causa a esta cosa, conocer que es causa de ella.

Luego hace la afirmación de que la ciencia es un conocimiento cierto. Esta afirmación aquí se hace del mismo modo como se ha hecho la de que la ciencia es un conocimiento perfecto, como algo que es sabido y aceptado por todo el mundo. De todos modos esta afirmación podría deducirse de la primera. Supuesto, sea como sea, que la ciencia tiene que ser un conocimiento cierto, se deduce fácilmente, que la materia sobre la cual la ciencia versa, tiene que ser necesaria.

En este texto pues se encuentra una descripción, que es una definición de ciencia. La ciencia es un conocimiento de una cosa necesaria, por su causa. Y al mismo tiempo se nos recuerdan dos características de ella, el ser un conocimiento perfecto y cierto.

Además de todo esto, dicho texto tiene el interés de ser un ejemplo de como se encuentra la definición de una cosa -en nuestro caso la ciencia- a partir de unas características de esta cosa, que se admiten sin discusión.

La universalidad es otra de las características principales de la ciencia. La afirmación de que no se da ciencia respecto de los singulares, y que ella tienen que ser universal, pertenece también a aquellas que son del dominio de todo el mundo. Sin embargo Sto. Tomás tiene interés a decirlo explícitamente. *Quoniam scientia universalis etc., ostendit quid pertineat ad scientiam, et ponit duo ad eam pertinere: quorum unum est quod sit universalis. Non enim scientia est de singularibus sub sensu cadentibus et hoc supra manifestatum est.*

Como hemos dicho hay muchos otros textos en donde Sto. Tomás dice que la ciencia es de lo universal, y que no se da ciencia de los singulares. Ver por ejemplo: (76)-(97), donde se habla de que la ciencia es de

"dici de omni", "per se" et "universaliter"; (135)-(142) al decir que la ciencia es de las cosas necesarias y no de las contingentes o corruptibles; (378); (381); (592). Hay que notar que la afirmación de la universalidad de la ciencia esta siempre intimamente ligada con la de la necesidad de la materia tratada.

Aliud est quod scientia est per necessaria. (396). En este texto ademas de la afirmación de la universalidad de la ciencia, de nuevo se nos habla que ella se refiere a lo necesario.

A la descripción-definición que se nos ha dado de ciencia podríamos añadir esta nueva cualidad, la de la universalidad. la ciencia trata de las cosas necesarias y universales.

Con todo esto podemos tener una idea bastante clara de lo que Sto. Tomás entiende por ciencia, y al mismo tiempo del valor del rigor lógico de sus afirmaciones respecto a su idea de ciencia.

Veamos con todo algunas características más de la ciencia, o quizás mejor de algunos de los elementos del proceso científico. Con ello además de tener nuevos elementos que determinan todavía más la idea de ciencia según Sto. Tomás, podremos ver como en él hay constantemente la preocupación de que la ciencia sea lo mejor trabada posible, por lo que hace a rigor lógico.

La primera de estas características o condiciones para que se dé la ciencia se refiere a la conclusión científica, la conclusión de la demostración.

"Circa primam sciendum est quod id cuius scientia per demonstrationem quaeritur est conclusio aliqua in qua propria passio de subjecto aliquo praedicatur: quae quidem conclusio ex aliquibus principiis infertur." (14)
 Aquello que se concluye en una demostración, aquello respecto de lo cual podemos decir con toda justeza que tenemos ciencia es la propia pasión del sujeto al cual se refiere nuestro conocimiento. Todo sujeto tiene sus cualidades que nos interesará conocer, para conocerle perfectamente. Ahora

bien aquello que se demuestra perfectamente son aquellas cualidades, aquellas "pasiones" que son propias del sujeto en cuestión, no aquellas que puede tener en común con otros sujetos. Aquellas que son comunes, se demostrarán al tratar del sujeto común, que por respecto a ellas resulta el sujeto propio. La razón de todo esto radica en el hecho de que es la definición del sujeto lo que sirve para demostrar sus propiedades. De esto se hablará más adelante.

Aquí baste con haber notado el intento de rigor lógico, dentro del proceso científico, que la afirmación de que lo que se demuestra propiamente es la propia pasión. Ver también el texto 129, donde se habla de lo mismo. CB. también 89.111.

Luego se nos dirá, -basándose en el hecho de que la ciencia se refiere a las cosas necesarias, y que ella se adquiere por la demostración- que la ciencia es "ex necessariis". "Dicit ergo primo, quod quia dictum est supra quod impossibile est aliter se habere in definitione eius quod est scire, necessarium erit id quod scitur secundum demonstrationem. Quid autem sit quod est secundum demonstrationem scire exponit, dicens quod demonstrativa scientia est quam habemus in habendo demonstrationem, idest quam ex demonstratione acquirimus. Est sic habetur quod demonstrationis conclusio sit necessaria. Quamvis autem necessarius possit sylogizari ex contingentibus non tamen de necessario potest haberi scientia per medium contingens, ut infra probabitur. Et quia conclusio demonstrationis non solum est necessaria sed etiam per demonstrationem scita, ut dictum est, sequitur quod demonstrativus syllogismus sit ex necessariis". (77). Aquí vemos de nuevo la exigencia de rigor lógico. Para que podamos hablar verdaderamente de ciencia no basta con que lleguemos a una conclusión que sea necesaria. Ya que la ciencia se adquiere por el silogismo demostrativo, hay que llegar a la conclusión por un silogismo de este tipo y no es suficiente un silogismo

dialectico. Por lo tanto tiene que ser un silogismo en que los elementos que nos conduzcan a la conclusión sean necesarios, *"ex necessariis"*, y no pueden ser contingentes *"ex contingentibus, non tamen..."*. Es el mecanismo riguroso del silogismo, como se verá más adelante, lo que nos lleva a la ciencia, por lo tanto, ya que la ciencia se refiere a las cosas necesarias, todos los elementos del silogismo deben tener esta misma característica. Aquí también podría verse como estas afirmaciones de Sto. Tomás derivan lógicamente de su concepción de la ciencia de conocimiento perfecto de una cosa por medio de su causa.

Siguen todavía otras exigencias por respecto de los elementos de la demostración, todas ellas fundadas en hecho de que en la demostración se concluye la propia pasión de un sujeto mediante la definición del mismo. Aquí nos encontramos de nuevo con la exigencia de rigor lógico, tanto en el hecho de que la conclusión debe ser realmente demostrada por sus antecedentes, como en las cualidades que tienen que tener las diversas proposiciones que forman la demostración.

Para que haya una verdadera ciencia, las proposiciones tienen que ser *"de omni"*, *"per se"*, y predicarse *"universaliter"* o *"secundum quod ipsum"*. Vamos a examinar pues unos textos en donde se nos explica en que consisten estas locuciones, y como tienen que realizarse dentro de la demostración. *"Deinde cum dicit: Primum autem etc., interponit ea, quae sunt praeintelligenda ad cognoscendum de his de quibus tractaturus est."*

El dirca hoc duo facit. Primo, dicit de quo est intentio, dicens quod antequam determinetur in speciali ex quibus et qualibus sit demonstratio, primo determinandum est quid intelligatur cum dicimus de omni, et per se, et universale. Cognoscere ista est necessarium ad sciendum ex quibus sit demonstratio. Hoc namque oportet observari in demonstrationibus. Oportet enim in propositionibus demonstrationis aliquid universaliter praedicari,

quod significat dici de omni, et per se, et etiam primo, quod significat universale. Haec autem tria se habent ex additione ad invicem. Nam omne quod per se praedicatur, etiam universaliter praedicatur; sed non e contrario. Similiter omne quod primo praedicatur, praedicatur per se, sed non convertitur. Unde etiam apparet ratio ordinis istorum.

Differentia etiam et numerus istorum trium trium apparet ex hoc, quod aliquid praedicari dicitur de omni sive universaliter per comparisonem ad ea, quae continentur sub subjecto. Tunc enim dicitur aliquid de omni, ut habetur in Libro priorum, quando ^{nihil} est sumere sub subjecto, de quo praedicatum non dicatur. Per se autem dicitur aliquid praedicari, per comparisonem ad ipsum subjectum: quia ponitur in eius definitione, vel e converso, ut infra patebit. Primo vero dicitur aliquid praedicari de altero per comparisonem ad ea, quae sunt priora subjecto et continentia ipsum. Nam habere tres angulos etc., non praedicatur primo de isoscele: quia prius praedicatur de priori, scilicet de triangulo." (78)

"Et ideo in definitione dici de omni duo ponit: quorum unum est, et nihil sit sumere sub subjecto qui praedicato non insit. Et hoc significat cum dicit: Non in quodam quidem sic, in quodam autem non. Aliud est, quod non sit accipere aliquod tempus, in quo praedicatum subjecto non conveniat. Et hoc designat cum dicit: Neque aliquando sic, aliquando non; ~~quod sit accipere aliquod tempus~~ et ponit exemplum. Sicut de omni homine praedicatur animal et de quocumque verum est dicere quod sit homo, verum est dicere quod sit animal, et quodcumque est homo, est animal." (80)

"Deinde cum dicit: Quae ergo dicuntur etc., ostendit qualiter utatur propriis modis (modi dicendi per se) demonstrator. Ubi notandum est quod cum scientia proprie sit conclusionum, intellectus autem principiorum, propriis scibilia dicuntur conclusiones demonstrationis, in quibus passiones praedicantur de propriis subjectis. Propria autem subjecta non solum ponuntur in definitione accidentium, sed etiam sunt causae eorum, unde conclusiones

demonstrationum inclundunt duplicem modum dicendi per se, scilicet secundum et quartum.

Et hoc est quod dicit quod illa quae praedicantur in simpliciter scibilibus, hoc est, in conclusionibus demonstrationum, sic sunt per se, sicut inesse praedicantibus, idest sicut quando subjecta insunt in definitione accidentium, quae de eis praedicantur, aut inesse propter insunt, idest quando praedicata insunt subjecto propter ipsum subjectum, quod est causa praedicati.

Et consequenter ostendit quod huiusmodi scibilia sunt necessaria: quia non contingit quin proprium accidens praedicetur de subjecto. Sed hoc est duobus modis. Quandoque quidem simpliciter, sicut unum accidens convertitur cum subjecto, ut habere tres cum triangulo, et risibile cum homine. Quandoque autem duo opposita sub disiunctione accepta ex necessitate. Subjecto insunt, ut lineae aut rectum aut obliquum, et numero par aut impar. Cuius rationem ostendit, quia contrarium, privatio et contradictio sunt in eodem genere." (89)

Ad evidentiam autem eorum, quae hic dicuntur, sciendum est quod universale non hoc modo hic accipitur, prout omne quod praedicatur de pluribus universale dicitur, secundum quod Porphyrius determinat de quinque universalibus; sed dicitur hic universale secundum quandam adaptationem vel adaequationem praedicati ad subjectum, cum scilicet neque praedicatum invenitur extra subiectum, neque subjectum sine praedicato." (91)

"Deinde cum dicit: et demonstratio etc., ostendit qualiter demonstrator universalis utatur, et dicit quod demonstratio est per se huius universalis; sed aliorum est quodammodo et non per se. Demonstrator enim demonstrat passionem de proprio subjecto; et si demonstret de aliquo alio, hoc non est nisi in quantum pertinet ad illud subjectum." (97).

"Sciendum autem est quod cum in demonstratione probetur passio de subjecto per medium, quod est definitio, oportet quod prima propositio, cuius prae-

dicatum est passio et subjectum est definitio, quae continet principia passionis, sit per se in quarto modo; secunda autem; cuius subjectum est ipsum subjectum et praedicatum ipsa definitio, in primo modo. Conclusio vero, in qua praedicatur passio de subjecto, est per se in secundo modo. (111)

Este texto, o mejor estos textos de Sto. Tomás, quizás sean algo prolijos, pero creo que vale la pena de haberlos citado, ya que a í podemos ver fácilmente el intento de rigor lógico y la exigencia de precisión que, para Sto. Tomás, reviste el ideal del saber científico.

Las proposiciones que constituyen una demostración tienen que ser unas proposiciones tales que se califican diciendo que son proposiciones "de omni", "per se", y "primo" o "universale". Estas tres propiedades o calificaciones de las proposiciones de una demostración va limitándose y determinándose progresivamente. La segunda es una determinación o limitación de la primera de modo que siempre que se da la segunda se da la primera, pero no al contrario, y la tercera realiza lo mismo respecto de la segunda.

"Dicí de omni" o "praedicari universaliter" se dice cuando se toma en consideración lo que está contenido bajo el sujeto de la proposición. "Per se" se refiere al modo como algo se predica del sujeto. Y "primo" se refiere a aquellas cosas que son "anteriores" a un sujeto determinado y lo contienen. Son diversas cualidades que afectan de un modo distinto a una proposición, teniendo en cuenta los diversos elementos que la proposición contiene.

Se da una predicación "de omni" cuando no sea posible referirse a nada que esté bajo la significación del sujeto, a lo que no se pueda aplicar el predicato que se predica en general del sujeto. Dicho en otras palabras, se da este modo de predicación, cuando el predicado se predica de un sujeto en general, y de cada uno de los individuos contenidos en el sujeto. Y además es necesario que dicho predicado convenga siempre a dicho sujeto: que no se pueda dar ningún tiempo en que dicha predicación no se realice. Así animal se predica de todo lo que se pueda entender significado por la palabra hom-

bre, y siempre el predicado animal convendrá al sujeto hombre.

La predicación "per se" se refiere al modo como un predicado se predica de un sujeto. Sto. Tomás, en este comentario, dedica bastante espacio a explicar en que consiste "predicari per se". Casi todo lo que está contenido entre los números 81-88 de su comentario. Podemos resumirlo diciendo que "predicari per se" se opone a "praedicari per accidens". Es dicho modo de predicación cuando el motivo de predicar predicado de un sujeto, se encuentra en ellos mismos y no en otra cosa. Por esto se dice que algo es "per se", por sí mismo y no por otro, una cosa determinada. O bien que tal cosa, se predica "per se" de un sujeto. Luego viene la enumeración de los modos como se realiza el "per se". Sto. Tomás pone cuatro. El tercero empero no se refiere a nuestra cuestión, ya que se refiere al hecho de que la sustancia, en oposición a los accidentes, son "per se". Los modos que aquí nos interesan son el primero, segundo y cuarto, ya que ellos se refieren verdaderamente a la predicación "per se". El primero se da cuando el predicado es la definición del sujeto o parte de ella, o al revés. El segundo se da cuando se predica una pasión propia de su propio sujeto. Y el cuarto se realiza cuando se predica un efecto propio de su causa propia.

Supuesta esta doctrina, Sto. Tomás en el número 89 de su comentario, expone como ella se aplica a las proposiciones de la demostración. La aplicación de hace en virtud del hecho de que la ciencia se da cuando se conocen las propias pasiones de los propios sujetos, que es precisamente lo que pertenece a la conclusión. Vale la pena de notar aquí este sentido estrictísimo de ciencia. La ciencia se refiere al conocimiento de la conclusión, por oposición al "intellectus" que se refiere al conocimiento de los principios. Es interesante notar esto, para evitar confusiones de lenguaje al hablar de la concepción que Sto. Tomás tiene de la ciencia. Ya se hablará más adelante de esta distinción entre "scientia" e "intellectus". Volviendo los

modos de predicación "per se" que se utilizan en la demostración tenemos que la proposición en que el sujeto es el mismo que el sujeto de la conclusión, y el predicado es su definición, se da la predicación "per se" en primer modo. Esta proposición es la premisa menor. La premisa mayor, en la cual el sujeto es la definición del sujeto de la conclusión, y el predicado es el predicado de la conclusión, o sea la pasión propia del sujeto de la conclusión, pertenece al cuarto modo de predicación, ya que en ella se da la predicación de un efecto propio de su causa propia. Y la conclusión incluye dos modos de predicación "per se". El segundo y el cuarto, ya que en ella se da la predicación de una posición de su propio sujeto, que al mismo tiempo es la predicación de un efecto de su propia causa material.

Vale la pena también de notar como al hablar de los dos modos como un accidente propio, o propia pasión, se puede predicar de un sujeto, hace referencia constantemente a la necesidad, como a último criterio para asegurar el rigor lógico de su explicación. Finalmente la calificación de "universale" o "secundum quod ipsum", significa que el sujeto y el predicado tienen que ser perfectamente convertibles, que no se encuentre el predicado fuera del sujeto, ni éste fuera de aquél.

Con estas tres últimas calificaciones, la tercera de las cuales resume las exigencias de todas tres, se ha determinado como tienen que ser las proposiciones de una demostración a fin de que la demostración produzca una ciencia perfecta.

Con todos estos requisitos lógicos, se puede llegar a demostrar la propia pasión del propio sujeto, que es la ciencia ideal. Ya se ve pues que este ideal supone un rigor lógico muy elevado, y que el campo propio de la ciencia perfecta es muy restringido. Hay que tomar todas estas limitaciones como garantías para llegar a la ciencia perfecta, al ideal de ciencia. Pero esto no significa que el discurso científico pueda abarcar un dominio mucho

más amplio, ya que aunque en muchos casos no se de este algo grado de perfección científica, se dará un verdadero proceso científico, que se acercará más o menos al ideal de la ciencia. Tendremos la ciencia no "per es" sino "per aliud"; no la que se refiere a aquello que es estrictamente propio, sino que es más o menos común. Como también, y se verá más adelante Sto. Tomás admite la ciencia "propter quid" y la ciencia "quia", según la demostración se haga por una causa propia e inmediata, o por una causa común o mediata, y hasta por el efecto.

Además de este sentido de determinación del ideal científico, por respecto del cual podremos calificar de científicos en un grado más o menos elevado los procesos de la razón que puedan llevar este nombre, todas estas precisiones tenían un gran interés en la concepción de la división de las ciencias según el sujeto de cada ciencia. El sujeto propio es lo que distinguía una ciencia de la otra, y por esto el interés de buscar en cada casi, las conclusiones propias a cada sujeto, y no aquellas que pudieran corresponderle de un modo más común.

En pocas palabras podemos resumir así, lo que hasta aquí se ha dicho sobre la descripción de la ciencia, y en que consiste su realización ideal: La ciencia es un proceso determinado de la razón, regido por un arte especial que se llama lógica, para llegar a un conocimiento perfecto de las cosas. Un conocimiento en que se tenga la certeza de que conocemos la verdad, y el que no cabe error. Para llegar aquí hay que conocer las causas de las cosas, y que son causas de estas cosas. Las cosas que así se conocen deben ser necesarias. La certeza del procedimiento científico se funda en esta necesidad real de las cosas, y en la necesidad formal del procedimiento lógico seguido. Por la misma razón la ciencia se ocupa de lo universal y no de lo particular.

Por lo que se refiere a las particularidades de las proposiciones que constituyen la demostración científica, hay que notar las proposiciones que

constituyen el antecedente en la demostración tienen que ser necesarias, se demuestra solo "ex necessariis". Y además todas las proposiciones tienen que ser "de omni", "per se", y convertibles.

Si se observa todo lo que aquí se anuncia, se llega a la ciencia en el sentido más estricto, que consiste en la conclusión en la que se conoce la propia pasión de su propio sujeto, por medio de la causa esta pasión, que es la definición del sujeto.

4. División de la ciencia en ciencia "quia" y "propter quid".

Esta división que Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, hace de la ciencia no es una división posterior a la misma noción de ciencia. Es una división intrínseca al mismo concepto de ciencia, ya que se basa en el hecho de que no siempre se cumplen perfectamente todas las condiciones requeridas para llegar a la ciencia ideal. Según pues se realicen de un modo más o menos perfecto todas estas condiciones tendremos un modo de ciencia u otro.

"In una autem scientia dupliciter differt utrumque praedictorum, secundum duo quae requirebantur ad demonstrationem simpliciter, quae facit scire propter quid; scilicet quod sit ex causis, et quod sit ex immediatis. Uno igitur modo differt scire quia ab hoc quod est scire propter quid; quia scire quia est si non fiat sylogismus demonstrativus per non medium, id est per immediatum, sed fiat per mediata. Sic enim non accipietur prima causa cum tamen scientia, quae est propter quid, sit secundum primam causam. Et ita non erit scientia propter quid.

Alio modo differunt, quid scire quia est quando fit sylogismus non quidem per media, id est mediata, sed per immediata, sed non fit per causam: sed fit per convertentiam, id est per effectus convertibiles et immediatos. Et tamen talis demonstratio fit per notius, scilicet nobis: alias non facere scire." (194-195)

En este texto Sto. Tomás nos habla claramente de que en ciertos casos no se cumplen todos los requisitos ideales de la ciencia. Sin embargo nos dice claramente que, a pesar de esto, también se da ciencia, suponiendo, claro está que se dan por lo menos algunos de estos requisitos. En el texto citado se habla de ciencia, de demostración, de silogismo demostrativo, aplicando estos nombres tanto a la ciencia "quia" como a la "propter quid". Todos estos procesos conducen a la ciencia, lo que ocurre es que en el caso en que se cumplen todos los requisitos se llega a una ciencia "simpliciter", mientras que en los otros no se llega a una ciencia totalmente perfecta, sería solo una ciencia "secundum quid". Pero en uno y otro caso se tiene verdaderamente ciencia.

El primer caso en que no se da la ciencia "simpliciter", la ciencia ideal, que es la "propter quid", es debido a la falta de cumplimiento de la exigencia de lo "propio". En este caso se demuestra a partir de las causas, pero no de las causas inmediatas. Inmediatas, que equivale a propias, o a lo que aquí llama "prima causa".

Lo que es inmediato al efecto, la primera causa a partir del efecto, tiene que ser propio. Lo que es común puede referirse a algo por medio de otras causas, pero lo que es propio tiene que referirse a ello por sí mismo, es siempre inmediato. Por esto aquí cuando Sto. Tomás nos dice que no se cumple el requisito de la demostración por la causa inmediata, equivale a decir que no se demuestra por la causa propia, y por lo tanto el efecto demostrado, no es el efecto propio de aquella causa. En este caso por lo tanto no se demuestra la propia pasión del propio sujeto, y las proposiciones que forman la demostración no son proposiciones "de omni", "per se" y convertibles. Hay otro caso en que sí bien se da ciencia "quia", tampoco se da ciencia "simpliciter", y este caso es aquél en que se demuestra una causa por su efecto. Si bien el efecto es convertible en su causa, en cambio no es

una demostración por la causa. Por lo tanto no se cumple la condición de que la demostración tiene que ser por la causa.

En los dos casos sabemos "quia", esto es sabemos que algo es, pero no sabemos "propter quid", porque aquello es. Tenemos ciertos que una proposición es verdadera. Y como nuestra razón desea saber no solo si algo es, sino también porque algo es, solo si sabemos esto último podremos decir que hemos llegado al conocimiento perfecto de algo.

Tenemos todavía otro texto del mismo comentario, en el cual se nos confirma lo que hemos dicho referente a que se puede hablar perfectamente de ciencia sin referirnos solo al conocimiento perfecto adquirido por la aplicación rigurosa de todas las condiciones. Es el texto en que se habla de cuales son las cuestiones o preguntas que nos ponemos, para aclararlas, en la ciencia.

"Dicit ergo primo quod aequalis est numerus quaestionum et eorum quae sciuntur. Cuius ratio est, quia scientia est cognitio per demonstrationem acquisita. Eorum autem oportet per demonstrationem cognitionem acquirere, quae ante fuerint ignota: et de his quaestionem sint aequalia numero his quae sciuntur.

Quator autem sunt quae quaeruntur, scilicet quia, propter quid, si est et quid est: ad quae quantum reduci potest quidquid est quaeribili ver sci-
bili. (408a).

Tenemos pues que es igual el numero de cosas que se pueden buscar que el de las cosas que podemos saber, ya que precisamente por la demostración se intenta saber aquello que ignorábamos. Todo lo que podemos desear conocer se reduce a responder a cuatro cuestiones, y saber será precisamente tener la respuesta a ellas. Estas cuatro cuestiones son: "quia" que significa saber si una proposición es verdadera; "propter quid" o sea saber porque una proposición es verdadera; ~~propter~~ "si est", que significa saber si algo es o

existe; y "quid est" que equivale a saber en que algo consiste. Ya se ve que solo la respuesta a la cuestión "propter quid" exigirá todas las condiciones enumeradas arriba. Por lo tanto se podrá responder a las otras cuestiones, se podrá tener ciencia, sin necesidad de cumplir con todos estos requisitos. Claro está, que esto no significa que siempre la respuesta a las otras tres cuestiones, tiene que ser por fuerza una ciencia que no sea "propter quid". Ya que puede darse una respuesta a aquello que deseamos saber al ponernos estas otras cuestiones, precisamente por una respuesta "propter quid".

Hechas estas aclaraciones sobre la ciencia "propter quid" y "quia", y sobre las cuestiones que se ponen en la ciencia, podemos ver que hay unas condiciones de las enumeradas al final del apartado 3, que no es necesario absolutamente que se den para que podamos hablar de ciencia. En cambio hay otras que son absolutamente indispensables. Y será gracias al hecho que estas últimas se den; que pueden faltar, ahora unas ahora otras, algunas de las primeras.

Nos interesa pues precisar cuales son las condiciones que tienen que darse siempre, si queremos realmente hablar de ciencia. Y éstas son las siguientes. La ciencia siempre será un proceso de la razón, determinado por la lógica, en el que se quiere llegar a un conocimiento cierto de la verdad, y que excluya el error. Este proceso se basará en la necesidad real de las cosas y en la formal del procedimiento lógico seguido. La ciencia se ocupará de lo universal y no de lo particular.

Las proposiciones que forman el antecedente en la demostración, se trate de causas o de efectos, tienen que ser necesarias. Se demuestra siempre "ex-necessariis".

Resumiendo todavía más, se podrá hablar realmente de ciencia, cuando se siga por un proceso lógico una certeza, basándose en la necesidad. Estas dos palabras, certeza y necesidad expresan la exigencia de rigor racional

en la ciencia. Las demás condiciones haran que la ciencia sea más o menos perfecta, y si se dan todas, la ciencia llegará a su ideal. Pero para tener ciencia más o menos perfecta, siempre será necesario que el final del proceso de razón lleguemos a una certeza y que nos movamos dentro del campo de lo necesario.

5. La necesidad como fundamento del rigor lógico en la ciencia.

Creo que si se busca una palabra o un concepto que exprese el intento de rigor lógico, de racionalidad estricta, en la concepción que Sto. Tomás tiene de la ciencia, esta palabra es la de "necesidad".

Necesidad de la materia de que se trata en la ciencia, necesidad de asentir a aquello que se nos propone por una demostración. Podríamos decir que la garantía de la racionalidad estricta de la ciencia se funda en la necesidad, a la vez real, formal o lógica, y psicológica.

Empecemos por hablar de la necesidad en el proceso demostrativo o silogístico, que es aquello que podemos llamar propiamente rigor lógico. Ya que la necesidad real, es mas bien una condición a fin de que el rigor lógico del proceso pueda producir la ciencia; y la necesidad psicológica de aceptar la conclusión es una consecuencia de las dos condiciones anteriores: necesidad real y rigor lógico del proceso. A pesar de esta aclaración o distinción, creo que podemos decir que la ciencia es estrictamente racional precisamente porque el silogismo debido a su rigor formal al tratar una materia necesaria tiene la fuerza de imponer el asentimiento de la razón.

Así pues creo que el concepto de rigor lógico conviene mejor al proceso silogístico y a la precaución de tratar de una materia necesaria. En cambio la idea de racionalidad estricta incluye todo aquello a que se refiere el rigor lógico, y además se refiere al hecho de que la materia tratada es necesaria, como también a la coacción que la demostración hace a la razón pa-

ra que esta de su asentimiento.

Santo Tomás no ha tratado explícitamente en ninguna parte la doctrina del silogismo. Solamente en diversas partes de sus escritos hace referencia a ella. Acepta sin más lo que sobre el silogismo ha dicho Aristóteles en su libro de los Primeros Analíticos. El rigor lógico del silogismo en virtud de su forma, los diversos tipos de silogismos según la necesidad o no de la materia a que se refieren y el silogismo demostrativo como el más perfecto y que produce la ciencia.

En algunos lugares de los escritos de Sto. Tomás se encuentra una referencia explícita al libro de los Primeros Analíticos de Aristóteles, como el tratado donde se encuentra la doctrina y la justificación del valor del silogismo. "Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber priorum analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam..." (6).

"...sicut ostensum est in his quae sunt de syllogismo, idest in libro Priorum, in quo agitur de syllogismo simpliciter." (74). Cfr. también (118)

Además de esta referencia explícita al primer libro de los Analíticos como el lugar propio de la doctrina del silogismo, hay que notar lo que se dice en el texto (6) de que la misma forma del silogismo es una garantía de certeza.

Como ya hemos dicho, Sto. Tomás no expone en ninguna parte la doctrina del silogismo, ni explica de un modo detallado el porque de la garantía de la forma silogística. En otras palabras, en que consiste el rigor lógico de la demostración. Todo esto lo da por suficientemente explicado por Aristóteles sin embargo se encuentran alusiones a dicho problema, y la solución que se le da es siempre la conexión necesaria entre las premisas y la conclusión en el silogismo.

"Si autem in minori propositioni assumatur terminus de quo manifestatum sit

quod continetur sub universali in maiori propositioni, patet veritas minoris propositionis: quia id quod accipitur sub universali habet eius cognitionem, et sic statim habetur conclusionis cognitio" (21).

La garantía del silogismo está en su mismo mecanismo. Si la proposición menor está contenida bajo el extremo universal de la mayor, automáticamente se tiene conocimiento de la conclusión. Si se dan las condiciones de coherencia de la menor en la mayor, se sigue inmediatamente la conclusión. Y esta inmediatez no permite el error, la equivocación.

Los principios son las causas que producen la conclusión.

"Principia autem se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus". (22)

En este texto no se nos da la razón del porque de la garantía del silogismo, ya que puede darse que las causas activas, por una razón u otra no produzcan su efecto. Pero en cambio se nos da una explicación de como se produce la unión entre los principios y la conclusión.

"...sed quia necesse est dicenti premissa conclusionem dicere, et dicere vera in conclusione, si vera sunt, quae praemissa sunt: quasi si dicat quod licet ex praemissis contingentibus non sequatur conclusio necessaria necessitate absoluta, sequitur tamen secundum quod est ibi necessitas consequentiae, secundum quod conclusio sequitur ex praemissis". (124)

En este texto se insiste en el hecho de que si se aceptan las premisas hay que aceptar la conclusión. Que la conclusión sigue necesariamente las premisas, sean estas necesarias o no. El mecanismo formal del silogismo significa una unión necesaria entre premisas y conclusión.

Y también encontramos una afirmación parecida en otro comentario de Sto. Tomás sobre Aristóteles. "Ex illo ergo priori quod assumitur ut principium proveniri ex necessitate conclusio". In II Phys. lect. XV.

que la ciencia solo puede versar sobre una materia necesaria es una afirma-

ción muy frecuente en Sto. Tomás, y que ya hemos encontrado más de una vez en este estudio. Veamos ahora algunos textos en que se habla de esto de un modo explícito. Empecemos por un texto citado ya en otras ocasiones.

"Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, ~~est~~ est vel ex ~~ip~~ ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber Priorum Analyticorum, qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber Posteriorum Analyticorum, qui est de syllogismo demonstrativo." (6). La certeza, una de las características específicas de la ciencia, depende de la forma del silogismo. Este es el caso de que hablabamos antes. La mecánica correcta del silogismo importa la unión necesaria entre las premisas y la conclusión, y por lo tanto implica la certeza de que lo que se dice en la conclusión, proviene de lo que se ha aceptado en las premisas. Pero hay otro caso de certeza. Precisamente aquella que corresponde al silogismo demostrativo, a la ciencia. Y esta certeza depende de la forma correcta del silogismo, "vel etiam cum hoc", y también de la materia, "ex materia". Y esta materia debe ser necesaria. Tenemos pues una afirmación explícita de que la ciencia se refiere a cosas necesarias, y además que esta necesidad es garantía de la certeza de la ciencia. En este texto también encontramos la afirmación de que lo que especifica el silogismo demostrativo, dentro del ámbito del silogismo en general, es precisamente el hecho de que sus proposiciones contienen una materia necesaria.

En otro texto, citado también ya, hay la afirmación de que la necesidad forma parte de la misma definición de ciencia; al mismo tiempo se nos habla de la convertibilidad entre ciencia y demostración, y de que es la necesidad de todas las proposiciones de lo que especifica al silogismo demostrativo. "Dicit ergo primo, quod quia dictum est supra, quod impossibile est aliter se habere (necesario) in definitione eius quod est scire, necessarium erit id quod scitur secundum demonstrationem... Et sic habetur quod demonstra-

tionis conclusio sit necessaria. quamvis autem necessarium possit syllogit-
zari ex contingentibus (posibilidad de un silogismo que no sea demostrati-
vo), non tamen de necessario potest haberi scientia, per medium contingens
(todas las proposiciones del silogismo demostrativo deben ser necesarias),
ut infra probabitur. Et quia conclusio demonstrationis non solum est neco-
ssaria, sed etiam per demonstrationem scita, ut dictum est, sequitur quod
demonstrativus syllogismus sit ex necessariis (no solo la conclusión, sino
también las premisas deben ser necesarias en el silogismo demostrativo, que
es el que produce la ciencia)." (77)

La importancia de la necesidad en la demostración científica se ve también
cuando trata de como puede hablarse de ciencia en aquellas cosas que no
son absolutamente necesarias, pero son "ut frequenter". "Est autem conside-
randum quod de his quidem quae sunt sicut frequenter, contingit esse demon-
strationem, in quantum in eis est aliquid necessitatis... Unde si fiat demon-
stratio ex eo quod est prius in generatione (in naturalibus), non concludet
ex necessitate; nisi forte accipiatur hoc ipsum esse necessarium, semen
olivae ut frequenter esse generativum olivae..." (574). Qui vemos que si
se puede hablar de demostración de aquellas cosas que no son necesarias, es
porque en ellas se encuentra algo de necesidad; si más no, la necesidad de
que frecuentemente se comporten de un modo determinado. Qui és esta solu-
ción sea denunciado alabizada, y no responda muy bien a la realidad de la
preocupación de saber como se comportan las cosas "in naturalibus", pero
nos hace ver el valor absoluto que Sto. Tomás da a la necesidad como condi-
ción de ciencia.

Tenemos un texto lo más explícito posible sobre la distinción de la ciencia
respecto a los otros silogismos, basada en la necesidad. "In quo differt
demonstratio ab aliis syllogismis: sufficit enim in aliis syllogismis quod
syllogitzetur ex veris. Nec est aliquod aliud genus syllogismi, in quo oportet

teat ex necessariis procedere, sed in demonstratione tantum oportet hoc observare. Et hoc est proprium demonstrationis, scilicet ex necessariis semper procedere". (112).

Pueden verse también otros textos en que se habla de esta distinción y de los silogismos que no son demostrativos porque no son necesarios: (71 bis), 113), (124), (253).

Para terminar este apartado sobre la materia necesaria como condición esencial de la ciencia, vamos a dar algunas otras referencias de textos donde se encuentra dicha afirmación de un modo más o menos explícito. (77), (89), (116), (117), (398), (399). Esta abundancia de textos dentro de un solo escrito indica también la importancia que Sto. Tomás atribuye a este hecho. Otros textos I,10,3,3m; I,46,1.c; I,79,9.c; C. Gent 11,55 (1307)

Dentro de este apartado 5 nos queda solo por ver el tercer aspecto de la necesidad como fundamento de la racionalidad estricta de la ciencia. La necesidad con que la razón se ve forzada a admitir aquello que se le demuestra.

"...intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis... Quaedam autem propositiones sunt necessarias, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles... Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexionem necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem; non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat." I,82,4.c. (En Cont. Gent. I,80, hay un texto parecido pero mucho más reducido). Es un texto perfectamente explícito sobre el hecho de que el "intellectus", que aquí significa la facultad intelectual, se ve forzado a asentir a ciertas proposiciones. Estas proposiciones que obligan a la razón o a la inteligencia a admitirlas son o los primeros principios o bien aquellas conclusiones que están unidas a estos principios por una co-

nexión necesaria. Y es precisamente la demostración la que hace que la inteligencia conozca esta conexión necesaria con los principios, que la obligará a aceptar necesariamente la conclusión.

Además de la afirmación de la necesidad psicológica que importa la ciencia, en este texto se expone claramente, como en un resumen, la necesidad en general como fundamento de la racionalidad estricta. Se encuentran en él los tres aspectos de necesidad de que estamos hablando. La necesidad que es la garantía del rigor lógico: "Quae habent connexionem necessariam", "cognita connexione necessaria", "antequam huiusmodi necessitatem connexionis". La necesidad de la materia tratada: "primis principiis", que son siempre necesarios, "quaedam autem propositiones sunt necessariae... sicut conclusiones demonstrabiles" (recordemos que para Sto. Tomás ciencia y demostración son equivalentes). La necesidad del asentimiento por parte de la razón: "ex necessitate inhaeret primis principiis", "Et his intellectus ex necessitate assentit", "non autem ex necessitate assentit".

Citemos todavía otro texto en que se nos habla explícitamente de la necesidad del asentimiento en la ciencia. "assensus autem scientiae non subicitur libero arbitrio: quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis." II-II, 1, 9, 2m.

Resulta suficientemente claro que para Sto. Tomás la garantía de la certeza en la ciencia se funda en la necesidad. Y que para él esta garantía es absoluta. Si se trata de una materia necesaria y si se obra con todo rigor que el método demostrativo exige, se puede tener una perfecta certeza que aquello que se conoce por este procedimiento es verdadero.

6. Distinción entre "intellectus" y "scientia". Los principios y la conclusión en la ciencia o demostración.

La palabra "intellectus" en Sto. Tomás, tiene el sentido obvio para todo

el mundo de facultad intelectual. Aquello que podemos llamar inteligencia, y también razón (tomando razón como facultad). Pero dentro del lenguaje técnico que sirve para describir el proceso científico, tiene un sentido especial que se contrapone a "scientia". En este caso "scientia" también tiene un sentido peculiar, distinto de aquél con que se quiere significar todo el proceso demostrativo. Vamos a examinar pues los textos de Sto. Tomás que nos precisarán este sentido peculiar de las palabras "intellectus" y "scientia".

Ante todo un texto en el que se nos habla de la distinción entre "intellectus" y "scientia" dentro del proceso demostrativo.

"Ubi notandum est quod cum scientia proprie sit conclusio, intellectus autem principiorum, proprie scibilia dicuntur conclusiones demonstrationis. (89). El "intellectus" es el conocimiento de los principios de la demostración, la "scientia" en cambio es el conocimiento de la conclusión de la demostración.

Veamos ahora un texto en que se nos habla más extensamente del papel del "intellectus" en la demostración, al mismo tiempo que se hace expresamente la distinción de "intellectus" como facultad y de "intellectus" como conocimiento especial en el proceso demostrativo.

"Et accipimus hic intellectum non secundum quod intellectus dicitur quaedam potentia animae, sed secundum quod est principium scientiae; id est secundum quod est habitus quidam primorum principiorum ex quibus procedit demonstratio ad causandam scientiam.

Et ideo ad exponendum quid sit iste intellectus, qui est principium scientiae; subdit: neque scientia indemonstrabilis est, scilicet eorum quae contingunt aliter se habere; ac si dicat quod intellectus nihil aliud sit quam quaedam scientie indemonstrabilis. Sicut enim scientia importat certitudinem cognitionis per demonstrationem acquisitam, ita intellectus importat certitudinem cognitionis absque demonstratione; non propter defectum de-

monstrationis, sed quia id de quo certitudo habetur, est inconstabile et per se notum.

...quod autem intellectus sit scientia indemonstrabilis patet ex hoc ipso quod dicit quod est principium scientiae". (397).

Tenemos pues la distinción explícita de los dos significados de "intellectus": "Et accipimus hic intellectus non secundum quod...". También se ven los dos significados de "scientiae": uno, aquel del que se habla en el texto antes citado (39), el conocimiento de las conclusiones. Y respecto a esta acepción de "scientia" como conocimiento de las conclusiones, el "intellectus" es el principio: "secundum quod est principium scientiae", "habitus quidam demonstrationis ad causandam scientiam". El otro significado de "scientia" es más amplio, y se refiere a todo el proceso demostrativo, y según esta acepción el "intellectus" está comprendido en la "scientia": "intellectus nihil aliud sit quam quaedam scientia indemonstrabilis". "quod autem intellectus sit scientia indemonstrabilis".

En esta segunda acepción se puede llamar "scientia" a todo aquello que importa una certeza de conocimiento. "Sicut enim scientia importat certitudinem cognitionis... ita intellectus importat certitudinem cognitionis..." Tenemos pues que "intellectus" puede significarla facultad que llamamos la inteligencia. "Scientia" puede significar todo conocimiento cierto. Y dentro de los conocimientos ciertos nos encontramos con algunos que los conocemos sin necesidad de demostración, y a que esta clase de conocimientos los llamamos también "intellectus". En cambio hay otros conocimientos ciertos que solo se adquieren por una demostración, y a estos los llamamos "scientia". Y precisamente en el proceso demostrativo, -el que sirve para adquirir la "scientia" en este segundo sentido- nos encontramos que aquellos conocimientos que sirven como principios del proceso pertenecen al "intellectus", mientras que aquellos que forman las conclusiones pertenecen a la "scientia", entendiendo aquí tanto "intellectus" como "scientia"

en su segundo significado.

He aquí otro texto en que se nos dice de modo muy resumido lo que hemos expuesto al explicar este texto (397). "Quod non omnis scientia est demonstrativa, idest per demonstrationem accepta; sed immediato-rum principiorum est scientia idemonstrabilis, idest non per demonstrationem accepta.

Sciendum est tamen quod hic Aristoteles large accipit scientiam pro qualibet certitudinali cognitione, et non secundum quod scientia dividitur contra intellectum, pout dicitur quod, scientia est conclusionem et intellectus principiorum. (64-65)

Podemos citar otros textos en que se habla de los sentidos de "intellectus" y "scientia", de la relación entre ellos, y de su referencia a los principios o a las conclusiones. (595), (596); In I Phys. lect. 1 (n.5, ed. Marietti); In Boet. de Trin. lect. II, I (5), 1, lm.

Vista ya la distinción entre "intellectus" y "scientia" precisamente por la referencia que uno tiene con los principios y la otra con las conclusiones de la demostración científica, veamos ahora más de cerca la relación entre principios y conclusiones en la demostración.

La primera relación que encontramos entre ellos es que los principios tienen que ser mejor conocidos que la conclusión.

"Sed conclusiones scimus et eis credimus propter principia. Ergo magis scimus principia et magis eis credimus, quam conclusioni. (55).

"Si igitur principis non essent magis nota quam conclusio, sequeretur quod homo vel plus vel sequaliter cognosceret ea, quae non novit, quam ea quae novit. (57)

"Quod magis necesse est credere principiis aut omnibus aut quibusdam quam conclusioni, intelligendum... (58).

"Quod non solum oportet magis cognoscere principia quam conclusionem demonstratam... (59)

Y se nos da la razón de esta afirmación: ya que en principio conocemos los principios cuando aun no conocemos la conclusión, es muy normal que conozcamos mejor lo que ya conocemos que aquello que no conocemos todavía: "... sequeretur quod homo vel plus vel aequaliter cognosceret ea, quae non novit, quam ea quae novit.

La conclusión la conocemos gracias a los principios: "... conclusiones scimus et credimus propter principia", por esto debemos fiarnos más de ellos que de la conclusión.

Y esto es precisamente lo que significa su mismo nombre de principios. "... immo eorum (principiorum) cognitio est principium quoddam totius scientiae. (67). Son los principios el origen de toda clase de ciencia, son los principios de la conclusión.

Tenemos todavía otro texto perteneciente a otra obra que nos dice lo mismo: "... apparentia scientiae procedit ex apparentia principiorum. Unde scientia non facit apparere principia, sed ex hoc quod apparent principia, facit apparere conclusiones..." In Boet. de Trin. Proem, 2,2, 6m. Aquí hay que traducir "apparentia" no por apariencia, sino por manifestación o evidencia. Es gracias a que los principios son evidentes que podemos llegar a unas conclusiones también patentes. La ciencia procede de los principios, y no al revés.

7. División de los principios. Principio y definición.

"Tertiam rationem ponit ibi: Manifestum autem hoc est etc., et dicit quod manifestum est etiam alio modo quod non contingit hoc, scilicet quod eadem sint principia omnium scientiarum; quia ostensum est supra quod diversorum generum sunt principia diversa genere. Unde cum diversae scientiae sint de diversis generibus, sequitur quod diversa principia sint diversarum scientiarum. Sed quia quodammodo eadem principia communia sunt quibus omnes scientiae utuntur, ideo consequenter distinguit de principiis

et dicit quod duplicitia sunt principia.

quaedam ex quibus primo demonstratur, sicut primae dignitates, ut quod non contingit idem esse et non esse. Et iterum sunt quaedam principia circa quae sunt scientiae, scilicet subiecta scientiarum; quia definitionibus subiecti utimur ut principiis in demonstrationibus. Illa ergo prima ex quibus demonstratur, sunt communia omnibus scientiis: sed principia circa quae sunt scientiae, sunt propria cuilibet scientiae, sicut numerus arithmeticae, et magnitudo geometriae. Principia autem communia oportet ad haec propria applicari ad hoc quod demonstretur. Et quia non ex solis communibus principiis demonstratur, non potest dici eadem esse principia omnium syllogismorum demonstrativorum, quod intendit probare. (394).

Según este texto tenemos pues que hay dos clases de principios de las ciencias. Unos que son comunes a todas ellas, y otros que son propios a cada una de ellas en particular. Se supone sin más el hecho de que se dan diversas ciencias. Y que estas diversas ciencias difieren entre ellas según el "genus subiecti" (Cfr. 157). Y estas diversas ciencias tendrán forzosamente los principios propios a cada una de ellas: "diversorum generum (scientiarum) sunt principia diversa genere". Como por otra parte hay algunos principios de los cuales se sirven todas las ciencias, hay que admitir que existen dos clases de principios: "eadem principia communia sunt quibus omnes scientiae utuntur, ideo consequenter distinguit de principiis, et dicit quod duplicitia sunt principia". Hay pues los principios comunes a todas las ciencias y los principios propios a cada una de ellas.

A los principios comunes de los llama también primeras dignidades. En cambio los propios se refieren a la materia específica de que trata cada ciencia, al sujeto de cada ciencia, y que corresponden a la definición de este sujeto: "sunt quaedam principia circa quae sunt scientiae, scilicet subiecta scientiarum".

Para demostrar hay que aplicar los principios comunes a los principios pro-

prios, ya que con los solos principios comunes no se puede demostrar nada:
 "Principia autem haec communia oportet ad haec propria applicari ad hoc
 quod demonstratur".

En (155) se nos dice más explícitamente cuales son los principios comunes
"Communio vero principia sunt, ut, si ab aequalibus aequalia demas, quae
 remanent sunt aequalia, et aliae communes animo conceptiones". Los princi-
 pios comunes pues son estos conocimientos generales de la inteligencia. Y
 por esto con ellos solos no se puede demostrar nada. Hace falta un sujeto
 concreto al cual se apliquen estos principios comunes. Hacen falta los prin-
 cipios propios.

Aquí hay que hacer una aclaración sobre el empleo de las palabras "común"
 y "propio" aplicadas a la distinción entre los principios. Hay la acepción
 de que estamos hablando. Pero hay otra también. Se puede hablar de princi-
 pios comunes y propios todos dentro de los principios que hasta aquí he-
 mos llamado propios. Al hablar de la distinción de la ciencia "quia" y
 "propter quid" se decía que en la ciencia "propter quid" la demostración
 se hacía por la causa inmediata. En cambio podía darse una ciencia "quia"
 en la cual la demostración se realizaba por la causa mediata. A estas dos
 formas de utilizar las causas de la demostración, corresponden también dos
 formas de principios (ya que la causa es principio en la demostración),
 que podremos llamar comunes y propios. Los comunes corresponden a la cau-
 sa mediata, los propios a la inmediata. Y ambos ~~xx~~ están incluidos dentro
 de los principios propios que se oponen a las "comunes animo conceptiones".

Hecha esta distinción no hay que extrañarse que se encuentre textos en los
 cuales se diga que se puede demostrar por los principios comunes, sin ha-
 cer ninguna referencia a la necesidad de que para que se pueda demostrar
 hay que aplicar los principios comunes a los propios. En un caso "princi-
 pia communia" equivale a "communes animo conceptiones", y es cuando se

niega ~~aquella~~ que ellos puedan demostrar algo sin hacer referencia a los principios propios. Y en el otro; equivalen a causa mediata, y en este caso pueden demostrar algo sin hacer referencia a principios propios, ya que de hecho son principios propios en el otro sentido.

Así me parece que hay que entender el texto siguiente: "Sed praedicta scientiae demonstrat de omnibus praedictis passionibus quod sint per principia communia, et ex illis principiis, quae demonstrantur ex communibus". (157) Aquí tenemos una afirmación clara de que se puede demostrar a base de principios comunes; Estos principios comunes son de aquellos que equivalen a causa mediata. Y la prueba está en el hecho de que se demuestra de la pasión "quod est", y no "propter quid est", cosa que corresponde a la ciencia "quia", aquella precisamente que demuestra por la causa mediata. Y también habla de "illis principiis", quae demonstrantur ex communibus". Y, como veremos más adelante, los principios propios en el doble sentido no se pueden demostrar dentro de la misma ciencia de la cual son principios. Si en este caso se habla de "illis principiis" (los principios propios en el doble sentido), "quae demonstrantur", por fuerza tiene que ser "ex communibus", unos principios que no son propios a una ciencia, determinada, ya que dentro de ella son indemostrables. Si no son propios, serán comunes. Pero como son unos principios que demuestran algo, sin más, no pueden ser las "communes animo conceptiones", sino unos principios que son perfectamente propios respecto a su materia adecuada, pero que pueden resultar comunes respecto a una materia más restringida.

Creo pues que resulta claro que para Sto. Tomás hay dos clases de principios de la ciencia, y que tienen una fundición perfectamente diversificada en la demostración. Hay los principios comunes, las "communes animo conceptiones", que son como las directrices generales de la demostración. Estos principios sirven en todas las ciencias, pero por sí solos no demuestran nada. Tienen que ser aplicados a una materia determinada por medio de los

principios propios a cada una de las ciencias. Los principios propios vienen determinados por la materia tratada, por el sujeto de cada ciencia. Son los que nos dan ya un conocimiento inicial específico de cada ciencia, y a partir de ellos, teniendo en cuenta siempre las normas de los principios comunes, podemos hacer las demostraciones científicas, podemos tener ciencia.

Además de esta división fundamental, hay que tener presente según la relación de inmediatez entre los principios propios y las conclusiones a que se llega en virtud de ellos, estos principios propios, se llamarán o propios o comunes. Propios cuando la relación sea inmediata, comunes cuando sea mediata.

Estos principios propios son precisamente las definiciones de los diversos sujetos de las ciencias: "Et iterum sunt quaedam principia circa quae sunt scientiae, scilicet subjecta scientiarum; quia definitionibus subjecti utimur ut principiis in demonstrationibus" (394).

Como consecuencia resulta que de por sí las definiciones del sujeto no son demostrables. "Definitiones enim sunt principia demonstrationum, ut in primo habitum est; sed principiis non sunt demonstrabiles, quia sic sequeretur quod principiorum essent principia, et quod demonstrationes in infinitum procederent; quod est impossibile, ut in primo ostensum est. Unde sequitur quod definitiones sicut indemonstrabiles, tamquam quaedam prima principia in demonstrationibus. Et sic non omnium: quorum est definitio, est demonstratio." (426). Tenemos pues que se dan unos principios propios a cada ciencia, que son precisamente las definiciones del sujeto de la ciencia respectiva. Principio propio y definición del sujeto son pues lo mismo. Y estas definiciones en cuanto son principio de la ciencia no son demostrables. Ya que sería un círculo vicioso o un proceso al infinito pretender demostrar aquello en virtud de lo cual se demuestra algo. (Ver también, (415);

(444); In II Phys. lect XV,6 (ed. Marietti 274).

Estas afirmaciones de que los principios propios de cada ciencia son las definiciones del sujeto, y que las definiciones del sujeto en cuanto a tales son indemostrables, representan la situación ideal y esquemática de la ciencia. Ya veremos como en realidad las cosas se presentan de un modo más complejo. Pero por el momento hay que retener las afirmaciones básicas de los dos tipos de principios, comunes y propios, que los principios comunes de por si solos no demuestran nada, sino que hay que aplicarlos a través de unos principios propios, y que los principios propios son las definiciones del sujeto de la ciencia, y que estas definiciones son indemostrables.

8. Definición y demostración.

Ya se ha dicho en el apartado anterior (n. 7) que los principios propios de una ciencia equivalen a la definición del sujeto de esta ciencia, y que por esto propiamente no se puede demostrar la definición. Examinemos ahora esta última afirmación algo más detenidamente. Para la interpretación de los textos siguientes digamos ya desde ahora que la expresión "quod quid est" es equivalente a demostración. No creo que valga la pena de añadir textos de Sto. Tomás sobre este particular, ya que esta equivalencia es notoria en toda la tradición aristotélico-escolástica.

"Postquam Philosophus ostendit quod non potest demonstrari quod quid est, nec per convertibiles terminos, nec per viam divisionis, hic ostendit ulterius quod non potest quod quid est demonstrari, accipiendo id quod requiratur ad quod quid est.

Et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum, secundo, concludit ex omnibus praemissis quod nullo modo quod quid est demonstrari possit; ibi: Qualiter igitur definiens etc... Circa primum duo facit: primo ostendit

quod non potest demonstrari quod quid est per hoc quod accipiatur quod pertinet ad rationem eius quod quid est; secundo, ostendit quod non potest demonstrari quod quid est huius rei, ex hoc quod accipitur quod quid est alterius rei; ..." (451).

"Deinde cum dicit: Qualiter igitur definiens etc., concludit ex praemissis quod nullo modo potest probari quod quid est; et dicit: si igitur neque per terminos convertibiles, neque per divisionem, neque per suppositionem demonstratur quod quid est, quomodo definiens poterit demonstrare substantiam rei vel quod quid est? Iam enim ex praemissis patet quod non probat, sicut manifestum faciens ex his quae sunt per se nota, quod necesse sit alterum aliquid sequi per ea quae dicta sunt, quod requiritur ad demonstrationem.

Relinquitur autem praeter tres modos quartus modus, qui est per inductionem. Sed nec contingit probare quod quid est per singularia manifesta, ita scilicet quod aliquid praedicetur de omnibus, et non sit aliquid eorum quod aliter se habeat: quia sicut indocendo non demonstrabit quod quid est, sed demonstrabit aliquid esse vel non esse, puta quod omnis homo est animal, vel nullus homo est lapis.

Nullus autem alius modus relinquitur ad demonstrandum quod quid est: nisi forte modus demonstrationis qui est ad sensum, sicut cum aliquid demonstratur digito. Manifestum est autem quod hic modus non potest competere in proposito: quia quod quid est non est obiectum sensus, sed intellectus, ut dicitur in III De Anima, Relinquitur ergo quod nullo modo possit demonstrari quod quid est." (459).

Las afirmaciones de que no se puede demostrar de ningun modo el "quod quid est" o la definición son repetidas muchas veces en estos dos textos, y de un modo rotundo: "nullo modo possit demonstrari quod quid est". Y esta afirmación es la consecuencia de un examen exhaustivo de todas las posibilidades

que habria de demostrar la definici6n. No se puede demostrar "per convertibiles terminos", ni tampoco por medio de la divisi6n. Tampoco se puede demostrar la definici6n a partir de aquello mismo que pertenece a la raz6n de la cosa definida, ni a partir de la definici6n de otra cosa. No es m6s valido el procedimiento de pretender demostrar la definici6n a partir de la suposici6n de que una proposici6n determinada es la definici6n. Con esta enumeraci6n se agotan todas las posibilidades de una demostraci6n deductiva de la definici6n. Quedaria pues la posibilidad de una demostraci6n inductiva. Por la inducci6n se podr6 llegar quiz6s a manifestar, a partir de los singulares, que algun sujeto es de un modo determinado y nunca 6s de otro modo ("Omnis homo est animal, vel nullus homo est lapis"), pero no se demostrara la definici6n. Podremos demostrar "quia est", sea respecto de una cosa o de una proposici6n, pero esto no nos demostrar6 nunca "quod quid est".

Y el sistema de "demostrar ad sensum", a base de se6alar algo con el dedo tampoco no sirve en nuestro caso. Puesto que este procedimiento se refiere a aquello que es objeto de los sentidos, y precisamente el conocimiento del "quod quid est" pertenece a la inteligencia.

Estos dos textos pues son terminantes y claros, de ning6n modo se puede demostrar la definici6n.

Citemos un texto (citado ya en el capitulo 7), que nos da la raz6n general de la indemostrabilidad de la definici6n, y que al mismo tiempo vale tambien respecto de los principios comunes; "Definitiones enim sunt principia demonstrationis, ut in primo habitus est; sed principia non sunt demonstrabilia, quia sic sequeretur quod principiorum essent principia, et quod demonstrationes in infinitum procederent; quod est impossibile, ut in primo ostensum est. Unde sequitur quod definitiones sint indemonstrabiles, tamquam quaedam prima principia in demonstrationibus." (426). Las definiciones no son demostrables porque son los principios de las demostraciones,

y si se pudiera demostrar los principios, habria un proceso al infinito y esto es imposible. Por lo tanto las definiciones en cuanto son principios primeros de demostracion no son demostrables. Esta afirmación es valida siempre para Sto. Tomás. Y todos los matices y quizás excepciones que encontraremos respecto de la afirmacion de que los principios en cuanto a tales son indemostrables. Si pues nos encontramos alguna vez con que podamos demostrar una definición, será porque en aquel momento no tiene el papel de primer principio de una ciencia. Y claro esta que la razón que se aduce aquí respecto de la definicion como principio, vale tanto o más de los principios comunes. En cuanto son lqs "communes animo conceptiones" que dirigen la demostración, no son demostrables, sino también tendríamos un proceso al infinito.

Veamos ahora otro texto en el cual se matiza un poco lo afirmado anteriormente, y con esto se precisa más el sentido de dicha negación.

"... Est autem considerandum quod, cum quid est sit causa ipsius esse rei secundum diversas causas eiusdem rei potest multipliciter quod quid est eiusdem rei assignari. Puta quod quid est domus potest accipi per comparisonem ad causam materiale, ut dicamus quod est aliquid compositum ex lignis et lapidibus; et etiam per comparisonem ad causam finale, ut dicamus quod est artificium praeparatum ad habitandum. Sic ergo continget quod, cum sint multa quod quid est eiusdem rei, aliquod illorum monstrabitur, et aliquod non monstrabitur, sed supponetur. Unde non sequitur quod sit petitio principii, quia aliud quod quid est supponitur, et aliud probatur. Nec tamen est modus probandi quod quid est demonstrative, sed logice syllogizandi; quia non sufficienter per hoc probatur quod id quod concluditur, sit quod quid est illius rei de qua concluditur, sed solum quod insit ei." (472)

En este texto se parte del hecho de la multiplicidad de causas de las cosas: material, formal, eficiente y final. Debido a esto podemos encontrar

diversas definiciones de un mismo sujeto, según sea la causa según la cual hagamos la definición. Teniendo pues diversas definiciones posibles de una misma cosa, puede darse que a partir de una de ellas podamos demostrar otra. Sto. Tomás acepta perfectamente esta posibilidad, y según ella se puede decir que se puede demostrar una definición. De todos modos hay que precisar bien el sentido de esta nueva afirmación, ya que no es contradictoria con la afirmación inicial y tan explícitamente repetida de que la definición no se puede demostrar. En este caso que estamos considerando siempre hay que empezar por suponer una de las definiciones; y por lo tanto se empieza por una definición que no se puede demostrar. Y es ésta, la que hace realmente de definición en la demostración, ya que es el principio. La otra definición que puede ser conclusión de la demostración, en este momento no juega el papel de definición. Primero porque es conclusión y no principio. Y luego porque, aunque se pueda demostrar que tal predicado (la definición concluida) pertenece a tal sujeto, no se demuestra de ningún modo que este predicado le pertenece precisamente con "quod quid est". Por eso en el texto se dice: "Nec tamen est modus probandi quod quid est demonstrative, sed logice syllogizandi". No es una auténtica demostración de la definición, sino solo un silogismo que tiene un valor formal. Valor solo formal en cuanto a probar la definición como tal, pero con valor auténticamente probativo en cuanto a afirmar que tal predicado pertenece a un determinado sujeto: "quia non sufficienter per hoc probatur quod id quod concluditur, sit quod quid est illius rei de qua concluditur, sed solum quod insit ei". No se prueba suficientemente que aquello que se concluye es la definición de aquel sujeto del cual se concluye, pero sí que se prueba suficientemente ~~que aquello que se concluye~~ que se encuentra en aquel sujeto del cual se concluye.

Así pues aunque a veces se puedan demostrar ciertas definiciones, nunca se demuestran como tales. Sigue por lo tanto en pie la afirmación primaria de

que la definición no puede demostrarse. Cbr. también (139).

Se ha precisado pues mucho más el sentido de la afirmación de la indemostrabilidad de la definición. Y por todo lo dicho en general; se puede suponer que esto se refiere a la definición del sujeto de la ciencia; ya que otra cosa ocurre con la definición de la pasión que se predica de su propio sujeto, en la conclusión científica. Con el examen de unos textos en que se hace perfectamente la distinción de la relación entre demostración y definición del sujeto por una parte, y demostración y definición de la pasión por otra, acabaremos de precisar el sentido exacto de la indemostrabilidad de la definición.

"Deinde cum dicit: Immediatorum autem definitio est., colligit ex praemissis quot sint modi definitionum per respectum ad demonstrationem. Et prae-sumit quoddam quod supra dixerat, quod eorum quae non habent causam, definitiones sunt accipiendae sicut quaedam immediata principia. Et ideo dicit hic quod definitio immediatorum, idest rerum non habentium causas, est sicut quaedam indemonstrabilis positio eius quod quid est.

Ex hoc ergo concludit quod triplex est genus definitionis per comparisonem ad demonstrationem. Quaedam enim est definitio, quae est idemonstrabilis ratio eius quod quid est; et haec est illa, quam dixerat esse immediatorum. Alia vero est definitio, quae est quasi quidam syllogismus demonstrativus eius quod quid est; et non difert a demonstratione nisi casu, idest sonus exciti ignis in nubibus. Tertia autem est definitio, quae est solum significativa ipsius quod quid est, et est conclusio demonstrationis". (488).

Tenemos ante todo que pueden darse diversos modos de relación entre la definición y la demostración; y no solo aquel modo fundamental de la indemostrabilidad: "quot sint modi definitionum per respectum ad demonstrationem". Luego hay una perfecta explicación entre definición y "quod quid est": "... definitio immediatorum... positio eius quod quid est", "... definitio

quae est indemonstrabilis ratio eius quod quid est"; ... "definitio ... syllogismus demonstrativus eius quod quid est"; "... definitio ... solum significativa ipsius quod quid est;".

Es constante la identificación entre definición y "quod quid est", y precisamente esta identificación se encuentra en cada uno de los tres modos de relación entre definición y demostración.

Por lo que respecta al primer modo de relación vemos también la identificación entre causa, principio inmediato y definición indemostrable. Ya que se habla de causa, la definición indemostrable que le corresponde es la definición del sujeto, ya que el sujeto es la causa de su propia pasión.

Es este primer caso, el caso principal; y el que permite decir que la definición es indemostrable, ya que es el principio de la demostración. "eorum quae non habent causam, definitiones sunt accipiendae sicut immediata principia". Las cosas que no tienen causa, es decir dentro de todo aquello que se considera formalmente en una demostración. Y estas cosas son el sujeto de la ciencia. Ya que aquello que tiene causa es la pasión propia. Y las definitiones del sujeto, porque este no tiene causa, hay que tomarlas como principios inmediatos. Y precisamente porque hay que tomar estas definiciones como principios inmediatos, estas definiciones no son demostrables:

"... definitio immediatorum, idest rerum non habentium causas, est sicut quaedam indemonstrabilis positio eius quod quid est". Todo esto es lo que se refiere al primer modo de relación entre definición y demostración: "Quaedam enim est definitio, quae est indemonstrabilis ratio eius quod quid est; et haec est illa, quam dixerat esse immediatorum".

La otra relación posible entre demostración y definición, es aquella que aquí Sto. Tomás enumera como la tercera. Es el caso en que se demuestra la definición, ya que la definición es la conclusión de una demostración: "Tertia autem est definitio... et est conclusio demonstrationis". Hasta

aquí, para realzar que las definiciones no se demuestran, habíamos dicho que esto se realiza plenamente en la definición del sujeto, y que si se demostraba alguna definición era la definición de la pasión. Este lenguaje era un poco impropio, pero he creído que era necesario en un principio para afirmar el aspecto fundamental de la indemostrabilidad de la definición del sujeto, punto capital en la teoría de la ciencia de Sto. Tomás. Ahora podemos ya usar un lenguaje más matizado, que es el que corresponde exactamente al pensamiento de Sto. Tomás. Aquella definición que es demostrable, que es la conclusión de una demostración, puede llamarse también definición del sujeto. Lo que ocurre es que esta definición del sujeto no se hace por la "indemonstrabilis ratio eius quod quid est", por aquello que es la misma razón de ser del sujeto, y que será el auténtico principio de la ciencia. Sino que se hace por media de pasión propia, que es precisamente lo que se concluye. Y por esto, esta definición del sujeto, hecha por medio de la propia pasión no es una definición que indique la "ratio eius quod quid est", sino que solo es "significativa ipsius quod quis est". Puede servir para indicar, para señalar a un determinado sujeto, pero como no da la "ratio" de él no puede ser principio de explicación científica, sino solo conclusión. Creo pues que queda claro el modo como una definición puede ser demostrada y aunque esta definición sea una definición del sujeto, queda perfectamente en pie que la definición del sujeto, en cuanto es principio de la ciencia, no es demostrable.

Hay todavía un tercer tipo de relación entre demostración y definición, que es el que Sto. Tomás señala en segundo lugar. Y es el que consiste en el hecho de que en cierto modo la definición y la demostración pueden ser la misma cosa. No que se demuestre la definición, sino que puede haber cierta manera de definir que equivale a una demostración, difiriendo solo por que no sigue el orden de la demostración: "Alia vero est definitio, quae

est quasi quidam syllogismus demonstrativus eius quod quid est, et non differt a demonstrationibus nisi casu..."

Para explicar mejor el sentido de esta última afirmación vamos a citar otro texto de Sto. Tomás en cual se habla también de la triple relación entre definición y demostración.

"Manifestum est enim quod in scientiis demonstrativis, principium demonstrationis est definitio... Contingit autem quandoque in scientiis demonstrativis triplicem esse definitionem. Quarum una est demonstrationis principium, ut haec: tonitruum est extinctio ignis in nube; quaedam vero demonstratio- nis conclusio, ut haec: tonitrum est continuus sonus in nubibus; quaedam vero complectitur utrumque, ut haec: tonotruum est continnus sonus in nubibus propter extinctionis ignis in nube; et haec comprehendit in se totam demonstrationem absque demonstrationis ordine: unde in I. Post. dicitur quod definitio est demonstratio positione differens". In II Physc. lect XV,6 (ed Marietti n. 274). Cbr. (139°.

Este texto es más explícito sobre la identificación entre definición y demostración. Ya que en una demostración la definición del sujeto es el principio, y que la conclusión en que se demuestra la propia pasión del propio sujeto es también como una definición "significativa" del mismo sujeto, tenemos que a todo lo largo de la demostración utilizamos las definiciones. Por esto hay una coincidencia entre definición y demostración. La diferencia está en el hecho que mientras en la demostración hay una ordenación a fin de que a partir de la definición del sujeto se llegue a concluir la propia pasión de este sujeto, en este tercer tipo de definición se hace una descripción global del sujeto en la cual se encuentra la definición inicial del sujeto y la atribución a él de su propia pasión, que resulta también una definición solo significativa. (Cbr. también 418).

Creo que se puede ver bastante claramente el sentido de esta identificación entre definición y demostración, y que esta afirmación tampoco es ninguna

negación de la indemostrabilidad de la definición.

Como resumen de este apartado 8, y despues de haber visto los diversos modos y matices que reviste la relación entre definición y demostración queda perfectamente claro uno de los puntos fundamentales de la concepción de la ciencia en Sto. Tomás. La definición del sujeto de ciencia, en cuanto es la expresión de la "ratio ipsius quod quid est" y es el principio de la demostración, no es demostrable. Hay que aceptarla como un principio inmediato. Y unicamente como complemento informativo notamos que ocurre lo mismo con lo que se suele llamar definición nominal de la pasión (para esto cfr. 13-20)

9. Procedimientos para hallar los principios.

Con lo dicho hasta aquí, se puede ver con facilidad la idea que Sto. Tomás se ha formado del procedimiento necesario para conseguir la ciencia. A partir de unos principios -comunes y propios-, por un mecanismo lógico riguroso, se llega a la conclusión científica.

Hemos visto también la insistencia del Sto. en mantener la afirmación de que la definición en cuanto es principio de ciencia, es indemostrable. NO se puede adquirir por el procedimiento científico de la demostración. Y esto que Sto. Tomás dice de un modo tan explícito y a la vez tan matizado de la definición; o sea de los principios propios, vale todavía con mucha más razón de los principios comunes. Si estos principios comunes son las "communes animo conceptiones" que regulan el mismo procedimiento de la demostración, resulta muy claro que no se pueden demostrar.

Por esta razón Sto. Tomás habla de dos hábitos distintos dentro del proceso científico. Del hábito que es el "intellectus principiorum", y de aquel

que es la "scientia conclusionum". Como se adquiere este ultimo, según Sto. Tomás, es todo lo que hasta ahora hemos expuesto. Queda empero un problema fundamental, como se adquiere el "intellectus principiorum", sean estos principios los principios comunes a toda ciencia, sean los propios a cada una de ellas, las definiciones del sujeto.

La importancia de este problema se ve enseguida al considerar que si no tenemos un método riguroso para conocer los principios, aunque el método que nos lleva a las conclusiones científicas sea perfectamente riguroso, la pretensión de que la ciencia sea un conocimiento estrictamente racional (que creemos que es la pretensión de Sto. Tomás), queda con una base no suficientemente firme. Si no tenemos una certeza de que el conocimiento de los principios es estrictamente racional, tampoco podremos estar ciertos que las conclusiones que se han deducido de ellos con todo rigor lógico, tengan esta calidad.

Vamos a examinar los procedimientos que Sto. Tomás, comentando Aristóteles propone para investigar los principios.

Sabemos ya que no serán demostraciones. Sin embargo vale la pena de examinar todos los procedimientos que el Santo ha señalado ya para decir que con ellos no se pueden demostrar las definiciones. Quizás sin ser demostraciones pueden ser procedimientos válidos, según su opinión, para investigar las definiciones, o en general los principios. Si a pesar de no ser demostraciones, realmente nos hacen adquirir el conocimiento de los principios, y de acuerdo con las exigencias de la certeza, basadas en la necesidad, resultarían unos procedimientos perfectamente válidos para conseguir el "intellectus principiorum".

Santo Tomás dedica las lecciones XIII-XVI del comentario al segundo libro de los analíticos (nn. 527-559) a explicar como tienen que ser las defi-

niciones, o principios propios, y como hay que investigarlas.

"Postquam Philosophus ostendit qualiter quod quid est et propter quid se habeant ad demonstrationem, hic ostendit quomodo possint investigari.

El primo quomodo investigetur quod quid est; secundo..." (527). Esta investigación tendrá dos partes, una en la que se explica como tiene que ser la definición: "Et primo, manifestat qualia oportet esse illa, quae accipiuntur ad constituendum quod quid est; secundo, quomodo sint inquirenda..."

(528). La segunda parte dedica la lección XIII (nn. 527-535). A la segunda las restantes lecciones hasta la XVI (nn. 536-559). "Postquam Philosophus ostendit qualia oportet esse ea quae constituunt definitionem significantem essentiam rei, hic ostendit qualiter debeant investigari." (536).

En cambio dedica una lección, la XX (nn. 582-596) a la investigación de los principios comunes. Hay que notar que al hablar de como se investigan los principios comunes, el procedimiento que allí se expone puede convenir perfectamente a la investigación de las definiciones, lo que viene confirmado por el ejemplo propuesto en la investigación de los principios comunes. En el n. (592) nos pone el ejemplo de una propiedad, la de ser curativa, que pertenece a un sujeto determinado, a una hierba. Ya se ve claramente que esto no son las "communes animo conceptiones". Con lo cual se puede afirmar que si bien quizás no todos los procedimientos que pueden servir para conocer los principios propios sean válidos para conocer los principios comunes, en cambio los procedimientos válidos para conocer los principios comunes estarán incluidos dentro de aquellos que sirven para los principios propios.

Como hemos dicho, examinaremos todos los procedimientos que Sto. Tomás ha señalado que no eran válidos como demostraciones de las definiciones, para ver si por lo menos son válidos a pesar de no ser demostraciones. Para hacer esto tenemos que ver unos textos anteriores a aquellos que el Santo dedica expresamente a la exposición de la investigación de los principios.

en el apartado 8 hemos visto que la definición no se puede demostrar p
 "per convertibiles terminos". Sto. Tomàs dedica a explicar todo esto en
 la lección III del libro II (nn. 431-442). En el número 441 se nos da es-
 pecialmente la razón de porque no se puede demostrar, y ésta es que se
 trataría de una petición de principio: "... et dicit, concludens ex prae-
 missis quod illi qui volunt demonstrare per terminos convertibiles quod
 quid alicuius rei, puta quid est anima, vel quid est homo, vel quodcumque
 aliud huiusmodi, necesse est quod incidant in hoc quod petant principium".
 (441). La demostración no sería válida porque sería una petición de prin-
 cipio. Pero además tampoco puede servir el procedimiento, ~~xx~~ aunque no pre-
 tengamos que sea una demostración. Ya que la petición de principio supone
 que se llega a aquello de donde se había partido. Los "convertibiles termi-
 nos" pues no sirven para investigar la definición, ya que supondrían que
 conocemos de antemano aquello que queremos investigar.

Dejemos aquí la "via divisionis" ya que tendremos que hablar de ella de
 un modo más extenso, ya que este es uno de los procedimientos expresa-
 mente tratados en las lecciones dedicadas a la investigación de los prin-
 cipios.

La lección V del libro II, (nn. 451-459), está dedicada a tratar si se pue-
 de demostrar la definición tomando "id quod requiritur ad quod quid est",
 o bien "ex quod quid alterius rei". La razón que se da para demostrar que
 por medio del "id quod requiritur..." no se puede demostrar tampoco la de-
 finición, hace que este procedimiento tampoco sea válido para investigar
 la definición, ~~x~~ aunque no se pretenda demostrarla. "... quia sicut prae-
~~missis~~ modo deminstrandi deficiunt in hoc quod accipiunt id quod quaeritur
 ita est in proposito". (453). Este procedimiento no sirve para investigar
 precisamente porque supone que se conoce ya lo que buscamos.

Lo mismo acontece con el procedimiento "ex quod qui alterius rei". "Quarum

(rationum) prima est, quia etiam in hoc modo probationis demonstrat aliquid accipiendo quod quid erat esse, et ita accipit quod oportet probare". (556)
 No sirve tampoco este procedimiento por la misma razón que en los casos anteriores. Siempre se supone que se conoce ya aquello precisamente que hay que investigar.

Veamos ahora ya los textos en que de un modo positivo se nos dice como tienen que ser la definición y como hay que investigar los principios.

Como se ha dicho ya la lección XIII está dedicada a explicar como tienen que ser los términos de la definición. En resumen los términos de la definición han de predicarse universalmente del sujeto y "in eo quod quid", o sea esencialmente. "Circa primum considerandum est quod ea quae praedicantur in eo quod quid est, oportet quod semper et universaliter praedicentur..." (529). Y estos términos serán así si son el género y la última diferencia específica. "Dicit enim Philosophus in VII Metaphys. Quod quando pervenitur ad ultimas differentias, erunt aequales differentiae speciebus, non ergo oportet quod differentia sit in plus quam species...
 Dicit enim Philosophus in VII Metaphys. Quod nihil aliud est in definitione quam genus et differentiae, et quod possibile est definitionem constitui, quorum unum sit genus, aliud differentis". (532)

En esta lección pues se nos dan las normas de como hay que constituir la definición.

Además de esto hay empero una indicación de como podemos hallar estos elementos que constituyen la definición. "Sed quia formae essentiales (las que constituyen la definición) non sunt nobis per se notae, oportet quod manifestentur per aliqua accidentia, quae sunt signa illius formae, ut patet in VIII Metaphys. Non autem oportet accipere accidentia propria illius speciei, quia talia oportet per definitionem speciei demonstrari; sed oportet notificari formam speciei per aliqua accidentia communiora et secundum

hoc differentiae assumptae dicuntur quidem substantiales, in quantum inducuntur ad declarandum formam essentialem, sunt autem communiores specie, in quantum assumuntur ex aliquibus signis, quae consequuntur superiora genera". (532).

Respecto a este texto hay que hacer notar que representa una cierta ambigüedad si se le compara con el texto (488). En este último se nos dice claramente que las definiciones son principios inmediatos. Lo que haría suponer que se trata pues de nociones "per se notae", ya que la immediatez y el "per se notum" son equivalentes. En cambio en el texto (533) se nos dice expresamente "quia formae essentiales non sunt nobis per se notae". Además de esta contradicción, o por lo menos ambigüedad y falta de rigor; nos encontramos todavía con otra cosa interesante. Ya que las formas esenciales no son "nobis per se notae", tienen que ser manifestadas a través de otras cosas. Y estas son precisamente los "accidentia communia" que son como "signa". Una de las características de la opinión en oposición a la ciencia era, como hemos visto en nuestro apartado 2, que la opinión "procedit ex communibus, demonstrativa autem, ... ex propriis". II-II,51,4,2m. Y en este caso se trata precisamente de "notificari formam speciei per aliqua accidentia communiora". Se precede pues "ex communibus", ya que gracias a estos se llega al conocimiento de la esencia. Por otro lado se excluye que se pueda tratar de la demostración "quia", que también procede por las causas mediatas y por lo tanto comunes. Hemos hablado de esto en nuestro apartado 4, comentando los números (194-195) de Sto. Tomás. No puede ser este caso puesto que se excluye que la definición sea demostrada, a no ser por otra definición, y este no es el caso de aquí. Y si hay una ciencia en que lo común tenga también validez, es cuando se demuestra en efecto por una causa mediatas o común, cosa que tampoco pertenece al texto que estamos comentando.

Creo pues que hay que admitir que además de la ambigüedad entre el "per

se nobis notae" y lo que se dice ahí, hay que afirmar que el procedimiento que se nos propone para investigar la definición es un procedimiento dialéctico que puede llegar a hacernos formar una opinión, pero no a darnos la certeza que requerirían los principios de los cuales tiene que derivarse la certeza de la ciencia.

Añadamos además que en nuestro texto se nos habla siempre de "signa". Y también los signos cuadran mucho mejor en un proceso dialéctico de cara a formar una opinión, que en un procedimiento que tiene que dar una certeza. Un signo puede inducir a aceptar una afirmación como verdadera, pero no puede darnos la garantía de la certeza de dicha afirmación.

El primer procedimiento que Sto. Tomás nos ofrece para investigar la definición es un procedimiento apto para formar una opinión, pero difícilmente puede ser apto para formar un auténtico principio de ciencia, que requiere una certeza y una necesidad que no se encuentran en la opinión.

Las lecciones XIV y XV (nn. 536-551) se refieren a la división como procedimiento para la investigación de la definición. Sin ver una demostración, es el modo más conveniente para hallar la definición: "... quia via ad invenniendum definitiones convenientissima est per divisiones, ut patet per isophum in II Post. et in VII Metaphys. " In III Phys. lect. I, 5. Y así también empieza la lección XIV al introducir la división como procedimiento para hallar la definición. "Postquam Philosophus ostendit qualia oportet esse ea quae constituunt definitionem significantem essentiam rei (lo que se ha dicho en la lección anterior, y acabamos de comentar), hic ostendit qualiter debeant investigari.

Et circa hoc duo facit: primo proponit modum maxime convenientem ad investigandum ea quae sunt in definitiones ponenda scilicet per divisionem generis; secundo..." (536). La división pues es el modo más conveniente para investigar los elementos con los cuales se forma la definición de la es

cia de las cosas.

En estas dos lecciones Sto. Tomás explica como hay que hacer las divisiones a fin de que tengan el máximo rigor lógico... En los números (557-558) explica que hay que dividir los géneros en sus especies inmediatas. Por la división del género en sus partes primeras e inmediatas conoceremos exactamente el género. Luego será necesario conocer la definición de cada una de las especies: "*dicat ergo primum quod cum aliquis vult negotiari, ad definiendum, aliquod totum, idest universale congruum est ut primum dividat genus in partes illius generis, quae sunt indivisibiles secundum speciem... et haec divisione praemissa, per quam cognoscitur genus, tentet postea accipere definitionem singularum specierum...* Omnia enim haec congrue definiuntur, praemissa divisione generis." (558). Sto. Tomás supone que nos encontramos ya en el último (lógicamente) estadio de una división de un género de especies. Gracias a la división del todo genérico en sus partes inmediatas, que son las especies indivisibles, conoceremos el género de la división. Esto que aquí Sto. Tomás lo refiere al último estadio de la división, valdría igualmente por cualquier otro estadio de ella. Ya que en cualquier fase el subgénero puede hacer respecto del género, el papel que aquí Sto.

Tomás atribuye a la especie. En el n. (558) se habla de como hay que buscar la diferencia, aquello que al dividir el género constituye precisamente la especie inmediata e indivisible. Antes de hablar de este apartado creo que es mejor todavía hacer algunas observaciones.

Vale la pena de darnos cuenta que en el n. (537) Sto. Tomás emplea unos vocablos que de sí mismos nos expresan un rigor ni una precisión: "*Congruum tentet, congrue*". Sin que este hecho sea suficiente para afirmar que Sto. Tomás no se atreve a atribuir un perfecto rigor lógico al procedimiento de la división, para hallar la definición, creo que sí, que es por lo menos un indicio de falta de un absoluto convencimiento de que la definición conseguida por medio de la división, sea hallada por un procedimiento perfectamente riguroso.

en los números (540-541), nos habla de los requisitos para que la división sea perfectamente rigurosa bajo un punto de vista lógico-formal. Y aquí si que hay que confesar que si la división se hace de acuerdo con lo que Sto. Tomás enseña, bajo un punto de vista formal, la división tiene todo el rigor lógico deseable. "Deinde cum dicit: Difert autem aliquid prius etc., ostendit quid oportet cavere, ne circa praedictum processum defectus accidat.

Et circa hoc d. o. facit: primo ostendit quod oportet cavere inordinationem: secundo, quod oportet cavere diminutionem..." (540). A fin de que tengamos garantías de que la división es rigurosa hay que precaver en primer lugar el desorden. La división tiene que ser hecha ordenadamente; y en la misma formulación de la división hay que poner primero aquello que significa la diferencia constitutiva de un género (sub-género) y luego aquello que significa la diferencia que divide el género. "Dicit ergo primo quod multum difert quid prius et quid posterius praedicetur inter ea quae ponuntur in definitione... Sicut igitur differt quod accipiatur hoc vel illud pro genere vel differentia, aut quod accipiatur aliquid ut est differentia constitutiva generis et divisiva eiusdem; ita differt ad definiendum quod sic vel aliter partes definitionis ordinentur." (540) Se ve pues la preocupación de rigor hasta llegar a la misma ordenación gramatical de los terminos hallados por medio de la división, para constituir la definición.

Luego habla que hay que evitar lo que él llama "diminutio", o sea que no se puede saltar de un género a una especie determinada si hay sub-género o especies superiores entremedio.

"Deinde cum dicit: Amplius autem ad nil relinquendum etc., docet cavere diminutionem, ostendens quomodo fieri possit ut nil praetermittatur eorum quae requiruntur ad quod quid est; et dicit quod hoc contingit fieri solum isto modo quod dicitur...

Nam inferius genus constituitur per differentiam divisivam superioris ge-

neris. ad vitandum ergo diminutionem, oportet quod nulla huiusmodi differentiarum praetermittatur. Praetermittitur autem si aliquis, accerto supremo genere, accipiat consequenter aliquam differentiam divisivam non quidem ipsius supremi generis, sed alicuius inferioris". (541). Aquí nos hallamos de nuevo con un lenguaje que indica rigor y seguridad: "nil praetermittatur nulla, consequenter (que equivale a inmediatamente), quidem ipsius". Y si se observan todas estas reglas tendremos una división hecha con todo rigor lógico.

"Concludit ergo quod si aliquis sic procedat in dividendo, quod scilicet totum divisum continetur sub partibus divisionis, poterit homo cognosquod nil est relictum de his quae sunt necessaria ad definiendum". (541).

Y si se ha hecho la división habiendo tenido en cuenta todo lo dicho, al final podremos saber que tenemos todos los elementos necesarios para la definición.

En el n. (547) nos da en resumen los requisitos para que por el procedimiento de la división podamos hallar la definición; "Dicit ergo primo quod ad hoc quod aliquis constituat terminum, idest definitione per viam divisionis, tria oportet considerare: quorum primum est, ut ea quae accipiuntur praedicantur in eo quod quid est; secundum est, ut ordinetur quid sit primum et quid secundum; tertium est, quod accipiantur omnia quae pertinent ad quod quid est, et nihil eorum praetermittatur". La primera condición predicación "in eo quod quid" es general en la definición. Las otras dos son las dos específicas de la división como procedimiento para llegar a la definición.

Con lo que hemos visto hasta aquí referente a la división podemos darnos cuenta del perfecto rigor lógico que Sto. Tomás exige al procedimiento de la división. En ca bío hemos hecho notar ya que no se ve tanta seguridad en afirmar que este procedimiento divisivo nos garantiza, a pesar de todas

las exigencias para que la definición hallada sea perfectamente válida, que realmente hemos hallado de un modo irrefutable la definición deseada. Y esto a pesar de que la división es el modo convenientísimo para hallar la definición.

Creo que una de las razones de esta falta de seguridad viene expuesta en el número (538) cuando nos explica como hay que ~~llegar~~ hallar las diferencias, una vez se ha hecho la división del género.

"Deinde cum dicit: Post haec autem accipiendum etc., ostendit qualiter sint accipiendae differentiae; et dicit quod postquam acceperimus per divisionem generis in species quid sit genus, puta utrum sit in genere qualitatis vel quantitatis, oportet ad investigandum differentias considerare proprias passiones, quae, ut dictum est, sunt signa manifestantia formas proprias specierum.

Et hoc oportet facere per aliqua communia". (538). De nuevo nos encontramos que para hallar la realidad de las diferencias debemos partir de "aliqua signa". Y aunque estos signos pueden ser las pasiones propias, solo llegamos a ellas a partir de "aliqua communia". Tenemos pues que el último fundamento para hallar las diferencias son unos signos, y que en última instancia estos signos dependen de "aliqua communia", y este procedimiento es más bien dialéctico que científico. Propio para fundar una opinión, pero no suficiente para dar una certeza. Por esto creo que explica el lenguaje un poco ~~reticente~~ al hablar de la división como medio de llegar a la definición, a pesar del rigor lógico que se halla en procedimiento formal de hacer la división.

En la próxima instancia tendremos que la razón por la que la división no puede ser un procedimiento estrictamente racional para hallar la definición, es la falta de necesidad real. La división bien hecha puede tener una necesidad formal, pero ésta no es suficiente para garantizar la perfecta

racionalidad de la definición conseguida por el procedimiento divisivo.

Aunque Sto. Tomás diga esto al decir que la definición no se puede demostrar por la vía de la división, si en última instancia hay la razón de la falta de necesidad, resulta que la división -aunque no pretendamos que nos demuestre la definición- no es un procedimiento estrictamente racional para llegar a la definición.

"Quod autem per viam divisionis non possit aliquid syllogizari probat per hoc, quod in via divisionis non ex necessitate sequitur conclusio, existentibus praemissis... Cum enim aliquid syllogistice probatur, non est necessarium ulterius quod vel syllogizans interroget de conclusione nec quod respondens det ei conclusionem; sed necesse est quod conclusio sit vera, praemissis existentibus veris. Hoc autem non accidit in via divisionis, sicut manifestat per exempla.

Proceditur enim in via divisionis cum, accepto aliquo communi quod per multa dividitur, remoto uno, concluditur alterum. Puta si entium aliud est animal et aliud inanimatum, habito quod homo non sit inanimatum, concluditur quod sit animal: sed ista conclusio non sequitur, nisi respondens det quod homo vel sit animal vel inanimatum". (44.)

Así pues, prescindiendo del hecho de que la definición, en cuanto es principio de la demostración no se puede demostrar, tenemos que la división no tiene la necesidad real necesaria para imponerse a la inteligencia. Solamente se impone si el "respondens det". Entra en juego pues la actitud de aquien a quien se quiere convencer de algo, y éste solamente puede ser convencido si concede lo que se le propone como premisas.

Al intervenir el "respondens" y la necesidad que él conceda algo, nos encontramos de nuevo en un campo más propio de la dialéctica y de la opinión que en el campo de la ciencia estricta.

En resumen podemos decir que a pesar de que la división sea el modo más

conveniente para hallar la definición, y a pesar también del rigor formal de la división, no es un procedimiento que obligue siempre a aceptar la definición hallada. Le falta pues el requisito de la necesidad real, y quizás mejor psicológica, para poder ser un fundamento perfecto de una ciencia que pretenda ser estrictamente racional/

creo que esto es lo que resulta del análisis de los textos de Sto. Tomás referentes a la división como medio de invención de la definición. No quizás lo que el Santo pensara, o expresara explícitamente, ya que en (449), al afirmar que la definición no se puede demostrar por medio de la división, pone un ejemplo (posible) del caso a que se llega a una definición perfecta y real sirviéndose de la división. "Et si haec duo facit, scilicet quod omnia quae accipit per divisionem, praedicentur in eo quod quid, et omnia huiusmodi cadant in divisionem ita quod nihil desit, necessarium est quod id quod est inventum sit quod quid est". Notemos que siempre se usa la forma condicional a base del subjuntivo. Se trata pues de un ejemplo posible. Se supone que aquello que se trata por medio del método divisivo es algo que se predica "in eo quod quid". Si realmente es así, y luego se sigue el rigor formal de la división, es cierto que necesariamente llegaremos a la definición deseada. Pero como hemos visto ya, como encontramos aquello que se predica "in eo quod quid"? Que garantías tenemos de que es así? Y las garantías que se nos han ofrecido eran más garantías de tipo dialéctico que de tipo científico. Lo que significa que quizás sí, que de necho se encuentre la definición, pero que no hay una necesidad que nos obligue a aceptarla como definición. Recordemos que en apartado 2, dedicado a la ciencia y a la opinión, hemos visto el texto (399) en que se nos dice que aunque se trate de algo necesario, si el que lo conoce no conoce la necesidad, tendremos que hablar de opinión y no de ciencia: "Uno modo sic, quod propositio immediata in se quidem sit necessaria, sed ab opinante accipiat ut non necessaria". Puesto que aquello que nos lleva a conocer lo

que debería predicarse "in eo quod quid" son aquellos "signa", ex communibus", es muy difícil que tengamos la certeza de que realmente nos encontramos necesariamente con un predicado "in eo quod quid", que es el formato de la definición esencial.

Creo que con todo esto hemos podido precisar bastante cual es el pensamiento de Sto. Tomás sobre este particular, y en que podemos aceptarlo plenamente, y aquello a que hay que poner algunos reparos.

"Postquam Philosophus docuit investigare quod quid est secundum modum maxime congruum, qui est per divisionem generis, hic docet investigare quod quid est alio modo... (552).

dicat ergo primo quod si aliquis inquirat definitionem alicuius rei, oportet quod attendat ad ea quae sunt similia illi, et etiam ad ea quae sunt differentia ab illa... (553).

Después de haber hablado del sistema mejor para investigar la definición que es la división, se propone otro sistema "de modo investigandi definitionis per similia et dissimilia", como dice el título de la lección XVI (nn. 552-559); Tenemos otro procedimiento, aunque no es tan bueno como la división.

Para comentar este texto, parco en doctrina general y más explícito en los ejemplos, nos fijaremos directamente en los ejemplos.

"...Cum ergo accipiatur quid sit idem in omnibus his, scilicet hominibus, quia rationales et quid sit idem similiter in omnibus aliis, scilicet, equis, quia hinnibile; iterum considerandum est si aliquid est idem in istis duobus acceptis, scilicet in rationali et in hinnibili. Et ita est considerandum quousque perveniatur ad aliquam rationem communem. Haec erit definitio rei. Si vero talis consideratio non inducat in unam rationem communem, sed inducat in duas rationes diversas, aut etiam in plures; manifestum erit quod illius cuius definitio quaeritur, non erit unum secundum essentiam, sed plura: et ita non poterit habere unam definitionem". (555)

Se trata más bien de un procedimiento para ordenar las definiciones, y ver que realmente se trata de definiciones debido a que corresponden a una sola cosa, que de un procedimiento para hallar el "in eo quod quid". Se supone que ya se conoce algo que se predica "in eo quod quid": en nuestro caso "rationale" y "hinnibile". Y conociendo esto que es igual "idem" para los hombres uno (rationale), y también igual para los caballos lo otro (hinnibile), ver si luego "iterum" hay algo de común entre estos dos grupos. Si lo hay tendremos una definición (de aquello que es común), si no lo hay, es que se trata de diversas cosas, y por lo tanto no hay que buscar una definición, sino diversas definiciones.

Respecto a este procedimiento hay que decir algo parecido a lo que decíamos respecto de la división. Es un procedimiento en el que hay un rigor lógico por lo que se refiere a la ordenación de las definiciones, y para ver si realmente hay que buscar una definición solo relativa a una cosa determinada o más de una, ya que la cosa es múltiple. Pero no nos da un procedimiento riguroso para encontrar aquello que se predica "in eo quod quid". Sobre esto no hay ni tan solo alguna indicación. Hay que suponer pues que los procedimientos tienen que ser los anteriormente señalados de los "signa ex communibus".

En los ejemplos posteriores (554 y 558) hay un modo de proceder que parece indicar que hay que valerse de la inducción.

"... et dicit quod si quaeramus quid est magnanimitas, debemus attendere ad quosdam magnánimos, ut sciamus quid unum habent in seipsis, in quantum magnanimi sunt... (554)

"... sicut si aliquis velit notoficare quid est simile, non considerabit ad omne id quod potest simile dici, sed de quibusdam similibus; puta quomodo dicuntur simile in coloribus, et quomodo in figuris...

Similiter etiam in aliis, si velit definire acutum non respiciet ad omne quod dici potest acutum, sed respiciet ad acutum secundum quod dicitur in

voce." (958).

Dice pues Sto. Tomás que para hallar la definición hay que fijarse en algunos casos, o algunas cosas que se llaman por el mismo nombre. Aquí tenemos ya una referencia al valor del lenguaje común. Y dice luego que hay que ver solo algunas, que no es necesario ver todas las cosas que son llamadas por el mismo nombre: "quosdam magnanimos; non considerabit ad omne...sed de quibusdam; non respiciet ad omne...sed respiciet". Tenemos pues un procedimiento de inducción, pero con la afirmación manifiesta que no es necesario ver todos los casos que la inducción puede referirse. Siendo así, en principio habría que decir que no tenemos ninguna garantía de certeza, ya que no se han visto todos los casos. A no ser que Sto. Tomás admita una especie de intuición que haga que a la presencia de algunos casos se intuya la esencia de aquellos casos y que además corresponderá por fuerza a todos los demás.

Dentro de una posición "convencionalista" esto tendría un perfecto sentido. La definición de la esencia de una cosa, sería aquello en que se ha convenido al notar unas características comunes entre varios ejemplares. Todo aquello que no tenga estas características, tiene ya otra esencia, y por lo tanto otra definición. Pero no creo que esta posición pueda conjugarse con la posición ~~existente~~ "naturalista" o "realista" de Sto. Tomás.

Si pues Sto. Tomás da como perfectamente válido el procedimiento de que aquí se trata, es que supone una verdadera intuición de la esencia real de las cosas, y que esta intuición se puede lograr con solo cierto número de experiencias.

Pero en la obra de Sto. Tomás no se encuentra en ningún lugar una doctrina explícita y sobre todo justificada de este tipo de intuición. Por lo tanto hay que reconocer que el sistema que se propone en esta segunda parte de la lección XVI, deja mucho a desear, en cuanto tienen que darnos un método todo riguroso y justificado del modo de hallar la definición.

a parte de estas lecciones destinadas expresamente a exponer como hay que encontrar la definición, vale la pena de considerar el método que Sto. Tomás usa "in actu exercito" precisamente para buscar la definición de ciencia "... manifestam propositam definitionem (que la ciencia es un conocimiento cierto por las causas) per hoc, quod tam scientes, quam non scientes, existimantes tamen se scire, hoc modo accipiunt scire sicut dictum est... Est autem haec recta manifestio definitionis... Si quis recte considerat, hac notificatione magis estenditur quid significet nomen, quam directe aliquid significetur..." (33). Tenemos aquí un ejemplo de lo que se ha dicho al principio (nuestro apartado 2, citando el texto de la summa, III,9, 3,2m.) que la dialéctica o la opinión puede ser una vía hacia la ciencia. Aquello que todo el mundo cree "tam...quam" es un indicio de verdad. Pero además que manifestar la realidad de la definición, manifiesta lo que el nombre significa. Es pues un camino hacia la definición real, pero no pretende dar la garantía de que se haya hallado la definición real.

La opinión común, aquello que todo el mundo cree, es un buen punto de partida para la ciencia, pero Sto. Tomás no lo representa como un fundamento riguroso de ella.

De hecho en el número (32) donde Sto. Tomás intenta dar una definición real de ciencia, parte de la afirmación de que la ciencia es un conocimiento perfecto. Y de aquí deduce que la ciencia tiene que ser el conocimiento cierto por las causas. Tendríamos aquí un caso de aquellos en que una definición se puede demostrar en cierto modo (apartado 6, al comentar el n. 4/2). Se parte de una causa, o de una propiedad propia convertible, para llegar a la definición por otra causa.

Vamos a examinar ahora la última lección de su comentario a Aristóteles, dedicada a la investigación de los principios comunes. Lect. XX (nn. 582-596) "Quomodo cognoscantur a nobis prima principia demonstrationis". Aunque tam-

bién se pueden llamar principios primeros de la demostración a las definiciones de los sujetos de la ciencia, aquí llama primeros principios a los principios comunes, en el sentido de que toda ciencia empie a siempre con la aplicación de ellos.

"Postquam Philosophus ostendit quomodo cognoscatur illud quod est principium demonstrationis sicut medium, scilicet quid et propter quid, hic ostendit quomodo cognoscantur prima principia demonstrationis communia". (582)

Los principios que sirven como medio de la demostración son las definiciones, son aquello que hemos llamado principios propios. En cambio ahora se va a tratar de los principios comunes.

Como hemos dicho al empezar este apartado la doctrina que aquí se da respecto al procedimiento para hallar los principios comunes, es también aplicable a la investigación de los principios propios. Sin embargo, luego, para precisar más lo que se refiere a las definiciones de los sujetos de la ciencia, tenemos todos los procedimientos expuestos en las lecciones dedicadas a los principios propios, y que ya hemos comentado.

Además vale la pena de notar ya desde ahora, que precisamente el procedimiento que en la lección XX se expone, sería el que podría llamar el vacío inicial o fundamental que encontrábamos en todos los procedimientos hasta aquí expuestos. Por esto creo que esta lección XX es la parte más importante del comentario de Sto. Tomás por lo que se refiere al hecho de si realmente o no, se da un procedimiento que garantice la racionalidad estricta de los principios, propios y comunes, de la ciencia. Con las consecuencias que para toda la ciencia esto implica. "Dicit ergo primo quod iam supra dictum est, quod non contingit aliquid scire per demonstrationem, nisi praeconoscantur prima principia immediata. Et ideo ad scientiam quae est de demonstratione, utile est ut sciatur qualiter prima principia cognoscantur". (583). Para tener un conocimiento científico de lo que es la ciencia

"scientia quae est de demonstratione", hay que saber como se conocen los primeros principios, "utile est ut sciatur quomodo...".

Primero Sto. Tomás se pregunta si es posible que tengamos el hábito de los principios, el "intellectus principiorum", y que nosotros mismos lo ignoremos. La respuesta será negativa. "... et dicit quod est inconveniens dicere quod habeamus habitus horum principiorum et lateat nos. Manifestum est enim quod illi qui habent cognitionem principiorum, habent certiorem cognitione quae est demonstrationem. Sed cognitio quae est per demonstrationem, non potest haberi ita quod lateat habentem. Dictum est enim in principio huius liberi, quod ille qui habet scientiam, scit quod impossibile est aliter se habere. Ergo multo minus potest esse quod aliquis habeat cognitionem principiorum immediatorum, et lateat ipsum". (585)

No es posible que tengamos el conocimiento de los principios, y que seamos conscientes de ello: "inconveniens est dicere quod habeamus habitus horum principiorum et lateat nos". La razón es muy simple. Es evidente, "manifestum est", que el conocimiento de los principios es más cierto que el conocimiento de la ciencia. Si pues no podemos tener un conocimiento demostrativo sin que nosotros lo sepamos, mucho menos, "multo minus", es posible que tengamos el "intellectus principiorum" sin ser conscientes de ello. Vale la pena que nos fijemos que el fundamento de estas afirmaciones es el hecho, que se da por descontado, como evidente de sí mismo, "manifestum est", de que el conocimiento de los principios es más cierto que el de la ciencia. Que el "intellectus principiorum" es más cierto que la "scientia conclusionum".

~~Nam~~ *Nam* ~~poco~~ es posible que el conocimiento de los principios no venga a partir de un conocimiento anterior. "Inmediata autem principia ideo ex praexistente cognitione addiscere non possumus, quia praexistens cognitio est certior cum sit causa certitudinis his quae per eam innotescunt. Nulla autem cogni-

tio est certior cognitione huiusmodi principiorum. Unde non videtur quod possimus ea cognoscere, cum prius non cognoverimus." (580).

La razón es la misma en el caso anterior. Los principios son los conocimientos más ciertos que tenemos: "Nulla autem cognitio est certior". Ahora bien todo conocimiento que proviene de otro anterior es menos cierto que aquél del cual proviene. Ya que el conocimiento anterior es precisamente la causa de la certeza del conocimiento posterior: "cum sit causa certitudinis his quae per eam innotescunt". Por lo tanto, como no hay un conocimiento que sea más cierto que el de los principios, no es posible que el conocimiento de los principios provenga de un conocimiento anterior.

Luego pasa ya a exponer la solución positiva de como se forma en nosotros el conocimiento de los principios, en "intellectus principiorum".

"Dicit ergo primo quod necesse est a principio in nobis esse potentiam quandam cognoscitivam, quae scilicet praexistat cognitioni principiorum; non tamen talem quae sit potior quantum ad certitudinem cognitio principiorum. Unde non eodem modo principiorum cognitio fit in nobis ex praexistenti cognitione, sicut accidit in his quae cognoscuntur per demonstrationem".

(588).

Sto. Tomás ha excluido ~~an~~ innatismo en el conocimiento de los principios. No admite que puede darse que haya en nosotros un conocimiento de los principios sin que nosotros seamos conscientes de ello. ~~xx~~ Si no son innatos, tienen que provenir de algún conocimiento anterior. Pero en este caso hay el inconveniente de que el conocimiento anterior tiene que ser más cierto que el posterior, y no hay ningún conocimiento más cierto que el de los principios.

Por estas razones Sto. Tomás afirma que hay que haber en nosotros una potencia cognoscitiva que sea anterior al conocimiento de los principios. Con esto ya se ha superado la dificultad del innatismo de los principios. Por otra parte no es necesario que esta potencia sea "potior quantum ad certitudinem".

dinem" que los principios, debido a que el modo como adquirimos el conocimiento de los principios a partir de esta potencia es diferente, "non eodem modo", del modo como se adquiere la ciencia a partir de los principios. No es necesario pues que la "praexistens cognitio" que nos da en su comienzo la potencia cognoscitiva sea más cierta que los principios.

"Deinde cum dicit: Videtur autem inesse etc., ostendit quid sit illud principium cognoscitivum praexistens. Et quantum ad hoc ponit tres gradus (sensus, memoria, ratiocinatio)." (589). Lo que es innato, realmente "praexistens" es la potencia cognoscitiva, no el conocimiento de los principios. Y esta potencia es un "principium cognoscitivum", no una "cognitio principiorum". Al decir, "ponit tres gradus" ya se ve que no se refiere a la sola potencia cognoscitiva sensible, sino a toda la potencia cognoscitiva completa.

"Quorum primum est hoc, quod videtur inesse communiter omnibus animalibus quae omnia habent quamdam connaturalem potentiam ad iudicandum de sensibilibus, quae vocatur sensus, quae non acquiritur de novo, sed ipsam naturam consequitur". (589) El primer grado es el conocimiento sensible, "sensus" que además es común a todos los animales, y que no se adquiere, sino que es natural, es una consecuencia de la misma naturaleza animal, "connatural", "non acquiritur de novo", "ipsam naturam consequitur". Con estas afirmaciones resulta bien claro el pensamiento de Sto. Tomás que ya hemos anunciado: Lo que es innato, connatural; es la potencia. Lo que aquí se dice tan explícitamente, habrá que aplicarlo también a los otros dos grados que constituyen esta potencia de la cual proviene el conocimiento de los principios.

"Secundum gradum ponit ibi; cum autem insit sensus etc.; et dicit quod cum sensus sit in omnibus animalibus, in quibusdam eorum remanet aliqua impressio sensibilis, abeunte re sensibili, sicut contingit in omnibus animalibus perfectis... Sed animalia in quibus inest huiusmodi remansio impressio-

nis, contingit adhuc habere quamdam cognitionem in anima praeter sensum; et ista sunt quae habent memoriam". (590).

El segundo grado es la memoria. Que se da solo en algunos animales, "in quibusdam eorum", los animales superiores. Y este segundo grado consiste en que aunque no este presente la cosa que ha producido el conocimiento sensible, queda una impresión sensible en el alma: "remanet aliqua impressio sensibilis", "remansio impressionis". Y los animales que poseen esto tienen pues un segundo grado de conocimiento que es la memoria.

"Tertium gradum ponit ibi: Multis igitur factis etc.; et dicit cum multa ~~et~~ sint talia animalia habentia memoriam, inter ea ulterius est quaedam differentia. Nam in quibusdam eorum fit ratiocinatio de his quae remanent x in memoria, sicut in hominibus; in quibusdam autem non, sicut in brutis". (591)

El tercer grado de esta potencia es la "ratiocinatio". Este grado se da solo entre algunos animales de los que tienen memoria, y estos animales en que se da la "ratiocinatio" son precisamente los hombres. En los demás animales, los brutos, no se da este tercer grado.

Vale la pena de notar aquí el modo como se caracteriza el tercer grado dentro de la potencia cognoscitiva, que es el propio del hombre. La "ratiocinatio", que significa comparar una cosa entre sí^r pasa^r de uno al otro. Una de las características que hemos encontrado al hacer el estudio semántico de "obra de razón" y de los vocablos "racional" y "razonable".

Tenemos pues ya una descripción de aquello en que consiste la potencia cognoscitiva que nos servirá para poder adquirir el conocimiento de los principios. Esto no significa ninguna exclusividad. O sea que no es que la potencia cognoscitiva descrita aquí sirva sólo para formarse el conocimiento de los principios. Puede ser perfectamente la misma que sirva también en el proceso científico.

Veamos ahora ya cual es el proceso en virtud del cual podemos adquirir el conocimiento de los principios.

"Deinde cum dicit: Ex sensu quidem igitur etc., ostendit secundum praedic-
ta quomodo in nobis fiat cognitio primorum principiorum; et concludit ex
praemissis quod ex sensu fir memoria in illis animalibus, in quibus rema-
net impressio sensibilis, sicut supra dictum est. ex memoria autem
multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit ex-
perimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere ali-
quid ex multis in memoria retentis.

Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia,
per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum
aliquis recordatur quod talis herba multoties senavit multos a febre, di-
citur esse experimentum quod talis sit senativa febris. Ratio autem non
sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in
quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur un anima, et con-
siderat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune
accipit ut principium artis et scientiae...

Hoc est ergo quod dicit, quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam
ex experimento, aut etiam ulterius ex universalis quiescente in anima
(quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum
in quibusdam...) ex hoc igitur experimento, et ex tali universalis per ex-
perimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scienti-
ae." (592) . (El parentesis en este texto pertenece al texto original de
Sto. Tomás y no a nosotros. Los puntos suspensivos x representan un texto
que también el mismo Sto. Tomás pone entre guiones.

Antes de empezar el comentario del texto, notemos que el apoyo de lo que
se explica un poco más arriba y hemos afirmado de la "ratiocinatio" com
una de las características de la razón tenemos en nuestro texto: "indiget
aliqua ratiocinatio circa particularia, per quam confertir unus ad aliud,
quod es proprium rationis".

El proceso es el siguiente: a partir del conocimiento sensible se produce

opinión. Pero sí que creo que tiene por lo menos el significado de algo que se afirma, y que es más amplio que aquello que sirve de punto de partida de tal afirmación.

Parece que Sto. Tomás es consciente de este paso algo precipitado entre la experimentación del singular y la conclusión de universal. O dicho de otra manera, y tal como el Santo lo plantea en el n. (595), como es posible que de un conocimiento sensible se llegue a un universal. La respuesta es que ya en el conocimiento sensible del hombre tiene que haber algo de universal, ya que si no fuera así, no podríamos formar los universales.

"Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed sensus est quodammodo etiam ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo. Et exinde est quod tali acceptione sensus praexistente, anima intellectiva potest considerare hominem in utroque. Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universalem naturam in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis." (595).

Un comentario exhaustivo de este texto llevaría a hablar casi de toda la problemática de la gnoseología y hasta de la metafísica. Aquí solo nos interesa de cara al rigor lógico pretendido a fin de que tengamos un conocimiento perfecto de los principios para que podamos tener también conclusiones científicas.

La garantía racional que se da aquí de que ya en el conocimiento sensible del singular hay algo de universal, y gracias a esto la inteligencia puede formar el universal, es que si no fuera así, no tendríamos universales: "singulare sentitur proprie et per se, sed sensus est quodammodo etiam ipsius universalis"; "Si autem... solum id quod est particularitatis... non esset possibile..." Pero precisamente el problema es de saber que garantía

tenemos de que los universales son tales universales para poder ser principios de la demostración. Si la razón que se nos da es la de que tiene que ser así, porque si no fuera así no tendríamos universales, no creo que pueda calificarse de válida en un sentido de rigor lógico de un proceso de investigación de como se hallan los principios. No digo de ningún modo que sea falso lo que aquí Santo Tomás afirma -no es mi intención aquí decir si es verdadero o falso-, pero creo que hay que admitir una falta de rigor lógico en toda esta explicación. Y por lo tanto subsiste lo que hemos hecho notar más arriba de que en la formación de los universales y de los principios, en el término parece que hay algo más amplio que aquello que podría darle un fundamento riguroso. Cosa que de nuevo viene confirmada aquí. Ya que a lo máximo se nos dice como es que a partir del conocimiento sensible se puede "universalizar", pero no se nos da la garantía de que esté todo y solo aquello que pertenece a un universal determinado, o a un principio de demostración.

Continuando en este mismo texto sobre la formación de los universales es cuando Sto. Tomás nos dice que ellos se forman por la inducción. "quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia principia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet, per viam inductionis, sensus facit universale in anima, in quantum considerantur omnia singularia. (555).

Aquí tenemos una referencia explícita a lo que hemos dicho de que universal tanto se refiere a los conceptos como a los juicios: "prima universalia principia". Luego tenemos indicado perfectamente el proceso de la inducción: "per viam inductionis sensus facit universale".

En este texto hay una expresión distinta de las anteriores. Se dice explícitamente "omnia singularia". A partir del conocimiento de todos los singulares se forma el universal. Si esto fuera así, si que podríamos hablar de una garantía de que el terreno cubierto por el universal no es más extenso

que el de los singulares que han sido su fundamento. Pero ya hemos hecho notar que en los demás textos (592) (417) habla explícitamente de solo algunos singulares, y que el universal "coincitur", "ac si in omnibus ita sit". Por lo tanto no es claro cual es el pensamiento exacto de Sto. Tomás. Y queda siempre el problema de como sabemos que se han experimentado todos los casos singulares.

Y tenemos un texto explícito en donde se nos habla de esta dificultad. Es al hablar de que la definición no se puede probar por la definición, de lo cual ya hemos hablado en este apartado 2, comentando el texto (445). En este texto se dice que lo que ocurre con la división, ocurre también con la inducción: "sed ita se habet in via divisionis, sicut et in via inductionis". Luego sigue el texto (446). "Utrobique (división e inducción) oportet supponere quod accepta sunt omnia quae continentur sub aliquo commune: alioquin nec inducens poterit concludere universale, nec dividens... Patet igitur quod inducens, facta inductione quod socrates currat el Plato et Cicero non potest ex necessitate concludere quod omnis homo currat, nisi detur sibi a respondente quod nihil aliud contineatur sub homine quam ista quae inducta sunt". Prescindiendo ahora si este procedimiento es o no una demostración, que es lo que Sto. Tomás demuestra aquí, las razones aducidas para probar que no es una definición son válidas para ver que nos faltan garantías para que el universal cubra necesariamente y exactamente el mismo terreno que los singulares de los cuales procede. Empieza ya diciendo que hay que suponer, "oportet supponere", que se ha tenido en cuenta todos los singulares: "accepta sint omnia quae continentur sub aliquo communi". Si no es así no se puede "ex necessitate" llegar al universal. En nuestro texto dice "concludere", pero sea conclusión o no, si no se han visto todos los particulares, el universal formado a partir de ellos, no se ha formado "ex necessitate". Y como esta garantía no la tenemos es necesario que aquel a quien quisiéramos obligar a aceptar un tal conocimiento conceda que no se ha dejado nada por examinar: "nisi detur sibi a respondente quod nihil

aliud contineatur...". Tenemos pues que el procedimiento de la inducción para la formación de los universales, y para la formación de los primeros principios no ofrece una garantía absoluta de que al final tenemos "ex necessitate" lo que deseamos. Para poderlo emplear es necesario que el otro conceda algo, y con esto entramos de nuevo en un procedimiento dialéctico, en el cual no hay una necesidad absoluta. Quizás el principio obtenido por el procedimiento de la inducción sea verdad, pero no tenemos las garantías de rigor lógico que lo aseguren perfecta^{no} mente. Por lo tanto se nos ha dado ningún procedimiento que nos de una certeza rigurosa de la verdad de los principios.

El último número (596) de esta última lección del comentario a los analíticos posteriores, Sto. Tomás muestra como el "intellectus" es el hábito de los principios. Es interesante ver este texto por lo que se refiere a la certeza o verdad de este conocimiento de los principios, llamado "intellectus principiorum".

"quia principia sunt maxime vera, manifestum est quod non pertinent ad habitus quo semper sunt falsi, ... sed solum ad habitus qui sunt semper veri. Huiusmodi autem sunt scientia et intellectus ..."

Non potest esse scientia ipsorum principiorum, quia omnis scientia fit ex aliqua ratiocinatione, scilicet demonstrativa, cuius sunt principia illa de quibus loquimur. quia igitur nihil potest esse verius quam scientia et intellectus... consequens est ex consideratione praemissorum quod principiorum proprie sit intellectus scilicet demonstratio non est ex necessitate demonstrationis principium; alioquin procederetur in demonstrationibus in infinitum, quod in primo improbatum est. Cum igitur demonstratio scientiae causet, sequitur quod neque scientia possit esse principium scientiae, ita scilicet quod principia scientiarum per scientiam cognoscantur. Si igitur nullum aliud genus cognitionis praeter scientiam habemus quod semper sit verum, relinquitur quod intellectus erit principium scientiae, quia scilicet

cet per intellectum cognoscuntur principia scientiarum; ita scilicet quod hic intellectus, qui est principium scientiae, est cognoscitivus principii, ex quo procedit scientia. (596)

En nuestro apartado 6 ya hemos hablado de la distinción entre "intellectus" y "scientia", y como el primero era el "habitus principiorum" y la segunda el "habitus conclusionum".

En este texto que estamos comentando se afirma de nuevo esto y se demuestra que como la ciencia no puede ser el fundamento de la ciencia, porque así habría un proceso al infinito, tiene que fundarse en algo diferente de la misma ciencia: "demonstratio non est ex nec esset demonstrationis principium, alioquin procederetur in demonstrationibus in infinitum", "neque scientia possit esse principium scientiae". Como; por otra parte la ciencia tiene que ser siempre cierta, verdadera, "huiusmodi autem sunt scientia"... "si igitur nullum... semper sit verum", necesita fundarse en algo que sea siempre verdadero. Lo que es maximamente verdadero son los principios. Y como fuera del hábito de la ciencia no hay otro hábito que sea siempre verdadero sino el "intellectus", el conocimiento de los principios es un "intellectus principiorum": quia principia sunt maxime vera", "nihil potest esse verius quam scientia et intellectus", "si igitur nullum aliud genus cognitionis praeter scientiam habemus quod sit semper verum, relinquitur quod intellectus...".

Lo interesante es notar el hecho de que Sto. Tomás da siempre por supuesto como evidente que los principios son verdaderos. Y gracias a esto puede darse una ciencia verdadera. En cambio así como dedica tantas explicaciones, y generalmente de un rigor lógico remarcable sobre como la ciencia es cierta y verdadera, respecto de los principios simplemente afirma que son verdaderos y ciertos. Y casi parece que la razón que le induce a afirmar esto así, es el hecho que es necesario que los principios sean verdaderos y ciertos a fin de que podamos tener una ciencia cierta. Ya hemos visto

que al hablar del modo como se conocían estos principios, los procedimientos expuestos no eran muy convincentes en cuanto a la garantía de esta certeza requerida.

Hemos visto pues todo lo que Sto. Tomás dice en su comentario a los analíticos de Aristóteles sobre la investigación de los principios. Y creo que se puede afirmar que a pesar de sus obscuridades y falta de garantía respecto a la necesidad, universalidad y certeza de los principios, debido a los procedimientos que él señala para hallarlos, queda muy claro que el conocimiento de los principios es fruto de una investigación. Y es precisamente esta investigación, al no revestir todos los caracteres exigidos por un extremo rigor, lo que hace que no tengamos la seguridad deseada respecto de los principios.

Hay un texto anterior de Sto. Tomás, el comentario al "De Trinitate" de Boecio, en donde parece que esta dificultad de seguridad en el conocimiento de los principios, viene resuelta por una especie "innatismo". Partiendo del hecho de que no se puede proceder al infinito en las ciencias si todo tiene que demostrarse, concluye "Unde omnis consideratio redigitur in aliqua principia, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut Omne totum est maius sua parte, et huiusmodi, in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur; et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis, unius et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes definitiones scientiarum praedictarum." in Boet. de Trin. lect. II, 2, (b), 4, c.

Aquí sí que parece que debido a que no se puede proceder al infinito hay necesidad de llegar a un término. La razón sería pues la imposibilidad de proceder al infinito, y no que tuviéramos otras razones para afirmar estos principios (comunes) y definiciones: "ne oporteat in infinitum procedere" Y estos principios no hay que aprenderlos ni buscarlos: "quae quidem homo

non habet necesse addiscere aut invenire". Casi podemos llamarlos innatos: "eorum notitiam naturaliter habet". Y esto tanto vale respecto de los principios comunes: "principia demonstrationum indemonstrabilia, et Omne totum ;;;", como para las definiciones: "primae conceptiones intellectus... in quae oportet reducere omnes definitiones..."

Siendo empero este texto anterior al del comentario de los analíticos, y habiendo en él casi una petición del principio, creo que representa mucho mejor el pensamiento de Sto. Tomás todo lo que hemos dicho al comentar los textos del comentario a los analíticos, a pesar de su ambigüedad, y falta de garantías absolutas respecto de la racionalidad estricta de los principios de la demostración, sean estos las "communes animo conceptiones", sean las definiciones del sujeto de la ciencia.

Creo que nuestras conclusiones respecto a la racionalidad estricta del conocimiento de los principios de la ciencia, y la repercusión de ello por respecto a toda la ciencia, no difieren mucho de las que expone Le Blond respecto de Aristoteles. Y esto es muy normal, puesto que Sto. Tomás en su doctrina sobre la ciencia sigue muy de cerca la doctrina de Aristoteles. y además el texto más importante y más explícito de Sto. Tomás sobre la ciencia, es precisamente un comentario a un libro de Aristoteles.

Le Blond acepta para Aristoteles lo que L. Rougier dice en general en su libro "Les paralogismes du rationalisme" pag. 77: "La modalité des principes propres, axiomes ou postulats, est toujours plus faible, au point de vue logique que celle des théories que l'on en tire". J.M. Le Blond, "Logique et méthode chez Aristote". Paris, Vrin, 1939, pp. 140.

"La définition n'est pas le fruit d'un raisonnement apodictique..., pas obtenue par intuition..., est construite par une sorte de recherche... et n'aboutit pas à une certitude absolue, mais à une conviction raisonnable" ibid. pp. 271-272.

Notemos para acabar este apartado que Le Blond usa la palabra "raisonnable" razonable. Precisamente aquella misma que nosotros hemos escogido para calificar un proceso de la razón, que es recto, pero que no puede ser llamado estrictamente racional.

10. Intento de valoración de la necesidad como fundamento de la estricta racionalidad en la ciencia.

En el apartado anterior, -9-, además de una exposición de la doctrina de Sto. Tomás sobre el modo de investigar la definición, hemos hecho un juicio de valoración de este procedimiento en función de lo que llamamos racionalidad estricta. Aunque esta expresión de racionalidad estricta la hayamos formulado nosotros en la introducción semántica a nuestro estudio, creo que es válido hacer referencia a ella para enjuiciar el valor de la concepción de la ciencia que tiene Sto. Tomás. Creo que precisamente esta formulación traduce en un lenguaje actual lo que es el ideal científico de Sto. Tomás y tiene que ser, por esto, la piedra de toque para ver si los métodos propuestos por él son perfectamente válidos o si presentan algunas debilidades.

En el apartado 5 hemos presentado ya la necesidad como fundamento del ideal de la ciencia para Sto. Tomás. La ciencia, siempre según Sto. Tomás, tendrá una racionalidad estricta, se fundamenta en la necesidad real de sus objetos, en la necesidad formal y de su método, y puede imponerse necesariamente a nuestro conocimiento.

Ahora vamos a examinar si Sto. Tomás nos da o no una justificación de la necesidad, de que realmente se da o no la necesidad, en estos tres aspectos.

Empecemos por la tercera modalidad de necesidad. La que hemos llamado, de un modo más o menos preciso, necesidad psicológica. El hecho de que la cie