

cia adquirida por la demostración, al igual que los principios, se impone necesariamente a la conciencia.

Los textos citados en el apartado 5 nos hablan de este hecho, pero no dan ninguna justificación. "assensus autem scientiae non subicitur libero arbitrio: quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis" II-II,2,9,2m. "...intellectus naturaliter ex necessitate inhæret primis principiis... Et his (conclusionibus) intellectus ex necessitate assentit, cognita connexionem necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem..." I,82,2,c. Hay que notar que aquí "intellectus" significa la potencia intelectual, y no el hábito de los principios.

Fuera de estos textos no creo que en ninguna parte se encuentre una justificación explícita del hecho de que tanto los primeros principios como las conclusiones rigurosas se imponen necesariamente a la inteligencia. Sin embargo esta afirmación es perfectamente coherente dentro de la posición gnoseologicametafísica-psicológica de Sto. Tomás. Hacer una crítica del valor real de esta afirmación, supondría hacer una crítica de toda la filosofía de Sto. Tomás, cosa que desborda de mucho la ambición de nuestro estudio. Por lo tanto tenemos que limitarnos a afirmar que dentro de la visión filosófica de Sto. Tomás la afirmación de que el conocimiento de los principios y de las conclusiones se impone en nuestra inteligencia es perfectamente justa. En cambio esta misma afirmación puede continuar teniendo un valor más o menos relativo, sin que pueda justificarse plenamente, dentro de otras concepciones filosóficas o científicas más de acuerdo con nuestros tiempos. Creo que hay que admitir que casi todo el mundo está de acuerdo que el conocimiento científico (sea en el sentido antiguo sea en el sentido moderno) tiene un cierto poder de imponerse a la inteligencia, aunque quizás no se pueda hablar de necesidad.

Hemos dicho que este poder de imposición a la inteligencia que según Sto. Tomás tienen los principios y las conclusiones científicas, queda justifi-

cado dentro de su doctrina general filosófica. De todos modos, a pesar de esta justificación de principio, su justificación en concreto dependerá siempre del hecho de que se pueda o no, justificar los otros aspectos de la necesidad, que constituyen conjuntamente la base de la racionalidad estricta. Aunque se admita el hecho de que los principios y las conclusiones pueden imponerse a la inteligencia, si no se da la necesidad formal del método o la real de los objetos, tampoco tendremos esta necesidad que hemos llamado psicológica.

Por lo que se refiere a la necesidad formal del método científico de Sto. Tomás, ya hemos hecho notar que él no da en ninguna parte de un modo explícito la justificación de la doctrina del silogismo, porque no expone en ninguna parte dicha doctrina. Supone la doctrina de Aristóteles y la da como buena.

Creo que en sus grandes líneas y en la cosa fundamental la doctrina aristotélica del silogismo puede admitirse hoy día como válida. En cuanto esta doctrina es una estricta aplicación del principio de contradicción, creo que podemos admitir que posee una racionalidad estricta, y que realmente se funda en una necesidad, sin pretender ahora dilucidar si es una necesidad real, o formal-psicológica. Pero este rigor sólo atañe el aspecto deductivo de todo el método científico expuesto por Sto. Tomás. Ya se ha hecho notar en el apartado 3 que, cuando se trata de la investigación de los principios, el método propuesto deja bastante que desear por lo que hace a un rigor extremo. Y por lo tanto también en la necesidad que tendría que fundar su mecanismo. & aquí ya no podemos hablar de una aplicación rigurosa del principio de contradicción. Y por lo tanto no podemos hablar de una estricta necesidad formal. Ya que me parece que el sentido de necesidad formal es precisamente equivalente a la aplicación rigurosa del principio de contradicción.

Por lo que se refiere pues a la necesidad formal dentro del proceso científico según Sto. Tomás, creo que hay que admitir que según los métodos propuestos por él, se puede encontrar tal necesidad en el método deductivo de las conclusiones a partir de los principios; pero que no se encuentra tal necesidad, de un modo riguroso, en los procedimientos propuestos para la investigación de los principios y de las definiciones. Y por tanto habrá que decir que el método global científico propuesto por Sto. Tomás no posee aquella necesidad formal que tendría que poseer, para responder al ideal de la ciencia que él se ha formado. Y debido a esto, queda también debilitada de hecho la necesidad psicológica de asentir a los principios y a las conclusiones. Aunque quizás sea verdadera que si se presentaran unos principios o unas conclusiones perfectamente formulados a una inteligencia, ésta se vea obligada a admitirlos, como no tenemos un método suficientemente riguroso para elaborar estos principios y estas conclusiones, es muy difícil que se de realmente este hecho. Que realmente nos encontremos con unas proposiciones que nos fuercen por ellas mismas a admitirlas.

Examinemos ahora la necesidad real de los objetos de la ciencia. Todo lo que se dirá respecto de la definición y de la división de la necesidad en general, vale también proporcionalmente de la necesidad en su sentido formal y psicológico, de las que ya hemos hablado. Pero nos ha parecido mejor hablar de la necesidad en general al hablar de la necesidad real, ya que dentro de la concepción filosófica realista de Sto. Tomás, es la necesidad real la primera y fundamental. Las otras dos quedan englobadas dentro de la necesidad real, y no son más realizaciones particulares de la misma.

Esto se ve muy fácilmente por lo que se refiere a lo que hemos llamado necesidad psicológica. Nuestra inteligencia se ve realmente forzada a admitir ciertas proposiciones. Por lo que se refiere a la necesidad formal, su dependencia de la necesidad real, es algo más lejana. Pero se funda en la afirmación, que no ofrece dudas para Sto. Tomás, de que "ens et verum con-

vertuntur". La inteligencia en su actividad se adapta a las exigencias del ser.

No es necesario insistir aquí sobre la afirmación de Sto. Tomás de que la ciencia trata de las cosas necesarias. En el apartado 3 hemos visto que hay muchos textos en que esto se afirma explícitamente. Aquí solamente nos interesa precisar que para Sto. Tomás se trata de una necesidad real de las mismas cosas que son objeto de ciencia. La lección XVI del comentario al primer libro de los Analíticos posteriores de Aristóteles lleva por título "Ostenditur demonstrationem esse de perpetuis, non autem de corruptibilibus." Las palabras "perpetua" y "corruptibilia" indican ya claramente que se trata de una necesidad real. Se refieren a aquellas cosas que duran siempre y que no dejan de ser.

En toda esta lección ~~xx~~ se encuentran expresiones que tienen un sentido parecido. "primo, ostendit quod sempiternorum et non corruptibilium est demonstratio". (135)

"Prima est quod necesse est conclusionem demonstrationis huius de qua nunc agitur, et quam possumus dicere simpliciter demonstrationem, esse perpetuam" (136)

"Secunda conclusio est quod neque demonstratio, neque scientia est corruptibilium, loquendo simpliciter, sed solum secundum accidens." (136).

En el n. (137) nos da la razón de porque las conclusiones tienen que hacer referencia a cosas sempiternas. "Conclusio corruptibilis, et non sempiternae, non est in se continere quod est universaliter, sed aliquando et hinc. dictum est enim supra quod dici de omni duo continet, scilicet quod non in quodam sic et in quodam non, et iterum, quod non aliquando sic et aliquando non. In omnibus autem corruptibilibus invenitur aliquando sic et aliquando non. Unde patet quod in corruptibilibus non invenitur dici de omni, si- ve quod est universaliter". Como en aquello que es corruptible y nos es

sempiter o ocurre que a veces se da algo y a veces no, no puede lo corruptible pertenecer a la ciencia. Ya que esta exige una predicación del tipo "dicí de omni", y este tipo de predicación no tolera "in quodam sic et in quodam non", ni tampoco "aliquando sic et aliquando non".

También las definiciones tienen que referirse a cosas perpetuas y no corruptibles. "... ostendit quod etiam definitio est non corruptibilium sed sempiternorum, tali ratione. Demonstratio quædam d principii, et conclusio nes es t sempiternorum et non corruptibilium; sed definitio vel est principium, vel conclusio demonstrationis, vel demonstratio per ratione differens; ergo definitio non est corruptibilium, sed sempiternorum." (138) Debido a su íntima unión con la conclusión, el hecho de que la definición forma parte de todo el proceso demostrativo, la definición también tiene que hacer referencia a cosas perpetuas y no corruptibles.

Esta afirmación de Sto. Tomás de que la ciencia en todo su proceso solo trata de cosas necesarias y no corruptibles se ve todavía más clara cuando él mismo se pone una objeción a este respecto. De se ha constamos que las cosas que son el objeto de la ciencia son las cosas sensibles, que son a la vez corruptibles. Si pues la ciencia tiene que referirse a las cosas no corruptibles, no se da ciencia. "Cum enim ista sensibilia sunt corruptibilia, videbatur quod eorum non posset esse neque demonstratio, neque definitio". (140) Y esta constatación fue la que indujo a Platón a poner las ideas subsistentes.

Sin embargo, no hay que admitir las ideas subsistentes, ya que hay otra solución a dicha objeción. "Sed huic opinioni occurrit aristoteles superioris dicens quod demonstratio non est corruptibilium nisi per accidens. Et si enim ista sensibilia corruptibilia sint in particulari in universali tamen quodam sempiternitatem habent. Cum ergo demonstratio detur de istis sensibilibus in universali, non autem in particulari, sequitur quod demonstratio non sit corruptibilium nisi per accidens sempiternorum autem

est per se". (1419)

La ciencia pues se refiere a las cosas sempiternas y no a las corruptibles. Ya que estas cosas sensibles son corruptibles en particular, pero en universal son sempiternas: "Corruptibilia nisi in particulari, in universali quodam sempiternitatem habent". Y precisamente la demostración se ocupa de ella en universal: "Cum ergo demonstratio datur de istis sensibilibus in universali". Por lo tanto "per se" la ciencia se refiere a las cosas sempiternas: "non sit corruptibilitas nisi per accidens, sempiternorum autem est per se".

si pues para Sto. Tomás las mismas cosas que son objeto de la ciencia tienen una necesidad real.

Y este pensamiento de Sto. Tomás se afirma de nuevo al hablar de como puede darse también ciencia respecto de aquellas cosas que no son siempre, pero que acontecen a menudo. "Dicitur cum dicitur: eorum quae etc., ostendit quomodo eorum, quae sunt ut frequentar, possit esse demonstratio, dicens: quod eorum quae saepe fiunt, sunt etiam demonstrationes et scientiae: sicut de defectu lunae, qui tamen non semper est. Non enim luna se per deficit, sed aliquando, haec autem quae sunt frequenter, secundum quod huiusmodi sunt, quod de eis demonstrationes dantur, sunt semper: sed secundum id est secundum quod non sunt semper, sunt particularia. De particularibus autem non potest esse demonstratio, ut ostensum, sed solum de universalibus. Unde patet quod huiusmodi, secundum quod de eis est demonstratio, sunt semper." (1420). En estas cosas que acontecen a menudo hay un aspecto universal, y este aspecto universal siempre es y precisamente, si pueden hacerse demostraciones respecto de ellas, **es de este aspecto universal, el cual es siempre, es necesario**: "secundum quod de eis demonstrationes dantur, sunt semper".

con todos estos textos, creo que no queda ninguna duda de que para Sto. Tomás, la necesidad de **■** aquello que es objeto de ciencia es una necesidad real. Las cosas a las cuales la ciencia se refiere son cosas sempiternas, cosas que son siempre. Y si nos encontramos con cosas sensibles, y por lo

tanto corruptibles y contingentes, que son objeto de ciencia, lo son no en cuanto corruptibles, sino en cuanto son sempiternas.

Precisado ya el sentido real de la necesidad de los objetos de la ciencia, veamos ahora en que consiste esta necesidad y como es, y cuales justificaciones se nos dan de su existencia.

La formula empleada por Sto. Tomás al describir la necesidad como requisito de la materia de la ciencia es la de "impossibile aliter se habere" (77). En otras partes de sus escritos, al hablar de la necesidad nos encontramos con fórmulas semejantes. "Quod necesse est esse; impossibile est non esse". I,25,3,arg.4. la misma formula se encuentra en Con. Gen. II,25, (ed. Marietti 1026).

"... necessitae dicitur multipliciter. necesse est enim quod non potest non esse." I,82,1,c. "Hoc est enim necessarium, quod non potest non esse;" In XII met., lect. 7, (ed. Marietti 2531).

La necesidad significa pues aquello en virtud de lo cual algo no puede dejar de ser, o no puede ser diversamente de lo que es: "impossibili est non esse; non potest non esse; impossibile aliter se habere". Indica un modo de ser de algo, que no permite que este algo no sea o sea de una manera distinta.

tal como dice en el siguiente texto, la necesidad, al igual que la contingencia, están ligadas íntimamente al ser: "... necessarium et contingens proprie consequuntur ens, in quantum huiusmodi". I,22,3,4m. La vinculación total e íntima entre la necesidad (y la contingencia) y el ser, no puede expresarse de forma más explícita y vigorosa: "proprie consequuntur, in quantum huiusmodi".

Con todo esto se ve fácilmente el carácter de realidad que para Sto. Tomás tiene la necesidad. Es una cosa bien real, que pertenece al ser de las cosas, y que tiene que ser forzosamente así, que no puede ser de otro modo.

as como la realidad, intrínseca al ser, del principio de contradicción. Esta íntima vinculación entre la necesidad en su aspecto real y el valor lógico del principio de contradicción explica que a veces Sto. Tomás, nos describa la necesidad real de las cosas en términos de relación lógica.

"Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum: ut pote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparum". I, 19, 2, 0.

La "habitudin terminorum" y que el predicado se encuentre en la definición del sujeto, o que éste sea "de ratione praedicati", son consideraciones lógicas sin embargo a Sto. Tomás le sirven perfectamente para hablar de la necesidad real de que un hombre sea animal, por lo que se refiere al segundo ejemplo, al de las matemáticas, hay que tener en cuenta la concepción realista de las matemáticas en Santo Tomás. Su aspecto tan marcadamente formal, a las matemáticas les viene de su grado de abstracción de la materia singular y no por estar en un campo separado de la realidad.

Vamos a examinar las divisiones que Sto. Tomás hace sobre la necesidad. Al ver los diversos miembros de la división de la necesidad podremos darnos cuenta mejor del contenido del concepto de necesidad. Como hay diferentes puntos de vista, diferentes fundamentos de división, nos encontraremos con resultados diversos, que no siempre corresponderán entre sí; sino que algunos coincidirán solo en parte, y diferirán también en parte. Lo que nos interesa aquí no es hacer una división perfecta de la idea de necesidad a base de las diferentes divisiones que Sto. Tomás propone, sino ver los diversos modos según los cuales una cosa puede ser llamada necesaria, sin que esto implique que cada uno de los modos excluye totalmente a los demás. Hay muchos textos donde Sto. Tomás habla de la división de la necesidad. He aquí una lista de los que hemos examinado:

1,19,3,c.; 82,1,c; 1-11,55,3, arg.4; 11-11,52,6,c.; 43,2,1m.; 58,3;2m;
 59,15,c.; 11-11, 3,2,c. 3 ,6,1m. et ém.; 50,1,c. 11-11,141,6,2m.; 189,2,2m.
 111,1,2,c.; 14,2,c.; 48,1,c.; 61,1,c.; 69,4,c.; 84,2,c.; Cont. Gent. 11,30
 (ed. Lecina Mariotti n. 1070-1075) 1961;
 111,15 , (ed. cit. 3120); in II Phys. Le 3. 15, (ed. Mariotti n. 270);
 in V Met. lect. 1 (ed. cit. 327-330); In XII Met. lect. 7, (ed. cit. 2531 -
 2535).

Empezaremos por el texto más largo y en el que se nos dan el número mayor de miembros de las divisiones de la necesidad, y luego veremos los otros textos solo en cuanto puedan aportarnos una nueva modalidad de necesidad, sea totalmente distinta de las anteriores o solo parcialmente. El primer texto pues es el de Cont. Gent II,30, y dice así: "Diversimode autem ex diversis causis necessitas semitur in rebus creatis. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non potest, quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absoluta necessitatem in omnibus habere necesse est.

Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Uno quidem modo, per ordinem ad esse eius cuius sunt. Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est quod autem potest esse, potest etiam non esse; ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt... Forma autem, secundum id quod est actus est; et per eam res actu existunt. Unde provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illae sunt formae non in materia. Vel quia forma earum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse... In quibus vero forma non complete totam potentiam materias, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eis necessitas essendi...

Alio vero modo ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas

per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse... Tertio modo est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiae vel formam...

Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agentem et quantum ad effectum consequentem. Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis quae habet ex principis essentialibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formae per quam agens est actu...

Necessitas autem quae est a causa agente vel movente in effectu vel motu, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis... Oportet igitur, ad hoc quod sequatur effectus, quod in passivo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum... Et si quidem effectus consequens in passivo ex victoria agentis supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis erit necessitas violentiae... Si vero non fuerit contraria naturali dispositioni ipsius subjecti, non erit necessitas violentiae, sed ordinis naturalis... Si igitur talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolute et in agente et in patiente, erit necessitas absoluta in causa agente...

Si autem non fuerit absolute necessaria sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis utiusque debitae ad agendum...

ex causa autem finali consequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis. Et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente: agens enim in tantum agit in quantum finem intendit... Alio vero modo est ex fine necessitas secundum quod est posterius in esse. Et haec est necessitas non absoluta, sed conditionata: sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea si debet habere serrae opus".

según este texto tenemos ante todo una necesidad absoluta que se encuentra en todas las cosas. Aquella necesidad que dimana directamente de los principios intrínsecos de las cosas, la materia y la forma. Con esta expresión se ve bien claramente el carácter real de la necesidad. Esta necesidad absoluta puede ser triple: las consecuencias de los principios respecto al mismo ser, que son la corruptibilidad y la incorruptibilidad; las de los mismos principios respecto de sus propias partes, que consiste en el hecho de que los principios poseen partes, estas partes tienen que darse necesariamente en las cosas formadas por tales principios; y finalmente la necesidad de que si se dan estos principios tienen que darse también las propiedades propias que de ellos dimanar.

Luego hay una necesidad "ex agente". Si esta se considera solo en el agente, es igual a la tercera del primer miembro: es como la propiedad propia respecto al principio esencial. En cambio si se considera ya en el efecto o paciente, la necesidad depende de las condiciones del paciente. Tendremos pues un primer caso de necesidad condicionada. Esta última puede ser o violencia o según el orden natural. En general pero, al considerar la necesidad "ex agente" en el efecto o paciente, la que depende de las condiciones de éste último, podemos llamarla también absoluta si tales condiciones son necesarias absolutamente, en cambio si estas condiciones no son necesarias absolutamente, llamaremos a tal necesidad, necesidad "ex suppositione". Finalmente encontramos otro tipo de necesidad, la necesidad "ex causa finali" y esta también puede ser considerada doblemente. En cuanto el fin está en la intención del agente. Y en este caso la necesidad es del mismo tipo que la necesidad "ab agente". Y también la podemos considerar en cuanto el fin es posterior al agente por lo que se refiere a su ejecución, y en este caso la llamaremos necesidad condicionada. Ya que es necesario que una cosa sea de tal modo, debido a la condición de que queremos que sirva para tal efecto.

Además de los diversos aspectos de la necesidad, que siempre indican un realismo -materia y forma, causa agente, causa final-, vale la pena de notar en este texto la división de la necesidad en absoluta por una parte y en "ex suppositione" o también condicionada por la otra. Esta es la división, en cuanto tal, que nos interesa más en nuestro estudio. Las demás divisiones solo nos interesan en cuanto nos hacen ver diversos tipos de necesidad, y así nos ayudan a formarnos una idea más completa - y a la vez compleja- de la necesidad. La división en necesidad absoluta y "ex suppositione" o también condicionada nos servirá para valorar la justificación de la necesidad.

Por ahora solo nos interesa hacer notar que dicha división no es absoluta ~~xx~~ sino relativa. Por una parte "absoluta" es la característica de la necesidad que deriva de los principios intrínsecos del ser, y por otra la ~~hemp~~ encontrado dentro de la necesidad "ex agente", dada la condición de que las condiciones sean necesarias. Por lo tanto dentro de la necesidad ~~absoluta~~ que no se ha llamado absoluta, se puede encontrar una necesidad absoluta, y precisamente en el caso en que se den unas condiciones especiales. Cosa que ~~se llama~~ desde otro ángulo llamaríamos más condicionada. También hay que notar que la necesidad absoluta, la que deriva de los principios intrínsecos, es absoluta, si se supone una condición. La condición de que se den tales principios. Esta necesidad es suficiente para exigir que si se dan tales principios, se den sus consecuencias, pero no para que se den los principios, o la cosa formada por ellos. Note mos también que entre la necesidad "ex suppositione" en el caso de la causa agente, y la condicionada en el de la causa final, formalmente casi no hay diferencia. Siempre se trata del hecho de que una cosa es necesaria si se da otra o se quiere otra. Por lo tanto en general pueden considerarse como equivalentes.

Veamos ahora otro texto. Es un texto posterior al comentado antes, y

presenta un aspecto más riguroso en su exposición. Especialmente por lo que se refiere a la consideración de la necesidad como relación entre unos términos, y a la jerarquización explícita de los modos de necesidad entre ellos. Se trata del comentario de Sto. Tomás a los libros metafísicos de Aristóteles. In V met. lect. 6 (ed Marietti nn. 827-838). "Ponit in prima parte quattuor modos necessarii. Primus est, secundum quod dicitur aliquid necessarium, sine quo non potest aliquid vivere aut esse; quod licet non sit principalis causa rei, est tamen quedam cõcausa. Sicut respirare est necessarium animali respiranti, quia sine respiratione vivere non potest... Secundum modum ponit ibe, et sine. Dicit quod secundo modo dicuntur necessaria, sine quibus non potest esse vel fieri bonum aliquod, vel vitari aliquod malum, vel expelli, sicut bibere pharmacum, idest medicinam laxativam, dicimus esse necessarium, non quia sine hoc est infirmitas, vel vitandum...

Tertium modum ponit ibi, amplius enim. Dicit quod id quod infert violentiam, et ipsa violentia necessarii nomen accepit; nam violentia necessaria dicitur...

quartum modum ponit ibi, amplius quod. Dicit, quod necessarium etiam dicimus sic se habere, quod non contingat aliter se habere; et hoc est necessarium absolute. Prima autem necessaria sunt necessaria secundum quid.

differt autem necessarium absolute ab aliis necessariis: quia necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum rei; sive sit forma, sive materia, sive ipsa eei essentia... Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cuius necessitas dependet ex causa extrinseca. Causa autem extrinseca est duplex; scilicet finis et efficiens. Finis autem est, vel ipsum esse absolutum, et ab hoc fine necessitas sumpta pertinet ad primum modum, vel bene esse, sive aliquod bonum habere, et ad hoc fine sumitur necessitas secundi modi.

Necessitas autem quae est a movente exteriori, pertinet ad tertium modum...

Deinde cum dicit et secundum. Reducit omnes modos ad unum: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod omnes modi necessitatis, qui in rebus inveniuntur ad hunc ultimum modum pertinent... dicit ergo primum; quod secundum istum ultimum modum necessarii, omnes alii modi aequaliter dicuntur. Quod primo ostendit in tertio modo. Illud enim quod vim patitur, de necessitate dicitur aliquid facere vel pati, propter hoc quod non contingit secundum proprium impetum aliquid agere propter violentiam agentis, quae est quaedam necessitas propter quam non contingit aliter se habere.

Et similiter ostendit hoc in primo et secundo modo, in quibus necessitas sumitur ex causa vivendi vel esendi simpliciter, quantum ad primum modum: vel ex causis boni, quantum ad secundum modum. Sic enim in aliis modis necessarium dicebatur, sine quo non poterat esse ex una parte bonum, ex alia parte vivere et esse. Et sic illa causa, sine qua non contingit vivere vel esse, vel bonum habere, vel malo carere, necessitas dicitur, quasi ex hoc sit prima ratio necessarii, quia impossibile est aliter se habere.

Deinde cum dicit amplius demonstratio. Ostendit quod secundum ultimum modum accipitur necessarium in demonstrativis, et quantum ad conclusiones, et quantum ad principia. Demonstratio enim dicitur esse necessariorum, et dicitur esse ex necessariis. Necessariorum quidem esse dicitur, quia illud, quod simpliciter demonstratur, non contingit aliter se habere... Sed, quia causae conclusionis in demonstrationibus sunt praemissae, cum demonstratio simpliciter scire faciat, quod non est nisi per causam, oportet etiam principia, ex quibus est syllogismus, esse necessaria quae impossibiliter sint aliter se habere".

La división de la necesidad es casi la misma que en Contra Gentes. El primer y segundo modo corresponden al "ex causa fincli". El tercer corresponde al "ab agente". Pero aquí no se habla del submodo "secundum ordinem naturalem" sino solo de la necesidad violenta. Y el cuarto modo corresponde al primero de Contra Gentes.

También en nuestro texto se habla constantemente de necesidad real: la ma-

teria, la forma, la violencia, etc.

Lo más interesante de este texto es la reducción de todos los modos de necesidad a uno de fundamental. Los tres primeros modos de necesidad se refieren a una necesidad "secundum quid". El cuarto, que se refiere a la necesidad absoluta, es el necesario "simpliciter". Es necesario "simpliciter" aquello "quod no contingit aliter se habere". Y todos los demás modos de necesidad son lo que son porque en ellos también se da de alguna manera este mismo requisito, "quod non contingit aliter se habere". Esta reducción es ante todo una reducción de tipo conceptual. Se muestra como en todos los modos de necesidad se encuentra siempre el concepto de "non contingit aliter se habere". Pero teniendo en cuenta la filosofía de Sto. Tomás la dependencia de los tres primeros modos respecto del cuarto no es meramente conceptual; sino también real. Es una doctrina constante de él, que todo aquello que es "secundum quid" se reduce realmente a aquello que "simpliciter".

En nuestro texto no encontramos explícitamente la división entre necesario "absolute" y "ex suppositione" vel "conditione". Sin embargo esta noción es bien clara en los modos primero y segundo: "sine quo", "sine quibus". Debido pues al mismo texto, al hablar de los modos primero y segundo, y al mismo sentido de los conceptos, podemos decir que el necesario "ex suppositione" vel "conditione" está englobado dentro del necesario "secundum quid". El primero y segundo modo son claramente necesarios "ex suppositione vel conditione". En ellos se habla de un fin que hay que conseguir, y de una condición sin la cual dicho fin no se puede conseguir.

Finalmente vale la pena de notar que el necesario al cual se refiere la ciencia es el necesario "absolute": "secundum ultimum modum accipitur necessarium in demonstrativis". Es este pues el modo de necesidad que nos interesa más en nuestro estudio, ya que es aquél al cual se refiere la ciencia, y por otro lado es el modo fundamental, al cual todos los demás

modos se reducen. La ciencia pues trata de aquellas cosas que "absolute non possunt aliter se habere", ya que la necesidad les corresponde por algo que es "intimum et proximum rei".

La división de la necesidad en necesidad absoluta y necesidad "ex suppositione" es muy frecuente. "utrum in rebus naturalibus sit necessarium simpliciter, id est absolute, aut necessarium ex conditione sive ex suppositione..." In II Phys. Lect 1b (ed Marietti 270). Este texto es interesante porque además de darnos dicha división, hace la equivalencia entre "absolute" y "simpliciter", y también la equivalencia entre "secundum quid" (ya que "secundum quid" es lo que se contradistingue de "simpliciter"), "ex suppositione" y "ex conditione". Tenemos esta misma división en I,19,3,c.; II-II,45,2,lm.; III,84,5c. Este último texto es interesante porque en él se encuentra una gradación dentro de la necesidad "ex suppositione". "... aliquid est necessarium ad salutem dupliciter: uno modo absolute: alio modo ex suppositione. Absolute quidem necessarium est illud sine quo nullus salutem consequi potest... Ex suppositione autem est necessarium poenitentiae: quod quidem necessarium non est omnibus, sed peccata subiacentibus..." Aquí nos encontramos con un necesario "absolute", que en si no es tal absolute. Es un necesario "ex suppositione", ya que se trata de algo sin lo cual no se puede conseguir el fin. Pero como esta suposición o condición es válida para todo el mundo -"sine quo nullus"-, se habla de necesidad absoluta. En cambio se llama necesidad "ex suppositione" a aquella que es así debilmente. La penitencia es necesaria si se quiere llegar a la salvación, y si además se ha pecado. Y esta segunda condición no se refiere a todo el mundo -"non est omnibus"-, sino solo a aquellos que *est* sujetos al pecado.

Para terminar esta exposición sobre el contenido en los diversos miembros de las divisiones de la necesidad sólo nos queda referirnos a algunos matices de la necesidad que se encuentran todavía en otros textos.

en 11-11,53,3,2m. y 189,2,2m., se habla de lo que podríamos llamar necesidad o obligación moral, que entra dentro de la necesidad "ex fine". Y en 11-11,32,6,c. se nos habla de la necesidad en el sentido de aquello que nos hace falta para poder vivir, o también para poder vivir de un modo conveniente. Estamos pues dentro de aquello que es necesario "sine quo non potest..."

Podemos resumir lo dicho hasta aquí sobre el concepto de necesidad y su división del modo siguiente: es necesario aquello "quod non potest non esse vel aliter se habere". El concepto de necesidad es múltiple, pero todos los modos de necesidad se reducen conceptualmente a dicha definición. Esta multiplicidad de modos de necesidad hace que haya un necesario "absolute" o "simpliciter", y un necesario "secundum quid". El necesario "simpliciter" es aquel que "non potest non esse vel aliter se habere" por algo intrínseco a la misma cosa. Según la doctrina general de Sto. Tomás el necesario "secundum quid" en última instancia también se reduce realmente al "simpliciter". Hay que hacer resaltar también la división en necesario "absolute" y necesario "ex conditione" vel "suppositione". La necesidad "ex suppositione" y "ex conditione" es equivalente, y se encuentra englobada dentro la necesidad "secundum quid" o hasta puede decirse que son equivalentes también.

La necesidad de que estamos hablando es una necesidad real, que se encuentra en las mismas cosas. La ciencia trata de las cosas sempiternas, de aquellas que no son corruptibles. Y si trata de cosas que no son completamente necesarias y sempiternas, trata de ellas en cuanto puede encontrarse en ellas algo que es necesario.

Sobre la existencia de la necesidad real, sobre el hecho de que se den en la realidad cosas necesarias, "que non potest non esse vel aliter se habere", hay muy pocos textos de Sto. Tomás. Creo que este hecho forma también parte de la visión global filosófica de él, y además para él es como

una evidencia espontánea. Por esto es muy raro encontrar un lugar de sus escritos destinado a justificar la existencia de la necesidad real.

Sin embargo se encuentran algunos pocos textos en que hay alguna insinuación sobre este respecto.

Una primera serie de textos son aquellos en que se expone en que consiste la necesidad real. Por ejemplo el ya citado de I, 19,3,c. "Necessarium absolute iudicatur ex habitudine terminorum, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subjectum est de ratione praedicati..." La explicación que da de la necesidad es tipo lógico: "subjectum est de ratione praedicati".

Solamente tienen un significado de necesidad real dentro de una visión gnoseológico-metafísica realista, y suponiendo que existe una necesidad real. Si todo esto no se supone, no tiene valor para afirmar que esta relación sujeto-predicado exige una necesidad real absoluta en la naturaleza del hombre. Por esta razón no creo que estos textos sean suficientes para justificar el hecho de la existencia de una necesidad real absoluta.

Tenemos otra serie de textos en que se nos habla de la necesidad que se puede encontrar en aquello que es contingente.

"... secundum quod in eis (in contingentibus) aliquid necessitatis inventum nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat.

Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit": I, 19,3,c. En este texto se nos dice que la necesidad real es algo que se da siempre, puesto que no hay nada que sea tan contingente que no tenga algo de necesidad. El texto es interesante por la afirmación de que siempre hay algo que es necesario. En cambio no lo es tanto cuando explica como se da este algo necesario. Ya que lo necesario que se da en el contingente -según esta explicación- es algo colateral al hecho contingente. El hecho contingente es que "Socrates Currit", y lo necesario es la

relación entre "moveri et currere".

Tenemos empero otros textos semejantes a éste - y hasta semejantes por el ejemplo propuesto- en que se nos da una mejor explicación de la necesidad que se encuentra dentro de la misma contingencia, y no de un modo colateral como aquí. "Sicut autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere..." I, 5, c. Y el otro "Sicut necessarium est Socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non est necessarium absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis sed sub conditione, vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria: Si videtur sedere, sedet..." Cont. Gent. II, 2 ? (ed. Leoni - na-Marietti n. 1060). En estos dos textos y sobre todo en el primero se nos hace ver que dentro de la misma contingencia se da algo que es necesario: "supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere". Y creo que bajo un punto de vista de rigor científico -tal como Sto. Tomás lo desea- esta demostración es perfecta. Con ella se nos hace ver que existe una necesidad real en las cosas, ya que dentro de la misma contingencia se da siempre algo de necesidad. El hecho de la existencia de una necesidad real en general sin más precisiones, con estos textos que tratan de la necesidad en lo contingente, que da perfectamente justificado. Hay un texto lapidario que sintetiza perfectamente el pensamiento de Sto. Tomás, quien lo ha recibido de tradición aristotélica: "... quia omne quod est, dum est, necesse est esse, ut dicitur in I Peri, hermeneias..." I, 14, 13, 2m.

Pero lo que no se justifica es la necesidad real absoluta de las cosas que tienen que ser el objeto de la ciencia.

La necesidad demostrada por tal razonamiento es la necesidad "ex suppositione" o "ex conditione", y no la necesidad absoluta que es la necesidad exigida por la ciencia. Claro está que podríamos hacer el razonamiento de que, para Sto. Tomás lo que es "per accidens" tiene que reducirse a lo "simpliciter". Y por lo tanto si él justifica la necesidad "ex suppositione" queda

también justificada la necesidad absoluta. Esto es perfectamente válido. Pero lo que ocurre es que solo se ha justificado la realidad de la necesidad absoluta en general, y no se justifica en concreto la necesidad de las cosas que tienen que ser objeto de ciencia. Y no solo no se justifica dicha necesidad, sino que en ninguna parte se nos da un camino para poder examinar de un modo riguroso el hecho de la necesidad de tal o cual cosa que tiene que ser objeto de ciencia.

Aunque pues quede justificada de modo general la existencia de la necesidad (y esto, creo, no solo es válido dentro de la visión de Sto. Tomás, sino también fuera de ella), y siguiendo la doctrina del santo, la existencia de la necesidad absoluta, no tenemos a mano un procedimiento que nos permita asegurar con toda certeza cuales son las cosas que tienen esta necesidad absoluta.

Así pues, como conclusión de este apartado sobre la necesidad como fundamento de la racionalidad estricta de la ciencia, hay que acortar que no tenemos una justificación perfecta de este fundamento. Y precisamente donde la justificación es más débil, es en la relación necesidad real-objeto de ciencia, ya que por lo que se refiere a la existencia en general de la necesidad real, tenemos una justificación muy buena.

Dicho todo esto de la necesidad real del objeto de la ciencia, habrá que admitir que, a pesar de que pueda darse una perfecta necesidad formal en el proceso de la ciencia, la necesidad psicológica de aceptar los principios o las conclusiones de una demostración, siempre será algo debilitada por la falta de justificación de la necesidad real del objeto.

11. Conclusión de la parte I, la concepción de Sto. Tomás sobre la ciencia

Santo Tomás sitúa el conocimiento científico plenamente dentro de aquello que, en la introducción semántica, hemos llamado obra de razón. En su con-

cepción de la ciencia se encuentran las características de autonomía, razonamiento e intersubjetividad. En el proceso científico la razón es perfectamente autónoma. No está sujeta a nada que sea exterior a ella. El proceso científico es un razonamiento, es un discurrir de una cosa conocida a otra todavía desconocida. Y se pretende que las conclusiones tienen que ser aceptadas por todos aquellos a quienes se presenten de forma debida.

Dentro de esta obra de razón, la ciencia representa el punto culminante. Es el conocimiento perfecto. Un conocimiento totalmente cierto, que da una explicación del porque las cosas son como son (ex causis), y que tiene la fuerza de imponerse a la inteligencia, que realiza el procedimiento científico de un modo adecuado.

Este conocimiento es pues la expresión de la estricta racionalidad. Cuando Sto. Tomás nos describe su ideal de ciencia y los métodos necesarios para conseguirlo, pretende que tanto el ideal como los métodos, poseen una racionalidad estricta. Aunque esta fórmula de "racionalidad estricta" no sea de Sto. Tomás, creo que expresa bien lo que Sto. Tomás pretende.

Se consigue el ideal científico cuando basándose en los principios comunes y a partir de las definiciones propias de un determinado sujeto, por medio de la demostración, llegamos a conocer las pasiones propias de dicho sujeto. Para que esto se realice es necesario que tratemos de una materia necesaria, que tengamos un método totalmente riguroso, y que la explicación que se da de la pasión o propiedad sea por sus causas.

Las proposiciones que forman el todo de la demostración, y que contienen los principios propios o definición del sujeto y la conclusión o demostración de la pasión propia, tienen que ser de omni, "per se" y "universaliter".

Hay que tener un método riguroso tanto para investigar la definición del sujeto, como para pasar de la definición del sujeto a la conclusión de la

la pasión. En especial el conocimiento de la definición del sujeto se llama "intellectus principorum" (lo que se aplica también al conocimiento de los principios comunes), y se reserva el nombre de "scientia" al conocimiento de la conclusión demostrada.

La exposición del ideal de ciencia y de los requisitos para que la ciencia sea lo que tiene que ser, es perfectamente coherente. Si la ciencia tiene que ser este conocimiento perfecto, cierto, explicativo del porque, y pueda imponerse a todas las inteligencias, exige que se cumplan todos los requisitos mencionados. Bajo este punto de vista, tanto el ideal científico, como los métodos necesarios para conseguirlo están dentro de la estricta racionalidad. Todas las exigencias metodológicas no son más que condiciones necesarias para que se de esta estricta racionalidad.

En concreto empero, nos encontramos que las descripciones de algunas partes del método y sobre todo la posibilidad de realizar prácticamente sus exigencias, no son suficientemente rigurosas para producir una estricta racionalidad en todos y cada uno de los pasos que hay que recorrer en todo el proceso científico. Ni tampoco tenemos un instrumento que nos garantice perfectamente de que se cumplen todas las exigencias para que se de una racionalidad estricta. Esto se encuentra especialmente por lo que se refiere a la garantía total de universalidad en la formación de los universales, en los métodos propuestos para investigar los principios comunes y las definiciones, y en la garantía de necesidad real de las materias que son objeto de la ciencia.

Debido a esto, nos encontramos que dentro de todo el proceso científico hallaremos a menudo algunas proposiciones que no tendrán la categoría de científicas, sino que solo serán opiniones. No serán el fruto de una estricta demostración, sino solo de la dialéctica.

En conjunto creo que hay que admitir que, a pesar de que el ideal de ciencia propuesto por Sto. Tomás sea de una racionalidad estricta, y que los métodos que él propone para conseguirla pretendan tener esta misma racionalidad, de hecho hay una insuficiencia metodológica y quizás también real, para que tal ideal se consiga plenamente.

II. La teología como ciencia en Sto. Tomás.

Como se ha dicho ya en la introducción al estudio sobre Sto. Tomás, no es nuestra intención aquí hacer un estudio total y exhaustivo de la concepción que Sto. Tomás se formó de la teología como ciencia. Para esto existen estudios muy completos (ver por ejemplo en Dictionnaire de la Théologie... et artículo de Y Congar "Théologie" y toda la bibliografía allí citada, además podrán consultarse obras posteriores: Charlier, P.L. "Essai sur le problème théologique". Rangel Thuilliers, 1951. Wyser P. "Théologie als Wissenschaft" Salzburg - Leipzig 1950. Xiberta B. "Introducción in Sacram Theologiam" Madrid 1941. Camps G. "Bases para una metodología teológica". Montserrat, 1954.)

Aquí nos interesa sólo ver el pensamiento de Sto. Tomás sobre este respecto, -la teología como "ciencia", en cuanto presenta unas modalidades particulares en relación a la idea general de "ciencia" que hemos estudiado en el apartado anterior (I. La concepción de Sto. Tomás sobre la "ciencia"). Y luego ver cual es el significado de estas modalidades especiales de la teología, por respecto a lo que hemos llamado "obra" de razón", y a sus dos aspectos de racional y razonable.

1. La subalternación de las ciencias.

Este estudio debería formar parte del estudio anterior sobre la concepción general de la ciencia en Sto. Tomás. Pero hemos preferido hacer aquí, en esta segunda parte, puesto que tiene una gran interés de c a ver las modalidades especiales que tiene la teología como ciencia

Volvamos a examinar el comentario de Sto. Tomás a los analíticos

riores de Aristoteles. Citaremos un texto bastante largo que vale la pena de ser examinado en algunos de sus detalles.

"Dicit ergo primo quod huiusmodi scientiae sunt (scilicet) ad quarum unam pertinet quia, ad aliam autem propter quia) quaecumque sic se habent ad invicem, quod altera est sub altera. Sed intelligendum est unam scientiam esse sub altera dupliciter.

Uno modo, quando subiectum unius scientiae est species subiecti superioris scientiae; sicut animal est species corporis naturalis, et ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali.

Alio modo, quando subiectum inferioris ~~sic~~ scientiae non est species subiecti superioris scientiae; sed subiectum inferioris scientiae comparatur ad subiectum superioris, sicut materiale ad formale. Et hoc modo accipit hic unam scientiam esse sub altera, sicut speculativa, id est perspectiva, se habet ad geometriam. Geometria enim est de linea et de aliis magnitudinibus: perspectiva autem est circa lineam determinatam ad materiam, id est circa lineam visualem. Lineae autem visualis non est species lineae simpliciter, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli: non enim ligneum est differentia trianguli. Et similiter machinativa id est scientia de faciendis machinis, se habet ad stereometriam, id est ad scientiam quae est de mesurationibus corporum. Et haec scientia dicitur esse sub scientia per applicationem formalem ad materialem. Nam mensura corporum simpliciter comparatur ad mesuras lignorum et aliarum materialium, quae requiruntur ad machinas, per applicationem formalem ad materiale... Et similiter se habet apparentia, id est scientia navalis, quae considerat signa apparentia serenitatis vel tempestatis, ad astrologiam, quae considerat motus et situs astrorum". (209)

"Sciendum ergo est circa primum quod in omnibus praenominatis scientiis, illae quae continentur sub aliis, applicunt principia mathematica ad sensibilia. quae autem sub se continent alias sunt magis mathematicae.

Et ideo dicit primo Philosophus quod scire quia est sensibilibus, id est scientiarum inferiorum, quae applicat ad sensibilia: sed scire propter quid est mathematicorum, id est scientiarum quorum principia applicantur ad sensibilia, huiusmodi enim habent demonstrare ea, quae assumuntur ut causae in inferioribus scientiis...

Et quia dixerat quod scire propter quid est mathematicorum, vult ostendere cuiusmodi genus causae a mathematicis sumatur. Unde dicit quod istae scientiae, quae accipiunt propter quid a mathematicis, sunt alterum quiddam, id est differunt ab eis secundum subiectum, scilicet in quantum applicat ad materiam. Unde huiusmodi scientiae usuntur speciebus, id est formalibus principiis, quae accipiunt a mathematicis. Mathematicae scientiae sunt circa species. Non enim consideratio earum est de subiecto, id est de materia; quia quamvis ea, de quibus geometria considerat sint in materia, sicut linea, superficies et huiusmodi; non tamen considerat de eis geometria, secundum quod sunt in materia; sed secundum quod sunt abstracta. Nam geometria ea, quae sunt in materia secundum esse, abstrahit a materia secundum considerationem. Scientiae autem ei subalternatae e contrario accipiunt ea, quae sunt considerata in abstractione a geometria, et applicat ad materiam. Unde patet quod geometria dicit propter quid in istis scientiis secundum causam formalem". (210)

"Deinde cum dicit: Habet autem se etc., ostendit quod etiam scientia subalternata, dicit propter quid, non respectu subalternantis, sed respectu cuiusdam alterius... Sed sicut perspectiva subalternatur geometricae, ita scientia de iride subalternatur perspectivae. applicat principia, quae perspectiva tradit simpliciter, ad determinatam materiam" (211)

En "In Boet. de Trin. Lect. . 11, 9, 1 (V), 1 §m. se encuentra de un modo resumido esta doctrina de la subalternación.

En este texto Sto. Tomás nos habla de la relación posible entre dos ciencias diversas, según la cual, en una de ellas se nos dice "propter

quid", y en la otra, "quia". Esta relación se da cuando una ciencia se encuentra debajo a la otra, le está subordinada. Ya hemos hablado "in extenso" de la diferencia entre ciencia "propter quid" y ciencia "quia" en el apartado 4 de la parte I. Allí vimos como es la ciencia "propter quid" la que realiza el ideal científico y como en ella se cumplen todas las condiciones de la ciencia. En cambio la ciencia "quia" no cumple con todos los requisitos de la ciencia ideal; sin embargo en ella se dan las dos características fundamentales del conocimiento perfecto: la certeza y la necesidad.

Luego se nos dice que hay dos modos de subordinación de una ciencia respecto de otra.

Un primer modo se realiza cuando el sujeto de la ciencia inferior o subordinada es una especie del sujeto de la ciencia superior. Dicho de otro modo, el sujeto de la ciencia inferior se forma añadiendo al sujeto de la ciencia superior una diferencia específica. Las dos ciencias se encuentran dentro de la misma línea, y están en relación de género a especie. Se trata

ya pues que en la formación del sujeto de la subordinada se añade una diferencia esencial. Siendo así, a partir de la ciencia inferior podríamos hallar una continuidad perfecta hasta la ciencia superior pasando por todos las diferencias esenciales en que cada género o sub-género puede dividirse. Así pues, aunque la ciencia inferior, de por sí sola no puede darnos el "propter quid" de sus conclusiones, podríamos hallar este "propter quid" siguiendo toda la escala de especies y géneros. Este es el caso de que se ha hablado en el dicho apartado 4 de la parte I, al describir la ciencia "quia" que es así porque la demostración se hace por una causa ~~es~~ es ~~de~~ de ~~causa~~ causa o genérica.

El caso que nos interesa ahora, de cara a la teología, es el segundo. No es el de la subordinación de una ciencia a otra por el hecho de añadir una diferencia esencial a un determinado género, sino el de la ciencia

subalternada. Este es el segundo modo de que habla aquí Sto. Tomás al decir que hay dos modos según los cuales una ciencia se encuentra debajo de otra. La que está subordinada se llama subalternada, la superior se llama subalternante.

La formación del sujeto de la ciencia subalternada se hace por el hecho de añadir una diferencia accidental al sujeto de la subalternante. Y debido a esto no puede haber la continuidad que se encontraba en el primer caso de subordinación.

En el texto que comentamos no se encuentra nunca de un modo explícito nuestra afirmación de que el sujeto de la subalternada se forma añadiendo una diferencia accidental al sujeto de la subalternante. Pero esta afirmación es implícita en todo el texto.

Sto. Tomás dice "subiectum inferioris scientiae comparatur ad subiectum superioris, sicut materiale ad formale". Aquí al añadir "materiale ad formale", equivale a añadir una diferencia accidental. Ya que se trata del caso en que la ciencia superior es una ciencia matemática, que por definición -según el pensamiento de Sto. Tomás- es una ciencia únicamente formal. Al añadir algo material, añadimos algo accidental: "sicut nec triangulus ligneus est species trianguli".

Esta afirmación de que la subalternada se forma por el hecho de añadir una diferencia accidental, y que por lo tanto cuando Sto. Tomás dice ~~xxx~~ ~~xi~~ que se hace por el hecho de considerar algo material por respecto a algo formal; que es la ciencia matemática, viene confirmada por el último ejemplo, que él mismo, pone de subalternación de las ciencias. "Et similiter se habet apparentia, idest scientia navalis, quae..." En este caso la ciencia "navalis" es una ciencia subalternada de la "astrología". Y aunque la "astrología" tiene muchos aspectos matemáticos, se refiere ya a una materia determinada, a los astros. Y por esto ya no es puramente formal. Y finalmente esto también se ve cuando Sto. Tomás afirma que

una ciencia subalternada puede ser subalterna de otra inferior a ella: "ostendit quod etiam scientia subalternata, dicit propter quid, non respectu subalternantis, sed respectu cuiusdam alterius".

queda pues claro que en general la formación del sujeto de la subalternada se forma por el hecho de añadir al sujeto de la subalterna una diferencia accidental. Aunque el texto de Sto. Tomás habla casi siempre de la relación material a formal, porque quizás sean las matemáticas las ciencias que se prestan mejor a formar ciencias subalternadas a ellas. Teniendo presente esto que se ha dicho sobre la formación de la ciencia subalternada, va a seguir de nuevo el texto de Sto. Tomás tal como se presenta. El texto nos dice que la ciencia subalternada está bajo el subalterna "per applicationem formalis ad materiales".

No tenemos pues la continuidad de que he o hablado en el primer caso de subordinación, sino de una aplicación de algo que pertenece a una ciencia a otra ciencia.

Esta aplicación significa que en la ciencia superior se demuestra aquello que se asume como causa en la inferior: "huiusmodi (mathematicae) enim habent demonstrare ea, quae assumuntur ut causae in inferioribus scientiis". Recordemos aquí que las causas equivalen a los principios propios de cada ciencia. La ciencia subalternada pues asume como principios aquello que se ha demostrado en la ciencia subalterna.

Además esto lo dice expresamente Sto. Tomás. Las ciencias subalternadas reciben los principios de las subalternantes: "Unde huiusmodi scientiae utuntur speciebus, udest formalibus principiis, quae accipiunt a mathematicis". "Scientiae autem ei subalternatae e converso accipiunt ea, quae sunt considerata in abstractione a geometra, et applicant ad materiam".

queda pues bien claro que según Sto. Tomás se da una clase de ciencias

las llamadas subalternadas, que de sí mismas no son capaces de procurar se sus propios principios, sino que los reciben de una otra ciencia superior llamada subalternante.

Y esta es la razón, por la cual son unas ciencias que no son capaces de explicar el "propter quid" de sus propias conclusiones, sino que solo son capaces de afirmar "quia" se dan sus conclusiones. Esto es debido porque en ellas, no hay un "intellectus principiorum", sino que en lugar que este "intellectus principiorum" hay unas conclusiones de otras ciencias, que ellas (las subalternadas) reciben de las otras. Unicamente a base de tener "un intellectus principiorum" evidente las conclusiones a que dara lugar la ciencia, serán demostraciones "propter quid", ya que precisamente los principios son la causa, la razón de ser de las conclusiones. Y este "intellectus principiorum" tiene que estar en la misma línea que todo el resto de la ciencia, recuerdese lo que se ha dicho en el apartado 3 de la parte 1, sobre la necesidad de que las proposiciones sean "de omni", "per se" y "secundum quod ipsum" o "universaliter".

Si pues aquello que hace de principio en una ciencia es recibido de otra de la cual difiere por añadir al sujeto de esta última una diferencia accidental, faltará esta convertibilidad total que es esencial a una perfecta demostración "propter quid". Y además de esta convertibilidad faltará la evidencia de los principios. Puesto que no tendrá unos principios hallados según las normas generales que se dan sobre el modo de hallar los principios (aquí no discutimos si la metodología propuesta para hallar los principios es suficiente o no, solo nos interesa hacer notar que según esta metodología se llega a una evidencia, a una ~~rigorosa~~ ~~lección~~ ~~de~~ ~~los~~ ~~principios~~), no habrá la intelección o comprensión de lo que los principios significan dentro del ámbito de esta ciencia determinada, y por esto no podrá dar razón de por que "propter quid".

se dan sus conclusiones.

En cambio como acepta como principios lo que la ciencia superior le ofrece, a partir de estos principios podrá tener una certeza de sus conclusiones, tendrá una demostración "quia" de sus conclusiones.

De toda esta doctrina sobre la subalternación de las ciencias nos interesa recordar de un modo especial, de cara al estudio de la teología como ciencia, el hecho de que se pueden dar unas ciencias, las subalternadas, en las cuales no hay un "intellectus principiorum" hallado según las normas para encontrar las definiciones, sino que en su lugar hay unas afirmaciones recibidas de otra ciencia. Y que debido a esto, los principios en la ciencia subalternada están en otra línea de inteligibilidad que el resto de la ciencia. Y que a pesar de que la ciencia subalternada no sea capaz de dar una razón perfecta de sus conclusiones, puede ~~xxx~~ dar una perfecta certeza de ellas.

2. "Theologia quae ad sacram doctrinam pertinet".

Al empezar esta segunda parte hemos hecho notar que nos interesamos al estudio de la teología como ciencia en cuanto puede revestir modelidades especiales respecto a la concepción general de ciencia. Por esto es necesario precisar en que sentido se toma la palabra teología aquí, puesto que para esto. Tomás esta palabra ~~sixxxxxxxxxxxxx~~ puede tener dos sentidos y dentro de los dos sentidos de esta palabra el que nos interesa aquí, y que por lo demás es el sentido más corriente, tanto en el lenguaje de Santo Tomás, como en el lenguaje teológico en general, es el de la "theologia quae ad sacram doctrinam pertinet".

"Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilium diversitatem scientiarum inducit. Tandem enim conclusione demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathe-

maticum, idest a materia abstractam, naturalis autem per seipsum circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus, ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur". 1, 1, 1, 2m. Esta es la respuesta que da Sto. Tomás a la objeción: ..."de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo: unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in VI metaphys. non fait igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi". 1, 1, 1, 2m. objectionem.

En este texto se ve bien clara que para Sto. Tomás la palabra teología puede tener dos sentidos bien diversos. Y que cada una representa una ciencia completamente distinta: "differt secundum genus". Esto es "secundum genus scibile". Y de estas dos ciencias aquella de la cual ahora Sto. Tomás quiere tratar es la "theologia quae ad sacram doctrinam pertinet". Y esta especie de teología es aquella que procede "secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis". Tratamos pues de una ciencia bien determinada, que se distingue totalmente de la otra ciencia que también se podría llamar teología, y que sería una parte de la filosofía, en cuanto que esta última trataría de sus objetos "secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis".

queda pues bien precisado el sentido de la palabra teología que nos interesa en este estudio sobre la concepción de la teología en Sto. Tomás. Es la "theologia quae ad sacram doctrinam pertinet". La que llamaríamos, con palabras que quizás no se encuentran explícitamente en Sto. Tomás, pero que equivalen a lo que él dice, la teología en cuanto procede de la revelación sobrenatural.

es esto lo que él dice en el cuerpo del artículo citado. "Respondet dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam; praeter philosophicas disciplinas quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud isaiae 44,4: oculus non vidit Deum abque te, quae praeparasti diligensibus te. Finem autem oportet esse praescriptum hominibus qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt... Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas doctrinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi I,1,1,c.

Ante todo notemos que aquí no nos interesa investigar si "sacra doctrina" y "theologia" significan exactamente la misma cosa, o bien la primera tiene una extensión mayor que la segunda. En este segundo caso la "teología" sería precisamente la "sacra doctrina" en cuanto revierte el carácter de "ciencia". Esta cuestión ha sido tratada ya desde los primeros comentaristas de Sto. Tomás. En especial por el Cardenal Cajetano al comentar este texto. Nos basta con lo que hemos visto en el texto comentado anteriormente, "theologia quae ad sacram doctrinam pertinet". Sean lo mismo, o sea que la teología pertenece a la sagrada doctrina, lo interesante aquí es ver, que la "sacra doctrina" nos viene dada por revelación divina. Y por lo tanto la teología "quae ad sacram doctrinam pertinet", también necesita esta revelación.

Creo que valía la pena de hacer esta aclaración, ya que en la mayoría de ~~textos~~ *textos* que comentamos nos encontraremos con la expresión "sacra doctrina" y no teología. Pero para lo que nos interesa aquí podemos considerar estas dos expresiones como equivalentes -aunque en sí mismas no lo sean- qui-~~as~~ *as*-, puesto que precisamente en el artículo segundo Sto. Tomás se

pregunta si la "sacra doctrina" es una ciencia, y la respuesta es afirmativa. Y como lo que nos interesa en nuestro estudio es ver las modalidades especiales de la teología respecto de la concepción general de ciencia en Sto. Tomás, puesto que él afirma que la "sacra doctrina" es una ciencia; nosotros hablaremos de teología, aunque el texto diga "sacra doctrina" ya que haciéndolo así, sea lo que sea la relación entre "sacra doctrina" y "theologia" no caerá en el defecto de dar más extensión de la debida a los textos que comentamos.

Hechas estas aclaraciones sobre el significado de "sacra doctrina" y de "theologia", y la distinción que hemos visto en el primer texto entre "theologia quae ad sacram doctrinam pertinet" y "theologia quae est per philosophiae", podemos comentar ya el texto de I, I, I, c., que acabamos de transcribir. Vamos a ver de un modo más detenido como esta "theologia quae ad sacram doctrinam pertinet" procede de una revelación sobrenatural.

"Necessarium fuit ad humanam salutem..." Sto. Tomás nos habla de una necesidad. Se trata de una necesidad "ex suppositione" (ver la parte I, apartado 10), ya que esta necesidad es debida "ad humanam salutem". Para conseguir este fin era necesario que hubiera la "sacra doctrina". Tiene importancia hacer resaltar que se trata de una necesidad, aunque sea solo "ex suppositione", porque esto acerca de un modo absoluto la diferencia entre la teología "quae ad sacram doctrinam pertinet" con respecto a las otras posibles ciencias, aunque una de estas se llame también teología.

Esta necesidad viene del hecho de que la "humana salus" consiste en conseguir un fin que "comprehensuonem rationis excedit". Como hay que conseguir este fin determinado, y para conseguirlo hay que conocerlo de antemano. Como el conocimiento de este fin supera la comprensión de la

razón, está fuera del alcance de aquellas cosas "quae ratione humana inveniri solent", fue necesario que se diera a conocer al hombre aquellas cosas que pertenecen a su fin por medio de la revelación divina. Por esta razón "praeter philosophicas doctrinas" que pueden ser conocidas por la razón, es necesario que haya una "sacra doctrina" que sólo la divina revelación puede dar.

Con todas estas afirmaciones: "necessarium", "praeter philosophicas...". "comprehensioem rationis excedit", "per revelationes divinas", se ve bien claro que para Sto. Tomás la teología constituye una "ciencia especial", y que no se funda en la razón humana, sino en una cosa que está absolutamente fuera del alcance de ésta, la revelación divina. Y es precisamente el hecho de fundarse en la revelación divina, aquello que da el carácter peculiar y distintivo a la teología.

Tenemos pues que para Sto. Tomás, la teología será una ciencia especial porque su fundamento es sobrenatural, porque su fundamento supera absolutamente el alcance de la razón humana. Y aunque en la teología se tratan cosas comunes con las disciplinas filosóficas (1,1,1,am., como ya hemos visto), la teología es una ciencia especial porque procede de la revelación sobrenatural.

No creo que sea necesario insistir más en este carácter peculiar de la teología que consiste en proceder de unos conocimientos que superan el alcance de la razón. Solamente haremos notar que esta razón, la de proceder de la revelación divina es también la razón de que a pesar de su gran diversidad de aspectos, la teología es una ciencia única. "quia igitur sacra scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub una scientia". 1,1,3,c. Aquí tenemos que nos encontraremos también con el problema de la equiva-

lencia o no equivalencia entre "Sacra scriptura" y "sacra doctrina". Pero creo que podemos prescindir igualmente de ese problema, como lo hemos hecho con el de "sacra doctrina" y "teología", debido al aspecto particular que nos interesa tratar aquí sobre la teología. Hay también la palabra "revelabilis" que crea muchos problemas de teología al ser comparada con la expresión "divinitus revelata". Pero creo también que en nuestro estudio podemos prescindir de estos problemas, ya que nos interesa hacer resaltar en esta continuidad y claridad en la afirmación de Sto. Tomás de que la teología procede de la revelación divina.

Esta continuidad y claridad de dicha afirmación de Sto. Tomás, no sólo se encuentra en la Summa Theologiae (cf. I, I, I, 12.) sino en toda la doctrina de Sto. Tomás. Para constatar esto basta con ver que en el comentario sobre los libros de las Sentencias, una de las primeras obras de Sto. Tomás, se encuentra una doctrina igual a la de la Summa, y casi con idénticas palabras. (Ver: In Sent. prol., q. 1, a. 1, c.; ibid. prol., q. 1, a. 3, quæstiuncula 1, c.; ibid. prol. q. 1, a. 1, c.)

3. la teología como ciencia subalternada.

Todo lo que se ha afirmado en el apartado anterior, es decir que la teología procede de unos conocimientos revelados y que superando la capacidad de la razón humana, presenta una gran dificultad para poder considerar la teología como ciencia. Ya que precisamente lo propio de la ciencia (como se ha visto en la parte I) es ser el modo más perfecto de conocimiento que la razón humana puede alcanzar. Y por lo tanto se encuentra siempre dentro del ámbito de la razón humana.

Es precisamente esta objeción la que Sto. Tomás se propone e intenta solucionar principalmente en el artículo segundo de esta primera cuestión de la Summa. "Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. I. Omnis

enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, non ab omnibus conceduntur".

La solución a esta dificultad es como sigue: "Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometria, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetica, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a deo". 1,2,2,c.

Ante todo notemos que aquí parece limitar el "lumen naturalis intellectus" a los principios de las ciencias que no son subalternadas. Creo empero que Sto. Tomás dice esto aquí, porque tiene en vista el problema y la solución de la teología. Ya que en general - a excepción de la teología - las ciencias subalternadas aunque no sean capaces de descubrir por sí mismas sus propios principios, están comprendidas dentro de la capacidad del "lumen naturalis intellectus".

De cara a la solución de nuestro problema Sto. Tomás es bien explícito: "Et hoc modo sacra doctrina est scientia". La teología es pues una ciencia. Y nos explica de que modo la teología es una ciencia. "Sicut musica credit..." Aquí nos encontramos que al hablar de la relación entre ciencia subalternante y subalternada, Sto. Tomás usa la expresión "credit". En su detallada exposición sobre este sujeto en el comentario a los analíticos posteriores de Aristóteles (apartado 1, de esta parte II), Sto. Tomás usaba la expresión "accipiunt" para decir que la ciencia subalter-

nada recibe sus principios de la subalternante. Aquí en cambio, al hablar de esto, y al referirse no solo a la teología sino a una ciencia subalternada como la música dice "credit". En el fondo significa lo mismo, pero creo que aquí Sto. Tomás ha tenido interés a decir "credit" al hablar de la subalternación, porque este término cuadra perfectamente con el caso particular de que se trata aquí, el caso de la teología que "credit" los principios que Dios revela.

Ante la dificultad que hace a la teología, para que ella sea una ciencia el hecho de creer a una revelación sobrenatural, Sto. Tomás responde categóricamente que la teología es una ciencia. La dificultad queda solucionada por el hecho de que la teología es una ciencia subalternada, y como tal no hay ningún inconveniente que ella misma no sea capaz de procurarse sus principios. Como ciencia subalternada recibe los principios de otra ciencia superior, la ciencia de Dios mismo, por medio de la revelación que Dios hace de estos principios.

Al explicar el texto de Sto. Tomás hemos hablado de la subalternación de las ciencias, y de la teología como ciencia subalternada. En el texto comentado no se encuentra esta expresión "subalternación" de un modo explícito. Pero creo que era perfectamente legítimo hablar así, porque de hecho la doctrina expuesta en este segundo artículo de la primera cuestión corresponde perfectamente, aún en los mismos ejemplos, a la doctrina expuesta sobre la subalternación en su comentario a los Analíticos posteriores. Además hay la razón que en ~~ex~~ textos paralelos al ahora comentado se encuentran explícitamente la noción de subalternación. Vamos pues a citar un texto del comentario de Sto. Tomás al tratado "de Trinitate" de Boecio, en donde se encuentran explícitamente los términos de subalternación, y también el de "fides" o "credit" no solo aplicado a la teología sino a las ciencias subalternadas en general. "... quod etiam in scientiis humanitus traditis sum quaedam principia in quibusdam eorum

non omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis a superioribus scientiis subalternantibus; et huiusmodi non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. Et hoc modo se habent articuli fidei qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia quae deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra; et creditur ei nobis hoc indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quatuor esse elementa". In Boet. de Trin. Proem. q. 2,2,5m.

"... cuiuslibet scientiae principium est intellectus, semper quidem primum, sed non semper proximum; immo aliquando fides est proximum principium scientiae: sicut patet in scientiis subalternatis; quia eorum conclusiones sicut ex proximo principio procedant ex fide eorum quae supponuntur a superiori scientia; sed sicut a principio primo, ab intellectu superioris scientiis, qui de his per intellectum habet certitudinem. Et similiter huius scientiae principium proximum est fides sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus... ibid. 7m.

Ante todo notemos que en estos dos textos se responde un modo explicito a un aspecto secundario de la objecion que Sto. Tomás se propone en la Summa, y que no ha recibido allí esta respuesta explicita. Era aquello que los artículos de la fe no son "per se nota" "quia non ab omnibus conceduntur". En la Summa responde a la dificultad del hecho de que la teología no tiene unos principios "per se nota". Pero no responde explícitamente al hecho de "quia non ab omnibus conceduntur". En cambio en el comentario en el de Trinitate de Boecio explica que este hecho de que los principios no sean "per se nota" omnibus", no es un hecho solo peculiar de la teología, sino que también se da en las ciencias "humanitas traditis". En las ciencias subalternadas los principios no son "per se nota" respecto a aquellos que tienen solo la ciencia subalternada. En este caso hay que suponer dichos principios. Los principios son solo

"per se nota" en la ciencia superior. Por lo tanto el hecho de que la teología tenga unos principios que no sean concedidos por todo el mundo no es una dificultad para que ella sea una ciencia, ya que hay otras ciencias -las subalternadas- en que se da el mismo caso.

Aquí, en el texto de comentario en el "de Trinitate" se encuentra también la respuesta a aquello que hemos hecho notar al comentar el texto de la Summa: que parecía -según el texto de la Summa- que solo las ciencias que no son subalternadas proceden según "el lumen naturalis intellectus". En el texto del comentario en el "de Trinitate" se dice claramente "in scientiis humanitus traditis" en las que se incluyen las ciencias subalternadas, y en cambio se diferencian de la teología. Dice expresamente "etiam in scientiis humanitus...", lo que implica la diferencia de todas las ciencias "humanitus traditae" - que equivale a "lumine naturalis rationis notae"-, por respecto de la teología.

Hechas estas aclaraciones respecto del texto de la Summa gracias a este texto paralelo del In Boet. de Trin., notemos que en este último texto se habla explícitamente de ciencias subalternantes y subalternadas para explicar como la teología es ciencia: "sicut in scientiis subalternatis a superioribus scientiis subalternantibus..."; "in scientiis subalternatis; quia eorum conclusiones..." De otro lado tenemos las expresiones "et creditur ei nobis... sicut medicus credit..."; "fides est proximum principium scientiae.." (aquí la ciencia de que se habla no es la teología sino una ciencia subalternada cualquiera): "huius scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui credimus..." (aquí en cambio se refiere a la fe revelada y a la teología).

Creo que con este comentario del texto de la Summa y del de In Boet. de Trin., que se complementan y se confirman, queda bien clara la posición de Sto. Tomás respecto a la posibilidad de que la teología sea una ciencia. A pesar de que la teología no tenga unos principios "per se nota"

es una ciencia. Y es una ciencia subalternada de la ciencia que Dios tiene de sí mismo, de la cual recibe los principios que le servirán para llegar a sus propias conclusiones.

Además de estos dos textos que hemos comentado, se encuentran otros textos de Sto. Tomás, en las mismas obras y en otras, donde él expone la misma doctrina. Ver: 1,1,2,1m. (que no es más que una secuela del texto ya comentado); In 1. Sent prol. q.1,a.3, quaestiuicula 2,c.; In quaest disp. de Veritate, 14,10,3m.

4. Los principios de la teología.

En los textos comentados en el apartado anterior para explicar como la teología es una ciencia, debido a que es una ciencia subalternada de la ciencia que Dios tiene de sí mismo, ya se nos dice cuales son los principios de la ciencia teológica.

"Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei..." 1,1,2, obj. 1. "Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum". 1,1,2,c. "Et hoc modo se habent articuli fidei qui sunt principia huius scientiae..." In Boet. de Trin. proem. q. 2, 2, 5m. "Et similiter huius scientiae principium proprium est fides..." In Boet. de Trin. proem. q. 2,2,7m.

Además de estos textos, se encuentran muchos otros en que se repite la misma afirmación. Citemos algunos otros a modo de ejemplo. "Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem". 1,1,5,2m. "Quod enim manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo." 1, 1,7,c. En todos los demás textos, de los cuales solo daremos la referencia, se encuentra la misma afirmación: 1,1,6,1m.; 1,1, ,c. et 2m.; In Boet. de Trin. Proem. q.2,2,c. et 4m.; In Boet de Trin. Lect II, q (1) 3,4,8m.; In 1 Sent.

prol. q.1,a.3, quaestiuncula 2,c.

Los principios de la teología son pues los artículos de fe. La teología recibe sus principios por la revelación divina. En la teología pues no hay una evidencia de sus principios, sino la evidencia de estos principios se encuentra en la ciencia que Dios tiene de sí mismo y que por la revelación comunica a los hombres. En síntesis la teología tiene unos principios (los artículos de fe conocidos por revelación) que le son dados por la revelación, y son aceptados en virtud de la fe en Dios.

Este hecho de que la teología recibe sus principios por la revelación divina, y que ella los acepta en virtud de su fe en Dios, constituye la primera de las peculiaridades de ella en cuanto es ciencia por respecto a la idea general de ciencia de Sto. Tomás.

Al hablar de la concepción general de la ciencia en Sto. Tomás, nos hemos encontrado con un hecho que representa una grande dificultad para que la concepción del ideal científico y los métodos propuestos para conseguirlo, puedan ser calificados de estrictamente racionales. Este hecho era la metodología que Sto. Tomás proponía para investigar los principios de la ciencia (apartado 5 de la parte I). Examinados todos los diversos procedimientos aducidos por Sto. Tomás hemos visto que ningún de ellos tiene un rigor suficiente que pueda garantizar todas las exigencias del conocimiento perfecto, que es el ideal científico de Sto. Tomás.

La constatación de la falta de un método suficientemente riguroso en la investigación de los principios, hace que toda la ciencia sufra de ello. y que a pesar del rigor en la deducción, la ciencia en conjunto no tiene el rigor necesario que exigiría el ideal que de ella Sto. Tomás de había formado.

En el momento en que consideramos particularmente la teología, nos encon-

tramos con una situación diferente respecto a esta búsqueda de los principios. En la teología no hay que investigar los principios, puesto que éstos principios nos son dados por la revelación divina.

Precisamente porque los principios de la teología son los artículos de fe recibidos por medio de la revelación divina, y que esta revelación ha sido necesaria porque lo que se nos revela está fuera del "lumen naturalis rationis", ~~no~~ se pone el problema de la investigación de los principios. Estos nos son dados, y como se trata de unos conocimientos que superan nuestra capacidad, solo tenemos que aceptarlos, que recibirlos. No hay necesidad, ni posibilidad de investigarlos.

Aquí hay que notar que partimos del hecho de la fe. No tratamos si para tener esta fe hay que hacer una investigación o no. Si se hace esta investigación, será siempre como preparación. Pero esta preparación no entrará nunca dentro de la misma fe. Y el conocimiento que tengamos de lo que se nos ha revelado, y que creemos por la fe no estará nunca condicionado internamente por esta investigación. Aceptaremos los conocimientos propuestos por la revelación, porque son unas afirmaciones que hace Dios mismo. Esta investigación anterior a la fe es lo que se llama la investigación para el conocimiento de los "praeambula fidei", y de los motivos de credibilidad. Pero todo esto es exterior al motivo formal de la fe. "... per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuassionis, quae fit ab aliqua scientia. sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum". 11-11,6,2,17. Y esta "principalis et propria causa fidei", lo que mueve "interius ad assentiendum" es Dios mismo en cuanto nos mueve por la gracia: "Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam". 11-11,6,2,0.

En otro texto nos dice bien claramente, de otro modo, este punto solamen-

te exterior, de la razón (investigación) humana respecto de la fe. "Ita credere debet homo ea quae sunt fidei non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam". II-II,2,10,c.

Todo esto viene del hecho que el objeto formal de la fe es el mismo Dios. "Sic igitur, in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tamquam medio". II,II,1,1,c.

También bajo otro punto de vista se nos manifiesta la anterioridad de toda investigación de razón por respecto de la fe. "... intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus quod a voluntate determinatur ad unum". II-II,2,1,3m.

Por lo tanto hablando estrictamente, en teología no tiene sentido la búsqueda de los principios de los cuales deriva la ciencia teológica. Estos son simplemente aceptados porque Dios los ha revelado. Ya veremos más adelante como hay otro sentido, que es válido, de la investigación de los principios de la teología. Es válido hablar de investigación de los artículos de fe, principios de la teología, en cuanto buscamos de precisar o aclarar su sentido. Pero esto ya pertenece a la teología como ciencia (entendiendo aquí ciencia en cuanto se distingue del "intellectus principiorum", apartado 6 de la parte I). El conocimiento de los principios de la teología en cuanto tales, consiste en una mera aceptación por la fe, de lo que dice la divina revelación. Este conocimiento pues nos viene dado en el sentido más absoluto de la palabra... Puesto que es algo infuso por el mismo Dios. En II-II,6,1, Sto. Tomás se pregunta "utrum fides sit homini infusa a Deo". Y la respuesta es totalmente afirmativa. "Respondeo dicendum quod ad fidem duo requiruntur. quorum unum est ut

homini credibilia proponuntur. Quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensum credentis ad ea quae proponuntur. quantum igitur ad primum horum necesse est quod fides sit a Deo, ea enim quae sunt fidei excludunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplatione hominis nisi deo revelante... quantum vero ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens: sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem, quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiore quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis sed hoc est falsum (scilicet positio Pelagionorum). Quia, cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevatur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente quod est deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente" 11-11, 2, c.

Tanto pues por lo que se refiere a la proposición de lo que el hombre tiene que creer; cuanto por lo que se refiere a moverle devidamente a creer, la fe es algo dado al hombre por Dios. Como las cosas que se proponen a nuestra creencia exceden la razón humana, sólo Dios puede proponerlas. Por lo que se refiere al asentimiento que se da a esta proposición, puede haber algo que induzca a aceptarla como algo exterior. Esto es lo que hemos llamado motivos de credibilidad. Pero estas cosas no son "sufficiens causa", puesto que dadas las mismas cosas uno puede creer y otro no. Por eso es necesaria otra causa "quae movet hominem interius ad assentiendum". Y esta causa, debido a que el hombre al creer se eleva sobre su naturaleza, solo puede ser un principio subnatural: "supernaturali principio interius movente". Dicho en otras palabras "fides quantum ad assensum, qui est prin-

cipalis actus fidei, est a Deo interius revelata".

Así pues queda bien claro que la fe, tanto por lo que se refiere a la proposición de lo que hay que creer, como por lo que se refiere a aceptar estas cosas, nos viene dada por Dios.

Por lo tanto los principios de la teología son unos conocimientos que nos son dados.

Y en esto, la teología difiere de todas las otras formas de ciencia, sean estas subalternantes o subalternadas. Es verdad que en las ciencias subalternadas nos encontrábamos que sus principios estaban fuera de su propio alcance. Que ellas tenían que recibirlos de otra ciencia superior. Pero en este caso los principios de la ciencia subalternada dependían de la búsqueda de los principios en la ciencia subalternante. Si no se hubieran investigado y hallado los principios de la ciencia subalternante, nunca habría habido tal ciencia subalternante, y por lo tanto tampoco hubiera podido darse la subalternada.

En todas las ciencias humanas pues, sea de un modo inmediato o mediato, hay que investigar y encontrar los principios. En teología en cambio esto no se da. Los principios nos vienen dados por revelación divina, sin que su conocimiento dependa ni mediatamente ni inmediatamente de una investigación o búsqueda por la razón humana.

Este hecho de que los principios en teología nos son dados por revelación divina, que hace que la teología difiera de toda otra clase de ciencia, tiene sus consecuencias. Y estas consecuencias hacen que la diferencia con respecto a las otras ciencias tome también otros aspectos.

Los principios de la teología, los artículos de fe, tienen la garantía de la certeza y de la verdad. En II-II,4,2, Sto. Tomás se pregunta si la fe es más cierta que la ciencia y las demás virtudes intelectuales. Su respuesta es afirmativa.

"Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes intellectualium duae sunt circa contingentium, scilicet prudentia et ars. quibus praeferatur fides in certitudine, ratione suae materiae: quia est de aeternis, quae non contingit aliter se habere. Tres autem virtutes intellectuales, scilicet sapientia, scientia et intellectus, sunt de potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis: et sic dicitur esse certius illud quod habet certiores causam. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis: quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta inniuntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti: et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus homini. . et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, non autem ea quae subsunt tribus praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam; secundum autem dispositionem quae est ex parte subiecti iudicatur secundum quid: inde est quod fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos; ; ; 5 11-11,4,3,c.

La fe pues es la más cierta de las virtudes intelectuales que podemos poseer. Es el conocimiento más cierto que podemos tener.

respecto a la prudencia y al arte "praeferatur fides in certitudine", porque ésta se refiere a las cosas eternas, mientras que aquellos se refieren a cosas contingentes.

Si la comparamos con las otras virtudes intelectuales que se refieren también a cosas necesarias, tendremos que decir que "simpliciter", la fe es más cierta que ellas. que los conocimientos que la fe nos da, gozan de una mayor certeza. Esto es debido a la misma causa de la certeza. En la fe la causa de la certeza es la misma verdad divina: "fides est certior... quia innititur veritati divinae". La fe posee una especie de certeza "objetiva", que no depende del sujeto en que se encuentra. Por esto, para lo que nos interesa ahora, no basta saber que la fe, los principios de la ciencia teo-

lógica, gozan de la mayor certeza posible.

Más adelante veremos la importancia del valor de la comparación de la certeza de la fe con la de las otras virtudes intelectuales en su aspecto "secundum quid". En el aspecto que llamamos más cierto aquello "quod plenius consequitur intellectus hominis". Este aspecto quizás podrá llamarse mejor el valor de claridad o de inteligencia o comprensión de algo, que es certeza.

Tenemos pues que los principios de la teología son lo más cierto que podemos conocer; (Ver también los textos siguientes que afirman lo mismo: II-II,1,4,c.; II-II,1,5,4m.)

Respecto de la verdad de lo que conocemos por la fe tenemos también una garantía absoluta.

"Dictum est autem quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima. Unde nihil potest cadere sub fide nisi in quantum stat sub veritati primae. Cum quod nullum falsum stari potest: sicut nec non-ens sub ente, nec malum sub bonitate. Unde relinquitur quod fidei non potest subesse aliquod falsum". II-II,1,3,c. (Ver también este mismo artículo "ad 2m et ad 3m).

Debido pues a que la "ratio formalis" de la fe es la misma verdad primera, lo que conocemos por la fe es perfectamente verdadero. En la fe no puede haber error. Ella no puede contener en sí ninguna cosa que sea falsa.

Estas dos cualidades de la fe, la certeza y la verdad absoluta de ellas, hacen que los principios de la teología tengan también una peculiaridad por respecto de los principios de las otras ciencias.

Ya hemos visto que los principios de la teología son diferentes de los de las otras ciencias, porque mientras en éstas últimas hay que buscarlos, en la teología nos vienen dados por revelación divina. Pero además de esto hay algo más, debido a la certeza y verdad de los artículos de la fe.

En el apartado c de la parte I, hemos hecho notar que la falta de rigor en

los métodos propuestos para investigar los principios de las ciencias, hacia que los principios así hallados no fueran lo bastante rigurosos y consistentes, para ser en ellos mismos unos conocimientos perfectos, y luego hacer que la ciencia que se funda en ellos sea también este conocimiento perfecto que es el ideal científico de Sto. Tomás.

Al hablar de los principios de la teología nos encontramos en una situación totalmente distinta. Estos principios, porque son de fe, son absolutamente ciertos y verdaderos. Los inconvenientes pues, con que nos encontramos al hablar de la teoría de la ciencia en general han desaparecido. Tenemos una absoluta garantía de que lo que conocemos por la fe es cierto y verdadero. Por lo tanto tenemos unos principios en teología que en cuanto son conocimientos en sí mismos son perfectos, son ciertos y verdaderos. Y luego debido a esto podrán también ser un fundamento perfecto para la ciencia que se construya a partir de ellos.

Resulta pues de todo esto, que la teoría general de la ciencia en Sto. Tomás, -por lo que se refiere a la investigación de los principios y a la garantía que este conocimiento ofrece-, presenta unas debilidades que hacen que, la ciencia adquirida por los procedimientos propuestos por él, no consiga el ideal que él se propone. (Ahora no nos preocupemos si además de ésta, se encuentran otras lagunas en la retención de rigor racional). Y en cambio tenemos, que una ciencia como la teología, que es subalternada, y que no procede de unos principios racionales, pueda llegar a este ideal, precisamente porque sus principios no provienen de la razón. Podríamos decir que solo la ~~XXXXXXXXXX~~ excepción cumple la regla.

Más adelante veremos si realmente la teología realiza o no plenamente el ideal científico de Sto. Tomás, debido a otras consideraciones que tenemos que hacer. Pero por el momento, considerando lo que hemos visto respecto a la investigación y valor de certeza y verdad del conocimiento de los principios, hay que admitir que la teología puede pretender realizar el ideal

científico de Santo Tomás. Cosa que no puede pretender todas las demás otras ciencias si se constituyen según el método que él ha determinado y explicado.

5; Excelencia de la teología.

Este apartado será muy breve. Pero aunque en potencia no sea más que una consecuencia del apartado anterior, creo que es mejor separarlo del anterior, ya que aquí hablamos de toda la ciencia teológica, y no de sus principios.

En 1,1,9, Sto. Tomás habla de la dignidad de la teología con respecto de las otras ciencias.

"responde dicendum quod, cum ista scientia quantum aliquid sit speculativa, et quantum aliquid sit practica, omnes alias transcendit tum speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque, haec scientia alias speculativas scientias exedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudines habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare. Haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae dicipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae altitudine rationem transcendunt; aliae vero scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriore finem ordinatur; sicut civilis militari: nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae in quantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est, secundum omnem modum, esse digniore esse aliis." 1,1,9,9.

La teología pues es la ciencia más excelente. Es más digna que todas las otras ciencias, considerando todos los aspectos que hacen la dignidad de una ciencia: "secundum omnem modum, eam digniorem esse aliis".

En primer lugar por la certeza. Puesto que la teología tiene su certeza "ex lumine divinae scientiae", y las demás ciencias "ex naturali lumine rationis humanae". Y el "lumen" rationis humanae puede equivocarse, mientras que es imposible que el "lumen divinae scientiae" dicipi potest. Aquella certeza pues que hemos encontrado en los principios de la teología influyen en toda la ciencia teológica, y hace que ésta sea superior a todas las demás, por su certeza.

Igualmente la teología es superior a las demás ciencias por la materia de que trata. La teología trata de una materia que "transcendit altitudine rationem", mientras que las otras ciencias tratan de materias que están bajo la razón.

Así pues la teología, por respecto a las ciencias elaboradas completa en todo de acuerdo según el ideal científico propuesto por Sto. Tomás, tiene la peculiaridad de tener una certeza superior a ellas, y de tratar de una materia que ellas no pueden tratar.

Por lo que se refiere a las ciencias prácticas, la teología es superior a todas las otras, porque ella es la única que puede conducir al último fin que consiste en la "beatitudi aeterna". Y por lo tanto las demás están ordenadas a ella. Aquí hay también una peculiaridad a notar. La teología, que trata de unas cosas que superan el "lumen naturalis rationis", o mejor el fin al que lleva la teología es como el fin de los fines de las otras ciencias prácticas.

Aquello que está fuera del alcance de la razón y es conocido por la teología, se presenta como el fin de aquello que está bajo el alcance de la razón. Por nuestro propósito nos basta haber hecho notar esto. Aquí entraría

mos en la cuestión del deseo natural de ver a Dios, si quisiéramos dar una respuesta adecuada a como es posible que el fin que la teología propone, sea el fin de los fines que las demás ciencias afectivas proponen. En los demás aspectos, la peculiaridad de la teología respecto a las demás ciencias consistía en una diversidad y casi podríamos decir separación. En cambio al hablar de la teología como ciencia práctica, su peculiaridad consiste en una especie de continuidad discontinua con respecto a ellas. (Otros textos semejantes: I, 1, 2m.; in 1. Sent. 2, 1, 3, quaestiuicula 3, c.)

6; El problema de la universalidad en teología.

En I, 1, 2, al hablar de si la teología es ciencia, Santo Tomás, además de objeción de que a la teología le faltan los principios "nec se noti" (de lo cual ya hemos hablado en el apartado 3 de esta parte II), se pone otra objeción, y es la de que en teología se trata de cosas singulares, mientras que la ciencia es de cosas universales.

La respuesta a esta objeción es la siguiente: "Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur: sed introducuntur tam in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum, per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra scriptura seu doctrina" I, 1, 2, 2m.

La respuesta a la objeción es pues que en la teología si se trata de cosas singulares, que en general serán personas, no se trata de ellas "principaliter". Unicamente se habla de ellas de un modo secundario, en cuanto esto sirve de ejemplo para la vida moral, o para demostrar que tales personas hablan en nombre de Dios, son las que proponen la revelación divina.

Esta respuesta no parece del todo satisfactoria. En la teología por ejemplo se habla de Jesucristo, hombre-Dios, que es una persona singular, y se habla de El también de un modo principal, directamente. Pero el tratado de "verbo incarnato" al que está consagrada una grande parte de la "III pars" tiene por sujeto u objeto principal la persona de Jesucristo.

Me parece que la solución, -además de la solución parcial que aquí Sto. Tomás propone- habría que buscarla en aquello de que he hablado ya. En la certeza de la fe.

En el apartado 3 de la parte I, hemos hecho resaltar como la universalidad está íntimamente ligada a la necesidad. Puesto que los singulares son de sí contingentes. Y debido a esto no podemos tener certeza de ellos. Como en la teología tenemos certeza de estos singulares, debido a que los conocemos por revelación divina, por esto, en hablando de singulares podremos tener un conocimiento cierto y verdadero, sea de los principios, sea de las conclusiones.

Esta íntima unión entre universalidad y necesidad, nos hace ver que en teología nos encontraremos también con materias que de sí no son necesarias. Y también por este lado esto sería una objeción para que la teología fuera una ciencia. A esta objeción, que proponemos nosotros, pero que no se encuentra explícita en Sto. Tomás, habría que responder que estos singulares, de sí contingentes, contienen una especie de necesidad, debido a la determinación de Dios.

Todo esto nos lleva a observar otra peculiaridad, u otras peculiaridades de la teología por respecto de las otras ciencias. En la teología faltarán a menudo las características de universalidad y de necesidad de la materia tratada, mientras que estas características son fundamentales en la concepción científica de Sto. Tomás.

Creo que en el fondo el motivo que esta a la base de la afirmación de Sto. Tomás de que la teología es una ciencia, y que es lo que le sirve siempre para justificar esta afirmación y para resolver las dificultades, es el hecho de que la teología, por fundarse en la divina revelación, tiene una certeza absoluta. Y con esta certeza se cumple la condición general de la ciencia enunciada en la definición-descripción que da ella el Sto. Tomás en su comentario a los analíticos posteriores n. (32) (ver apartado 3 de nuestra parte I), la ciencia es un "cognitio certa". Y debido a que esta certeza está garantizada por la revelación divina, se da, aunque no se den las otras condiciones que son necesarias para que ella se dé en las ciencias humanas.

Así podríamos decir, como peculiaridad de la teología, que ella cumple perfectamente la primera parte de la definición de ciencia "cognitio certa", pero que no cumple, de un modo perfecto al menos, la segunda parte, "per causas essendi rei".

7. Valoración de la racionalidad de la teología.

En la primera parte de nuestra exposición hemos visto como el ideal de ciencia que Sto. Tomás propone, se presenta como un ideal de perfecta racionalidad. Sto. Tomás quiere darnos una descripción de lo que tiene que ser la ciencia y de los métodos necesarios para conseguir esta ciencia, que -según el lenguaje que hemos determinado en nuestra introducción- nos inclina a considerar el ideal científico propuesto por él como un conocimiento estrictamente razonable.

En la parte I, principalmente en los apartados 9 y 10, hemos hecho notar las deficiencias que se encuentran en los métodos propuestos para llegar a este ideal. Y que debido, a esto el conjunto ideal científico-metodológico de Sto. Tomás, no puede ser calificado de estrictamente razonable.

ahora vamos a examinar la teología en cuanto ciencia por relación a esta misma idea de estricta racionalidad.

El caso aquí es algo distinto del tratado en la parte I. Allí nos encontramos con una pretensión de estricta razonabilidad, en cambio no creo que esa pretensión se encuentre, ni de un modo implícito, en la concepción de la teología en Sto. Tomás. Por esto, mientras en la parte I, la constatación de que algunos puntos no tenían una racionalidad perfecta era una afirmación de un fallo, más o menos grande, de la doctrina propuesta, aquí esta constatación, en sí, no supone ningún fallo. Ya que creo que Sto. Tomás no ha pretendido ni explícitamente ni implícitamente que la teología posea una racionalidad estricta.

Por esto, primero veremos en general cuales son las características de la teología que hacen que no tenga una racionalidad estricta. Esto nos interesa como una constatación. Luego veremos -gracias a estas constataciones- si en aquello en que Sto. Tomás considera a la teología como ciencia, hay la racionalidad suficiente que la ciencia exige, teniendo en cuenta que se trata de una ciencia muy diferente de las otras.

En la introducción en que intentábamos precisar el sentido de "obra de razón" y de racional y razonable, encontramos que una de las características de la "obra de razón" era la autonomía. Con esta palabra quiere significar que algo es plenamente "obra de razón" si está libre de influencias ajenas a ella. Cuanto más autónoma sea una "obra de razón", tanto mejor podrá ser llamada tal. Pero sobretodo al hablar de autonomía de la razón se quiere significar que está libre de toda influencia de otra forma de conocimiento que pueda ser considerada como superior a la razón misma. O dicho en otras palabras la obra de razón, para ser tal, exige que sea la misma razón el último motivo en la decisión (sea esta teórica o práctica) que se encuentra en la razón mismo el fundamento y la justificación de sus

afirmaciones o de sus decisiones.

Perteneciendo pues como característica de la razón misma, la autonomía por fuerza, aquello que deba ser llamado racional tendrá que tener esta misma característica.

Y si ahora comparamos lo que hemos llamado racional y lo que hemos llamado razonable, veremos como es precisamente lo racional lo que exige con fuerza mayor esta autonomía.

En síntesis caracterizábamos lo racional como aquello que es propio del conocimiento riguroso, mientras que lo razonable significaba mejor el conocimiento en cuanto está relacionado con el vivir del hombre. Por el hecho de que caracterizamos como razonable aquello que implica una relación del conocimiento con algo que no es únicamente conocimiento, puede verse como lo razonable no es tan exigente, como lo es lo estrictamente racional, por lo que se refiere a la autonomía.

Teniendo presente todo lo que se ha dicho de la teología como una ciencia que recibe sus principios de la revelación divina, no es difícil de constatar su falta de autonomía a este respecto. En Sto. Tomás las frases de que la teología "*precedit ex lumine scientiae divinae et non ex lumine humanae rationis*" son constantes. Estas frases son como una afirmación casi explícita de la falta de autonomía de la teología.

En este sentido pues hay que afirmar que la teología no es un conocimiento estrictamente racional. Esta falta de racionalidad, debida a la falta de autonomía, distingue profundamente la teología de las otras ciencias.

Esta falta de autonomía se concretiza en el hecho de que la ciencia teológica recibe sus principios por revelación divina. Que cree lo que la divina revelación manifiesta, pero no tiene una evidencia de ello.

Y era también la evidencia, mayor o menor según los casos, una de las características de la obra de razón. Y aquí también podemos decir que precisamente lo estrictamente racional es el aspecto de la obra de razón que exige

más de evidencia.

Por esta falta de evidencia de sus principios, la teología pues también queda fuera del ámbito de lo estrictamente racional.

Si bien la universalidad tal como Sto. Tomás la exige para la ciencia, y la necesidad, de la materia tratada, no sean características de la obra de razón, el hecho de que en teología frecuentemente no se den, tiene su importancia de cara a la racionalidad de la teología.

Estos son los motivos que hacen que, debido a la falta de evidencia, al recibir sus principios por la fe en una revelación, lo que importa una falta de evidencia, y en un modo más relativo (relativo a la concepción de la ciencia en Sto. Tomás-), la falta de universalidad y de necesidad de la materia tratada, la teología no posee una racionalidad estricta.

Veamos ahora que importancia tiene la falta de racionalidad estricta motivada por lo antes enumerado, en la realización del ideal especial de racionalidad que Sto. Tomás se ha formado de la teología al decir que ésta es una ciencia.

En el apartado 10 de la parte I, vimos como el último fundamento de la racionalidad en la ciencia, para Sto. Tomás era la necesidad. Sobre todo la necesidad real de la materia tratada, que gracias a una elaboración por unos métodos que poseen (o al menos Sto. Tomás cree que poseen) una necesidad formal, fuerza necesariamente a la inteligencia a aceptar unos conocimientos determinados. Sean estos conocimientos los principios o las conclusiones.

En cambio creo que en la concepción de Sto. Tomás de la teología como ciencia, el fundamento de su rigor racional es la certeza. Gracias a una certeza "objetiva" (como hemos visto en los apartados 4 y 5 de esta parte II) de los principios revelados, por un proceso formal riguroso podremos llegar

a unas conclusiones teológicas.

Así pues como en la parte I el examen sobre el valor de racionalidad de la ciencia se centro sobre la necesidad, aquí tendre os que centrarlo sobre la certeza, en cuanto ésta puede suplir en algún modo todas aquellas características de la ciencia que no se hallan en la teología. Tendremos que ver pues, si gracias a esta certeza, a pesar de que por otro lado falten algunas condiciones importantes, la teología puede pretender un rigor de racionalidad casi estricta. Digo casi estricta, porque la racionalidad estricta viene excluida por la primera condición de la teología, la fe. En otras palabras vamos a intentar de ver si en realidad a partir de la certeza "objetiva" de los principios, por unos procedimientos formales rigurosos, podemos llegar a un conocimiento cierto también subjetivamente, sea de los principios sea de las conclusiones. Si llegamos a esto, creo que podremos decir, que a pesar de que la teología es muy diferente de las otras ciencias, tiene un rigor de racionalidad que permite que se la llame ciencia (entendiendo siempre ciencia en sentido en que lo entiende Sto. Tomás). Si en cambio nos encontramos con deficiencias en este proceso, habrá que decir de la teología como ciencia, algo parecido a lo que dijimos respecto del ideal científico de Sto. Tomás: que los métodos que él propone, en algunos aspectos no son suficientes para llegar al ideal de ciencia propuesto por él mismo.

que la certeza sea el punto clave la concepción de la teología como ciencia no se encuentra explícitamente afirmado en ningún texto. Pero teniendo en cuenta todo lo que hemos visto como peculiaridades de la teología por respecto de la concepción general de ciencia, creo que nuestra inserción es bien fundada.

A la teología le faltan las principales condiciones de toda ciencia, excepto la certeza. Le faltan los principios "per se noti", le falta la necesidad y la universalidad. (la necesidad y la universalidad no de un modo to-

tal, pero si en una gran mayoría de cosas. quizás solo en el tratado de Dios se encuentra la necesidad, y algo que puede equivaler, en su aspecto formal, a la universalidad, pero por lo que vamos a decir luego, veremos cuál es el valor de racionalidad de esta necesidad y universalidad). Toda su fuerza pues está en la certeza. Y una certeza que Sto. Tomás llama "objetiva".

Hemos puesto siempre certeza "objetiva" entre comillas, porque de sí esta locución resulta un poco contradictoria. La certeza en si es precisamente una propiedad del sujeto que conoce; Si ~~na~~ se habla de certeza de las cosas, o de las proposiciones; es **en función** de certeza del sujeto que conoce las cosas, o enuncia unas proposiciones. Por lo tanto esta certeza de los principios de la teología y de la teología en general, es algo peculiar. Y por esto decíamos que el problema de la racionalidad (especial) de la teología, era el problema de si esta certeza "objetiva" se transforma también en certeza subjetiva, o simplemente en certeza "tout court". En adelante pues hablaremos de certeza "objetiva" y de certeza simple ente. No hablaremos de certeza subjetiva, para evitar el mal entendido que puede crear se debido al hecho de que se puede tener certeza no tenerla debido a condiciones especiales en que alguien se puede encontrar. En lenguaje escolástico-tomista diríamos que queremos hablar objetivamente de la certeza, aun cuando la certeza sea un estado del sujeto.

Notemos también que siempre partimos del hecho de que se tiene la certeza "objetiva" de los artículos de fe. Se posee la fe. Por el hecho -explicado por Sto. Tomás en II-II, 1, 1, y que hemos comentado ya en el apartado 4 de esta parte II- de que la fe es infundida por Dios, puede darse que algunos hombres no tengan esta certeza "objetiva". No hablamos pues de este caso. Hablamos siempre a partir del hecho de que se posee la fe.

Nuestro problema pues, es si esta certeza objetiva puede obligarnos nece -

ariamente a aceptar las conclusiones que se derivan rigurosamente de ella, y por lo tanto tenemos certeza de estas conclusiones.

(Al hablar de conclusiones, no solo entiendo de lo que se ha llamado técnicamente "conclusión teológica", que es aquella que se forma a partir de una premisa mayor de razón y de una menor de fe. Bajo la denominación de conclusión todo aquello que es resultado del trabajo teológico. Este en gran parte podrá consistir en una mejor comprensión de lo que se anuncia en los principios.

Oreo que con razón se puede llamar también conclusión a esta mejor comprensión de los principios de fe, porque debido al hecho que estos principios nos son dados o revelados, la mejor comprensión de ellos importará siempre una especie de deducción con respecto a otros principios revelados. Si hay una inducción en la teología, será siempre respecto de las palabras, no respecto a su significado, puesto que este significado supera el "lumen naturalis rationis".)

Oreo que en el mismo Sto. Tomás nos encontramos con un texto en que se plantea un problema de un modo semejante, al que ahora nosotros planteamos. Es el texto de II-II, 4, 3., del cual ya hemos hablado en el apartado 4. Allí hemos dicho que nos interesábamos directamente a una parte del texto, aquí precisamente nos interesa recordar la otra parte del texto citado.

... "Uno modo ex causa certitudines, et sic dicitur esse certius quod habet certiores causas. Et hoc modo fides est certior praedictis: quia fides (éste es el aspecto que nos interesaba y hemos comentado en el apartado 4)

... Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti: et sic dicitur certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quae sunt fidei sunt supra intellectum hominis, ~~XXXXXXX~~ non autem ea quae tribus (scilicet virtutibus intellectualibus) praedictis, ideo ex hac parte fides est minus certa sed quia unus quodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam; secundum autem dispositionem quae est

ex parte subiecti indicatur secundum quid; inde est quod fines est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos".

El problema aquí tratado expresamente por Sto. Tomás se refiere a una mayor o menor certeza de la fe respecto de los conocimientos naturales. La respuesta es que si consideramos la causa de la certeza, la fe es más cierta que las otras virtudes intelectuales. Y ésta es la consideración "simpliciter de la certeza". En cambio si consideramos la certeza en cuanto ésta supone una mejor comprensión o inteligencia por parte del hombre, "consequitur intellectus hominis", en este caso los conocimientos naturales son más ciertos que la fe. Pero como esta consideración tiene en cuenta las disposiciones "ex parte subiecti", es una consideración "secundum quid". Por esto hay que decir que la fe es más cierta "simpliciter".

Vale la pena que nos detengamos a examinar un poco este "secundum quid" que depende de las disposiciones "ex parte subiecti". Aquí el "secundum quid" no equivale a "per accidens" cuando este "per accidens" significa accidentalmente, que a veces se da y a veces no, según sean las disposiciones. Puesto que estas disposiciones "ex parte subiecti" se dan siempre, ya que consisten en la intelección de lo que se conoce. Y tratándose de conocer una cosa que está "supra intellectum hominis" (las de la fe) o bien unas cosas que están al nivel de este "intellectus hominis", siempre se dará el hecho que hay una mejor intelección de lo segundo.

Teniendo en cuenta lo que hemos dicho sobre la certeza, que de sí es una actitud del sujeto, la consideración del sujeto por respecto de la certeza es solo una consideración "secundum quid", por respecto a aquella que hemos llamado una certeza "objetiva". Es verdad que las cosas de la fe, por pertenecer al conocimiento divino son más ciertas que las cosas que conocemos por nuestra virtud intelectual, pero el conocimiento que nosotros tenemos de las cosas que Dios nos revela son menos ciertas que las cosas que conocemos y que están al alcance de nuestra inteligencia.

Por esta la consideración de la certeza en que tiene en cuenta las disposiciones del sujeto, que se dan necesariamente siempre porque son esencialmente inherentes a él, puede ser llamada también una consideración "simplificiter". Y es precisamente esta consideración, la que no interesa aquí. Ya que estamos estudiando la racionalidad de la teología en cuanto esta racionalidad tiene su último fundamento en la certeza.

La racionalidad - cuanto más estricta quiera ser de un modo mayor- exige una intelección o comprensión de aquello a aquello que conocemos. Y para estar ciertos racionalmente de lo que conocemos tenemos que saber que es lo que conocemos. Si no se da esta intelección podremos estar ciertos - y en el caso de la fe máximamente ciertos- de que algo es verdad, pero no sabremos de que cosa estamos ciertos. Será pues necesario intentar investigar y comprender que es lo que nos propone la divina revelación. Hay que buscar pues una claridad y una precisión de aquello que se nos revela. Y como nosotros solo disponemos del "lumen naturalis rationis", a base de él habrá sur intentar precisar y aclarar aquello que pertenece al "lumen scientiae divinae".

Debido a esta diferencia de planos, ya se ve que esta aclaración y precisión, resulta muy difícil, por no decir imposible. Y si se obtiene algo, siempre será muy poco, y siempre subsistirán muchas imprecisiones y obscuridades.

Y precisamente estos conocimientos tan oscuros e imprecisos son los principios de toda ciencia teológica. Al querer formar los silogismos deductivos nos encontraremos con un gran inconveniente. Una de las leyes fundamentales del silogismo, es que este solo tenga tres terminos. Para esto es necesario que los términos sean bien claros y definidos, sino se prestarán al equivoco. Y es este equivoco lo que hace que se puedan introducir uno o más términos a la demostración. Y en este caso la demostración ya

demostración ya tiene el rigor debido, y por lo tanto no demuestra. Así pues en teología, debido a la obscuridad y a la imprecisión de los términos -aceptados por la fe, pero que necesitan alguna comprensión por parte nuestra-, es muy difícil estar seguros, que en los silogismos, no se peca contra la ley de los tres términos. Y por esta falta de racionalidad de la teología, aunque solo pide la certeza queda muy disminuida. O quizás podemos decir, que aun cuando solo exijamos la certeza como elemento para hablar de racionalidad en teología, no podemos decir que la teología sea estrictamente racional.

Esta certeza "objetiva", porque necesita al mismo tiempo la certeza "tout court", no es suficiente garantía de racionalidad. Las proposiciones teológicas debido a esta falta de certeza no podrán obligar necesariamente a nuestra inteligencia a aceptarlas.

Y esto tanto se dará por lo que se refiere a las conclusiones teológicas en sentido técnico, como a los conocimientos nuestros de los principios. Puesto que estos conocimientos nuestros de los mismos principios habrán sido obtenidos a partir de otros artículos de fe que en aquel momento hacen formalmente de principios, mientras que los otros tendrán el lugar de conclusiones. Y siempre nos encontraremos con la falta de precisión y con la obscuridad de aquellos conocimientos que en aquel momento hacen verdaderamente de principios. (Recordemos que en apartado 9 de la parte I, se ha hablado que una definición -que es el principio propio de la ciencia- puede ser hallada por demostración, a partir de otra definición del mismo sujeto. Pero que es imposible que hallemos todas las definiciones por este sistema. Siempre hay que partir de alguna definición que no se demuestra, y es precisamente esta definición no demostrada la que realmente formalmente el papel de principio. En teología pues se puede aplicar un método análogo para la aclaración y determinación de los artículos de fe, que son los principios en teología).

Creo que con lo dicho hemos podido ver cual es el valor de racionalidad de la teología como ciencia. Todo el valor de racionalidad tendría que apoyarse sobre una certeza - no solo "objetiva"- rigurosa, tanto en el conocimiento de los principios como de las conclusiones. Y tal certeza, debido a la obscuridad y falta de precisión del conocimiento que tenemos de las cosas que están por encima del "lumen naturalis rationis", no se da de un modo totalmente satisfactorio. Por lo tanto la conclusión de esta parte será semejante a la de la primera. En la teología no se realiza plenamente el ideal de racionalidad, que parece ser el ideal que Sto. Tomás se ha formado de la teología como ciencia. Y este ideal no se realiza aunque se exija solamente una certeza estricta como garantía de racionalidad.

Esto nos hace ver pues la debilidad, o las debilidades de aquello que se ha llamado conocimiento teológico "per rationes necessarias". que es prácticamente equivalente a lo que hemos llamado teología como ciencia según la concepción de Sto. Tomás. (aquí no vale la pena de hacer la historia y ver los diversos sentidos que estas "rationes necessarias" han tenido dentro de la historia de la teología. Solo nos interesa hacer notar las debilidades de una teología que se pretende ciencia, y por lo tanto las razones que aduce tienen que ser de carácter necesario, o si se quiere, ya que tratamos de teología y su materia a veces puede que no sea necesaria, de carácter necesitante. que obliguen, por su certeza a ser aceptadas por la inteligencia humana.)

III. Las razones de conveniencia en la teología.

Examinada ya la teología en su pretensión científica en un sentido riguroso según Sto. Tomás, vamos ahora ver cuál es el papel que dentro de la teología, desempeñan las llamadas "razones de conveniencia".

No se encuentra en Sto. Tomás la expresión "razones de conveniencia", ni tampoco hay en él textos en que se exponga de un modo explícito el estatuto de tales razones dentro de la teología. Pero sí que él usa a menudo tales razones, y con mucha frecuencia se pregunta si tal o tal cosa, dentro de la teología, es conveniente o no. Y a esta pregunta responde aduciendo razones que hacen ver la conveniencia de tal o tal cosa. Por esto, a pesar de que no se encuentre en él dicha expresión de "razones de conveniencia", podemos decir que hay en él una perfecta conciencia de tales razones, que se juntan con una utilización muy frecuente de ellas.

Tampoco hay ningún texto en que se explique el estatuto de tales razones. pero sí que hemos encontrado un texto donde el Santo habla de "rationes quae de necessitate concludunt". Este texto, además de darnos una valoración de las dos clases de razones en teología, nos servirá como punto de partida para nuestro estudio. Nos dará una especie de definición nominal que nos servirá para investigar el sentido y el valor de dichas razones de conveniencia dentro de la concepción de la teología en Sto. Tomás.

"haec autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, se videatur Fides Catholica, in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina. Et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt". Cont. Gent. II, 58, 1142.

En este capítulo de la "Summa contra Gentiles" se enumeran las razones que algunos hombres creyeron que eran suficientes para demostrar que el mundo

no es eterno. Para Sto. Tomás, estas razones no son demostrativas. Únicamente tenemos una certeza de la temporalidad del mundo por la fe.

Estas razones probables, serían equivalentes a las razones de conveniencia. Y como probables que son, no pueden fundar un conocimiento perfecto, una ciencia. Lo que se puede obtener a base de ellas es una opinión o una conjetura. En el apartado I de la parte I, hemos visto la distinción entre ciencia y opinión y conjetura. Hemos encontrado allí un texto en donde se habla de "conjecturalis probabilitas". (1-2, 165, 2, 4). Las razones de conveniencia pues nos llevan al campo de la opinión no al de la ciencia. Cosa que, por otro lado nos viene confirmada, por el texto que estamos comentando.

En este texto se afirma una vez más la concepción de la teología de la que hemos hablado en la parte II. La teología puede ser una verdadera ciencia, puede tener unas conclusiones que "usquequaque de necessitate concludunt", apoyándose en la "solidissima Dei doctrina". Las otras razones, las que sólo "probabilitatem habent", las razones de conveniencia, no son suficientes. Y si la teología apareciera apoyándose sólo en estas razones, parecería que se apoya "in vanis rationibus". Esto que no son suficientes. (Aunque en este texto Sto. Tomás habla de "Fides católica", precisamente porque su posición es de que sólo por la fe podemos estar seguros de la temporalidad del mundo, las razones aquí mencionadas valen igualmente para la teología.

Este texto nos da un camino para describir, en principio, en qué consisten las razones de conveniencia. O si se quiere para ver en qué consiste la conveniencia.

La conveniencia pues se definirá por relación a la necesidad. La conveniencia, tanto en el campo del conocimiento como en el campo real, será aquello que pertenece o puede pertenecer a un sujeto determinado, de un modo

que es la necesidad.

Esta oposición entre necesidad y conveniencia no es total ni absoluta. Como veremos más adelante, la conveniencia excluye la necesidad absoluta y la necesidad "ex suppositione ad esse". Sin embargo no solo no excluye, sino que incluye, y muy a menudo se identifica con ella, la necesidad "ex suppositione" "ad bene esse".

De momento nos basta pensar esta descripción de la conveniencia: aquello que pertenece a un sujeto, en oposición a la necesidad absoluta, y a la necesidad "ad esse".

Con el análisis de los textos de Sto. Tomás, parecerá más clara y más determinada la noción de conveniencia, y sus relaciones con la necesidad.

1. Equivalencias de la expresión "conveniencia".

La expresión "conveniencia" tiene otros equivalentes en Sto. Tomás, y a menudo usa estos equivalentes, en lugar de conveniencia.

Vamos a ver algunos textos en los cuales aparece dicha equivalencia.

a) "Convenire" equivale a "competere".

En I, 6, 1, Sto. Tomás se pregunta "utrum esse bonum conveniat Deo", y al responder a la pregunta dice: "Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit" (I, 6, 1, c.) ... Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis". ~~1414X~~ I, 6, 1c (Aquí la expresión "Deo convenit", tiene un sentido que no es precisamente el que se aplicará a razones de conveniencia. Ya veremos que el uso que hace Sto. Tomás de la expresión conveniencia es mucho más amplio que el que exigiría el sentido que hemos apuntado, y que es el que nos interesa en este estudio. Pero aquí solo nos interesan las equivalencias de la expresión; su contenido ya se determinará en el decurso del estudio).

I,28,1: pregunta "utrum beatitudo Deo competat", respuesta "respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo competit". I,28,1,c.

I,29: "Utrum nomen personae competat in divinis". "... conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur." I,29,3,c.

III,9: "Utrum assumere conveniat personae divinae". "... sic patet quod convenientissime competit personae assumere nomen". III,9,1,c.

III,7: "Secundum quam naturam conveniat sibi ascensio." "... sed per hunc modum ascensio competit Christo secundum humanam naturam". III,7,2,c.

III,59: "Utrum conveniat sibi secundum quod est homo". "... competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam beneficiaria potestate, propter tria III,59,2,c.

Igualmente se encuentra esta equivalencia en Cont. Gen. IV,45,120, y in Boet. de Trin. Lect. II,4 (2),1, "ad primam quest".

b) "convenire" equivale a "decere".

III,31, "Utrum dequerit Christum nasci de femina". "... convenientissimum taken fuit ut de femina carnem acciperet" III,31,4,c.

Cont. Gen. IV,45. "Quod Christum decurit nasci ex virgine". En el número 349 (de este capítulo) "Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa...".

Cont. Gent. IV,55. * "Rationes quibus videtur impugnari quod non fuit conveniens Deum incarnari". N. 3894: "insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, non solum nientes ostendere esse impossibile quod Fides Catholica praedicat, sed etiam incongruum esse, et divinam bonitatem non decere". Aquí además de la equivalencia de "convenire" con "decere", hay

también la equivalencia con "congruere".

c). "convenire" equivale a "congruere".

1-11,98: "Utrum congruo tempore fuerit data" "Respondeo dicendum quod convenientissime lex vetus data fuit tempore moisi." 1-11,98,b,c.

III,2: "Utrum magis fuerit conveniens de persona Filii quod assumpsit humanam naturam, quam de alia persona divina" "Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari... potest accipi ratio huius congruentiae ex fine unionis..." III,2, ,c.

III,30: "Utrum conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea generandum erat" "Respondeo dicendum quod congruum fuit Beatae Virgini annuntiari quod esse Christum conceptura". III,30,1,c.

Hay en texto Cont. Gen. IV, citado en b).

Cont. Gen. IV,54 "Quod conveniens fuit deum incarnari;" N.3931 "Haec igitur sunt, et similia, ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinae..."

d) "Convenire" equivale a "deberi".

1,113: "Utrum omni homini conveniat habere angelum custodem". "... et secundum hoc, non debeatur ei angelus custodes, tanquam superior". 1,113,4,1.

III,1.: "Utrum eius incarnatio differi debuerit usque in finem mundi". "Respondeo dicendum quod, sicut non fuit conveniens deum incarnatur a principio mundi, ita non fuit conveniens quod incarnatio differetur usque in finem mundi." III,1,6,c.

e) "convenire" equivale a "oportere".

"... proportio nihil aliud est quam habitudo duorum ad invicem convenientiur in aliquo, secundum quod conveniunt aut differunt. Possunt autem intelligi aliqua esse convenientia dupliciter. Uno modo quod conveniunt in eodem genere quantitatis aut qualitatis... Alio modo possunt intelligi convenientia ita quod conveniunt in aliquo ordine..." In Boet. de Trin. Proem., 1,2,3m. El coincidir o no en algo, es lo que hace que las cosas "conveniunt aut differant".

Con todos estos textos creo que queda bastante clara una significación de "convenire" en un sentido ~~xxx~~ etimológico. Significa la coincidencia de dos o más cosas en una sola. Esta relación de diversas cosas a una sola puede tener diversos aspectos, o realizarse de muchas maneras distintas. Diversos sujetos que tienen el mismo fin, I-II,1,1,c. Diversos sujetos que coinciden en hacer o decir la misma cosa, I-II,105,2,1m. Diversos sujetos que coinciden en tener la misma cualidad, o propiedad etc. II-II,136,1,c. III,75,8c.; Contr. Gent. I,42.; In IV Met. Lect. IV.; In V Met. Lect. XII.; In Boet. de Trin. Proem., 1,2,3m. O bien diversas cualidades, o propiedades etc. que coinciden en un mismo sujeto, Cont. Gent. II,7. Y finalmente la coincidencia de diversas cosas o cualidades o propiedades en otra cosa o cualidad, Cont. Gent. II,68.

Además de esta significación que podemos llamar estática, de la palabra conveniencia en sentido etimológico, encontramos en Sto. Tomás, una significación en un sentido más dinámico. Al referirse al amor o al fin, la palabra "convenire" tiene exactamente este sentido etimológico de coincidir en algo, de converger de unirse. (Aunque en los ejemplos citados haya uno que se refiere al fin; pertenece al aspecto de la coincidencia que hemos llamado más bien estático, ya que en él se habla del fin en cuanto este fin es una cosa; no se habla del fin en cuanto a la relación expresa de finalidad).

"... In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis... Sic igitur et in appetitu animali, seu intellectivo, amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens..." I-II,29,1,c.

"... amor consistit in quadam convenientiam amantis ad amatum... ibd. s.c. En estos textos la conveniencia no aparece como la coincidencia de diversas cosas en una otra. Sino más bien como la correspondencia de dos cosas entre sí. Cuando una cosa, un sujeto, se encuentra frente a una cosa que le corresponde, que les es "conveniens", es cuando se da el amor. Hay una especie de coincidencia entre el que ama y el que es amado. Hay pues también una "conveniencia" entre ellos en sentido etimológico. Los dos van hacia una misma cosa, que son los dos mismos. Por esto en otro lugar Sto. Tomás dice que la "conveniencia" es la causa del amor: "quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris". I-II,29,5,c. Notemos que en estos textos Sto. Tomás emplea también las palabras "consonantia" "aptitudo", que afin de cuentas vienen a significar lo mismo que "convenientia". Dice "consonantia vel aptitudo ad id quod est sibi conveniens". Podría significarse la misma cosa diciendo "convenientia ad id quod est sibi consonans". De hecho en el último texto opone "dissonantia" a "convenientia".

que esta forma de "convenientia" se relaciona con la primera se ve también por otro texto en que dice: "Respondeo dicendum quod similitudo proprie loquendo, est causa amoris". I-II,27,2,c. Y ya hemos visto (In V Met. lect. 11,918) que la "similitudo attenditur secundum convenientiam in qualitate in passione...".

Por esto podemos decir que la "convenientia" en el amor, es esta coincidencia en algo, que en este caso tiene un aspecto dinámico. Coincidir es corresponderse de modo que uno busque la unión con el otro.

Lo mismo que se ha dicho del amor, puede decirse del fin; en cuanto implica

la relación de una cosa a su fin, que no es más que otra expresión del amor (Cfr. I-II,29,1,c.) "In rebus enim naturalibus, intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens." cont. Gent. II,50, 1079 b. Tenemos aquí la "intentio finis", el aspecto dinámico de la relación de finalidad. Y esta "intentio finis" se realiza hacia aquello que es "sibi conveniens". (En este texto hay también la palabra "competit", que como hemos visto, es sinónima de "convnire". El sentido que tiene aquí corresponde a un sentido más determinado que el simplemente etimológico. Es uno de los sentidos que examinaremos más adelante).

Podemos terminar este apartado sobre la significación etimológica de conveniencia repitiendo lo que hemos dicho. Conveniencia significa la coincidencia de dos o más cosas. Esta coincidencia puede tener un aspecto que hemos llamado más bien estática, cuando realmente estas dos o más cosas coinciden en otra. O el que hemos llamado dinámico porque la coincidencia consiste más bien en la tendencia, o en la causa de la tendencia, a la unión entre las cosas. La "con-veniencia" pues indica la coincidencia, la consecuencia, la tendencia o causa de la unión, o la misma unión de diversas cosas.

De cara a lo que vamos a estudiar a continuación, hay que tener en cuenta que veremos unas determinaciones especiales de la conveniencia que implicarán algo más, que lo que expresa el sentido etimológico. Pero que siempre se realizará aquello que este sentido etimológico significa. Dicho sentido siempre estará a la base, y será el fundamento de todas las significaciones de la palabra conveniencia.

3. "Conveniens" utilizado como sinónimo de verdadero.

Aunque esta acepción de "conveniens" o de conveniencia tenga poca importancia de cara a lo que nos interesa en nuestro estudio, vale la pena de hacerla notar. Aunque sea solo para que el estudio sea lo más completo posible.

Hemos encontrado tres textos en los cuales hay esta equivalencia, entre "conveniēns" y verdadero.

Para decir que las cosas enumeradas anteriormente no son verdaderas, Sto. Tomás dice: "Sed nihil istorum conveniēns est". I, 2, 2, c.

"Noc autem convenienter diceretur si eodem modo..." Cont. Gent. II, 63, 1452 Esto significa: se diría verdaderamente sí...

"Est inconveniens dicere quod..." In Post. Anal. I. II, lect. 22, 4 (585). Es falso decir...

Notemos como esta conveniencia, para expresar la verdad de algo que se dice, se fundamenta también en aquello que hemos llamado significación etimológica de conveniencia. Precisamente porque un pensamiento o una proposición son verdaderas cuando corresponden a la realidad, puede hablarse de conveniencia de una afirmación. La verdad definida como "adeequatio rei et intellectus", exige esta coincidencia entre ellos. Tenemos pues la conveniencia en cuanto ésta es una coincidencia entre dos o más cosas.

4. "Conveniēns" como pertenecer a.

Vamos ahora a examinar un texto en el cual se nos da una especie de definición o de descripción de la conveniencia. Aunque para hacer esta descripción de "conveniēns", Sto. Tomás usa una palabra que según hemos visto (apartado I, de esta parte III) puede ser sinónima de "conveniēns", el texto sirve para precisar mejor y determinar más el sentido de "conveniēns". La palabra empleada es "competere".

"... unicuique rei conveniēns est illud quod competit sibi secundum rationem proprie naturae: sicut homini conveniēns est ratiocinari quia hoc convenit sibi inquantum est rationalis secundum suam naturam. ipsa autem natura Dei est bonitas... Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniēns est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut aliis se communicet... Unde ad

rationem summi, boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc... Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari." III, 1, 1, C.

Este texto es muy interesante bajo diversos puntos de vista. Primero porque nos da una descripción de lo que es "convenire". Es conveniente aquello que corresponde a una cosa según la naturaleza de esta cosa: "illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae". Aquello que de algún modo pertenece a la razón de una naturaleza. Que podemos utilizar la palabra "pertinet" para describir la conveniencia se ve cuando dice: "Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet". Qui no puede tratarse de ninguna necesidad, puesto que para Stc. Tomás la Encarnación no es de ningún modo necesaria. "Pertinet" pues aquí significa "conviene" según la descripción que de esta palabra hemos dado en la introducción a esta parte III.

Además de darnos una descripción de lo que es la conveniencia, en el sentido de pertenecer a la razón de una naturaleza, este texto nos da diversos modos de esta conveniencia. Los diversos modos de conveniencia corresponden a la mayor o menor necesidad con que una cosa pertenezca a la razón de una naturaleza determinada. Y estos grados de necesidad nos vienen dados en forma escalonada de mayor a menor.

"Sicut homini conveniens est ratiocinari". Aquí nos encontramos con una cualidad que pertenece necesariamente a la naturaleza del hombre. Creo que hay que entender así "conveniens est ratiocinari". Esta locución es sinónima de "esse rationale". Si no fuera así, sino que significara el hecho de "ratiocinari" de hecho, entonces no podría decirse que la pertinencia es estrictamente necesaria. Tenemos pues una conveniencia que significa "pertener necesariamente a", o por lo menos está muy próxima a esta necesidad, en cuanto "ratiocinari" de hecho está íntimamente ligado con "esse

rationale".

Luego tenemos "quid quid pertinet ad rationem boni, conveniens est deo". Aquí ya no podemos hablar de necesidad. Puesto que a pesar de que "pertinet ad rationem boni ut aliis se communicet", y por lo tanto conviene a Dios que se comunique a los demás, sabemos por la doctrina general de Santo Tomás, que esta comunicación de Dios a las creaturas, no es de ningún modo necesaria.

Podavía es menos necesario que el "summum bonum" se comunique a las creaturas "summo modo".

Y finalmente aun es menos necesario que este "summo modo" según el cual Dios se comunica a las creaturas, sea la encarnación.

En todos estos casos diferentes en que alguna propiedad o acción pertenece a un sujeto, se ha hablado de conveniencia. Se puede hablar de conveniencia al referirse al hecho de que alguna propiedad o acción pertenece a un sujeto, precisamente porque por el hecho de pertenecer a un sujeto -sea de un modo más o menos necesario, o sin ninguna necesidad- se da una coincidencia o unión. Se da la coincidencia o unión entre dicha propiedad y el sujeto. Igualmente se da una coincidencia o unión entre la propiedad y la naturaleza del sujeto: "quod competit sibi secundum rationem propriae naturae", "pertinet autem ad rationem..." Y finalmente se da la coincidencia o unión de la propiedad y de la naturaleza del sujeto, en el sujeto.

Una vez más vemos como en esta determinación de la significación de conveniencia, se encuentra en su base la significación etimológica.

Entendiendo conveniencia como "pertenecer a" -sea pertenecer a un sujeto determinado, sea pertenecer a la razón de una naturaleza o de una propiedad- nos encontramos con diversos modos de conveniencia.

Un primer modo de conveniencia en el cual es "pertenecer a" es necesario. Y

es precisamente este segundo modo según el cual una propiedad o una característica o una acción pertenece a un determinado sujeto, sin que le pertenezca necesariamente, el que nos interesa de una manera directa en este estudio.

De todos modos vale la pena que examinemos, a base de textos de Sto. Tomás, como se dan estos dos modos de conveniencia. El de "pertenezer a" necesariamente y el de "pertenezer a" de un modo no necesario, sino solamente "conveniente".

5. "Conveniens" como pertenecer necesariamente a.

Examinaremos diversos textos de Sto. Tomás en los cuales se encuentra la palabra conveniencia o una de sus equivalentes, y significa "pertenecer necesariamente a".

"quod per se alicui convenit, universaliter ei inesse necesse est". Cont. Gent, II, 6, 831. Este texto es clarísimo. Se dice que una cosa conviene a un sujeto, en un caso en que esta cosa pertenece "per se" a dicho sujeto. Y debido a esto, dicha cosa o propiedad se encuentra necesariamente y universalmente en el sujeto: tenemos ~~xx~~ una conveniencia que se refiere al hecho de pertenecer necesariamente, universalmente y "per se", a un sujeto determinado. Las tres expresiones indican explícitamente o implícitamente la necesidad. El "inesse" indica la pertenencia, la coincidencia, o la unión, de la propiedad con el sujeto. Por esto tal pertenencia se llama conveniencia.

"Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit... Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis." I, 6, l.c.

La bondad pertenece necesariamente a Dios. Y si bien esta bondad en cuanto significa apetibilidad por parte de las creaturas, supone el hecho de la creación, que no es necesario en sí, tenemos una necesidad "ex suppositione

que no es de ningún modo una necesidad "ad bene esse", sino una necesidad que es consecuencia del "sse" de Dios y de las criaturas.

"Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat". I, , introd. Aquí tenemos de nuevo una propiedad, "quod ubique et in omnibus sit", que pertenece necesariamente a la noción de infinito. Y debido a esto pertenece también necesariamente a Dios.

"Utrum Deo conveniat providentia" 1,22, introd. "Primo". "Dicendum quod neceste est ponere providentiam in Deo". 1,22,lc. Aquí tenemos un texto explícito en que se nos dice que la providencia conviene, pertenece necesariamente a Dios.

"Deo conveniens est homines praedestinari... praedestinatio enim est quaedam pars providentiae". 1,23,lc. Supuesto que existan los hombres, como la providencia pertenece necesariamente a Dios, y la predestinación es una parte de la providencia, la predestinación pertenece necesariamente a Dios.

"Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum". 1,25, introd. "Tertio". "... pertinet ad divinam providentiam, ut permittat aliquod ab isto fine deficere". 1,25,5,c. Igualmente, ya que la reprobación forma parte de la providencia, pertenece necesariamente a la divina providencia la reprobación. Claro está que este "pertenece necesariamente" depende del hecho del modo de comportarse los hombres. Pero supuesto un modo determinado de comportarse de los hombres, la reprobación pertenece necesariamente a Dios.

"Respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo convenit Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi... Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo". 1,26,1,c.

La "beatitudo" también pertenece necesariamente a Dios. En Él se dan necesariamente las condiciones necesarias para la "beatitudo": "Utrumque autem istorum excellentissimè Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem". Notemos aquí que se usa la palabra "convenit" dos veces en el sentido de pertenecer necesariamente a Dios. Las condiciones de la "beatitudo" pertenecen, "conveniunt", a Dios, y por esta misma "beatitudo", también, pertenece necesariamente, "convenit", a Dios.

"Utrum nomen personae competat in divinis" 1,39, Introd. "Iotic".

"Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in totali natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen personae de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quod dicitur de creaturis, sed excellentiori modo;;;" 1,29,3,c. Debido a que la persona es lo que indica la máxima perfección en la naturaleza, y porque todo aquello que indica perfección hay que atribuirlo a Dios, a Él pertenece necesariamente el nombre de persona. Aún cuando de un modo distinto del que se dice de las creaturas.

"Utrum Patri competat esse principium". 1,33, Introd. "Irimo". "Respondeo dicendum quod hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit: omne enim a quo aliquid procedit quoculque modo, dicimus esse principium; et e converso. Cum ergo Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater est principium. "1, 33,1.c. Aquí hay que decir igualmente como en los textos anteriores, que ser principio pertenece necesariamente al Padre. Esto es debido a que ser principio significa aquello de que algo procede. Y precisamente el Padre es aquel de quien algo procede. Note mos aquí las expresiones "nihil aliud", y "e converso" (igual a convertibilidad), que todas dos implican necesidad.

"... Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum

quod ei conveniebat..." I,50,5,c. Aquí tenemos de nuevo una afirmación clara de algo que "convenit secundum se". Y por lo tanto es necesario: "nunquam separari potest". Al mismo tiempo tenemos otro modo de conveniencia, aquello que "convenit per aliud". En este modo no es necesario: "separari potest". Precisamente este segundo modo de conveniencia es el que nos interesa directamente en vista a las razones de conveniencia, como se verá más adelante.

"... proprium voluntatis est eliger: non autem appetitus sensitivi... et propter hoc brutis animalibus electio non convenit..." I-11,15,2,c. Como la elección es propia de la voluntad, sólo conviene a aquellos que tienen voluntad, y no conviene a aquellos que no tienen voluntad. Es un requisito para la conveniencia el ser propio, lo que equivale a necesidad.

"Utrum convenienter praecipiat ut Deus ex toto corde diligatur" II-11,4, Introd, "cuarto". "Et ideo totalitas quedam fuit designanda circa praecipitum de dilectione Dei". II-11,44,4,c. Aquí quizás no se pueda hablar de una necesidad clara. La locución "totalitas quedam" implica una cierta imprecisión, que no concuerda muy bien con la idea de necesidad total. Sin embargo todavía nos puede decirse que esta conveniencia sea claramente no necesaria.

"Utrum conveniens sit orare" II-11,83, Introd. "Secundo" "... ergo dicendum quod non est necessarium nos Deo preces porrigere, ut ei nostra indegentia vel desideria manifestemus: sed ut nos ipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum." II-11,83,2,lm. En este texto se habla de necesidad como respuesta a la pregunta sobre la conveniencia de la oración. De todos modos no es muy claro que se trate realmente de necesidad en cuanto tal. Lo que se opone a aquello que hemos llamado conveniencia. Puesto que parece que la necesidad aquí indicada "ut nos ipsi consideremus", es más bien una necesidad "ad bene esse", y no una necesidad absoluta, o una necesidad

"ad esse. De todos modos no parece tampoco que esta última necesidad se excluya totalmente, puesto que este fin de la oración, "ut nos ipsi" puede estar necesariamente incluido en la noción de oración.

"huius autem assumptionis persona est et principium et terminus propriissime competit personae assumere naturam", III,1,c. Aquí nos encontramos que la conveniencia se refiere a una necesidad "ex suppositione". No es necesario que Dios asuma una naturaleza humana. Pero si Dios asume esta naturaleza, es necesario que sea una persona divina quien la asuma.

En las diversas introducciones en las cuestiones 16-26 de la III parte, se usa a veces "convenire" a veces "pertinere" indistintamente. En la mayoría de los casos, por no decir todos, esta conveniencia indica un modo necesario de pertenecer a. Se trata de ver las propiedades y cualidades que pertenecen a Cristo, considerado en sí mismo, o con relación a otros. Se tratará pues de una necesidad "ex suppositione". Pero hecha la suposición de que se ha dado la encarnación, y también la suposición del hecho de la existencia de Dios Padre, y de los hombres, nos encontramos que todas estas cualidades pertenecen necesariamente a Cristo.

"Et primo quantum ad ea quae conveniunt Christo secundum se: secundo, de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem; tertio de his quae conveniunt Christo quantum ad nos...". Introducción general a todas estas cuestiones que se encuentran al inicio de la cuestión 17. "Deinde considerandum est de his quae pertinent ad unitatem Christi in communi..." Introducción a la cuestión 17. "Deinde considerandum est de his quae pertinent ad Christum in comparatione ad nos..." Introducción de las cuestiones 23-25.

"Utrum sit proprium hominis adoptari in filios Dei". III,23, Intr. "Articulus... ad adoptari convenit soli creaturae rationali..." III,23,3,c. Aunque el hecho de ser adoptado o no es totalmente contingente, el poder ser adoptado,

la posibilidad de adopción es una cosa que pertenece necesariamente a la naturaleza humana. La confirmación de esta interpretación se encuentra en el texto de Sto. Tomás: "... Et ideo non oportet quod omni rationali creature conveniat (que de hecho sea adoptada); sed quod omnis rationalis creatura sit capax adopciones." III,23,3,3m.

"... sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui... Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt non solum propter speciem, sed secundum individuum". Cont. Gent. III,113, 2.69. Aquí tenemos un caso en que conveniencia o congruencia significa la misma que "secundum" "per". Por lo tanto, de por sí, no implica ni excluye la necesidad. Aunque, en general más bien se trata de una relación de necesidad, puesto que significa la razón formal de una acción.

"quod per essentiam alicui convenit, perfectissime si convenit": cont. Gent. I,62,517; Si algo es "conveniens per essentiam", es que se trata de un modo necesario de pertenecer a.

"Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini... " Cont. Gent. III,1,249. "Convenire secundum quod ipsum" indica pertenecer necesariamente. Pero en este texto se nos dice que además de este modo de conveniencia que implica una necesidad, hay otro modo de conveniencia. Aquel que se realiza por una causa (aquí hay que entender otra causa, puesto que "secundum quod ipsum" significa la causa formal). Y en este caso ya no nos encontramos con una necesidad. El ejemplo es bien claro: el ser blanco por respecto al hombre.

"Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens: quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti..." cont. Gent. II,52 1277. Tenemos de nuevo dos modos de conveniencia. Un modo que significa pe

ener necesario a un sujeto: "inquinata huiusmodi" y otro modo según el cual una propiedad solo conviene a una cosa "per accidens", por lo tanto no necesariamente. Notemos que en este segundo caso se trata de una conveniencia de una propiedad y otra cosa, la naturaleza por ejemplo, en un sujeto.

"quod per se alicui competit, de necessitate et sensu et inescrabiliter ei inest". Cont. Gent. II, 55, 1299. De nuevo una afirmación de una conveniencia, o de un "competere", que significan una necesidad.

Creo que con todos estos ejemplos se pueda ver claramente el sentido que tiene la conveniencia. Según estos textos, conveniencia significa el hecho de que algo pertenece a un sujeto determinado. Y en muchos de estos casos esta conveniencia indica una necesidad. Sin embargo en algunos he visto que esta conveniencia no implica la necesidad de pertenecer a un sujeto, sino simplemente el hecho de pertenecerle.

Lo que nos interesaba sobre todo ver la conveniencia en cuanto significa explicitamente pertenecer necesariamente a. El estudio de la conveniencia en cuanto significa pertenecer a, pero no necesariamente, será el objeto del próximo apartado. Y es precisamente esta forma de conveniencia, como hemos dicho en la introducción a esta parte III, la que nos interesa de cara a las razones de conveniencia.

Notemos también como el sentido de conveniencia estudiado en este apartado depende de la significación etimológica. Se hablase conveniencia para significar "pertenecer a", porque hay una coincidencia o unión entre lo que pertenece a un sujeto, y el sujeto a quien pertenece.

Vamos a dar a continuación una lista de otros textos de Sto. Tomás donde se encuentra la palabra conveniencia o una de sus sinónimas, en este sentido de "pertenecer a" de un modo genérico que incluye la necesidad y la no necesidad, y en el sentido de que "pertenecer a" significa "necesariamente".

1,49,4,c.; 1,82,1,c.

I-1,1,3,c.; I-11,10,4,2m.; I-11,11,2,c.; I-11,15,2,c.; I-11,16,2,c.;

11-11,27,1,c.; 11-11,178,2,c.; 11-11,179,1,c.; 11-11,180,1,c.;

111,3,2,c.; 111,4,4,c.; 111,4,5,lm.; 111,20,1,c.; 111,20,2,c.; 111-23,2;C;

111,23,4,lm.; 111,24,2;C.; 111,57,2,c.; 111,58,2,c.; 111,58,3,c.; 111,59,2

c.; 111,64,5,c.; 111,72,1,c.; 111,80,2,c.;

Cont. gent. 1,5.; Cont. Gent. 1,23, 218; Cont. Gent. 1,42, 545-545.

Cont. Gent. 11,7.; Cont. Gent. 11,30,1070; Cont. Gent. 11,52,1271-30,

Cont. Gent. 11, 7.; Cont. Gent. IV,55,3950;

In XII met. lect. VII,2552-33;

In Boet. de trin. lect. 11, q.6 (2), 1,c.

Hemos visto la conveniencia puede significar "pertener a" de un modo genérico que puede incluir la necesidad de la pertinencia y la no necesidad. También hemos visto que se usa la palabra conveniencia para expresar este "pertener a" de un modo necesario. Y veremos como se usa para expresar precisamente un "pertener a" que no es necesario. Debido a todo esto es muy normal que encontremos diversos calificativos que indican diversos grados de unión y pertenencia.

Vamos a citar un ejemplo de cada una de las expresiones que hemos encontrado, en las que la conveniencia viene calificada de algún modo.

"magis conveniens" y "convenientior": I,1,9,3m.; "excellentissime convenit" I,26,1,c.; "convenientissime": I-11,69,3,c.; "propriissime competit" 111-3,1,c.; "conveniunt essentialiter": 111,58,3,c.; "perfectissime convenit": Cont. Gent. 1,23,218; "potissime competit": Cont. Gent. IV,42.; "maxime conveniens" In 11 Post anal. lect. XIV,1,(556). 111,3,8,c. "convenientiam specialiter".

6. La conveniencia en sentido específico.

toda esta parte III está destinada a estudiar las razones de conveniencia en teología, en cuanto son diferentes de las razones necesarias. Por esto el punto principal consistirá en estudiar en que consiste la conveniencia que funda las razones de conveniencia. Por esto al principio hemos dado una especie de definición nominal para saber a que atenernos durante el estudio. Pero se trata de ver el significado real que está contenido en esta definición nominal de conveniencia. Ya al inicio de esta parte.

Hasta ahora hemos visto lo que significa conveniencia en un sentido etimológico, y en sentido real de pertenecer a. En este "pertenecer a" hemos encontrado muchas veces proposiciones o cosas que implicaban la necesidad. Y precisamente en la definición nominal inicial describimos la contingencia como opuesta a necesidad -haciendo siempre la salvedad de la necesidad "ad bene esse". Por esto los textos examinados hasta aquí nos han servido para orientarnos hacia el conocimiento de la conveniencia. Nos han dado una definición etimológica de ella. También una definición genérica: pertenecer a. Y nos han manifestado una forma de conveniencia -pertenecer necesariamente a- que no es la que nos interesa de cara a las razones de conveniencia. (En este caso bajo el nombre de conveniencia tenemos una necesidad, y por lo tanto dicha "conveniencia" sería el fundamento de razones necesarias y no de razones de conveniencia).

Veamos ahora pues, en que consiste la conveniencia, en cuanto se opone a necesidad, pero admite la necesidad "ad bene esse".

Hemos citado ya el siguiente texto: "quod enim convenit alicui secundum se numquam ab eo separari potest: ab eo autem qui convenit per aliud, potest separari..." I, 50, 5, c. Según este texto hay dos clases de conveniencia. Una que consiste en aquello "quod convenit" per se", y otra "quod convenit per aliud". La primera implica una necesidad: "numquam ab eo separari potest". La segunda no implica ninguna necesidad: "potest separari". Es éste

segunda conveniencia la que nos interesa aquí, y la que intentaremos describir y analizar.

tenemos pues ya una precisión más respecto de la conveniencia. (En adelante si no decimos explícitamente lo contrario, conveniencia significará esta conveniencia que se opone a la necesidad). Es conveniente aquello que pertenece a un sujeto, no "per se", sino "per aliud". Y debido a esto, no le pertenece necesariamente.

"Respondeo dicendum quod, licet Filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet". III,31,4.c. Nos encontramos delante de muchas posibilidades "assumere potuit de quacumque". Por lo tanto no hay una necesidad. Y de estas posibilidades se escoge una determinada. Y en esto consiste la conveniencia.

Con estos dos textos se ha formado como el marco dentro del cual veremos la conveniencia. Esta implica una pertenencia a un sujeto, la cual pertenencia no es "per se". O implica una serie de posibilidades, de las cuales se escoge una. Los dos aspectos se oponen a la necesidad. Suponen diversas posibilidades: "potest separari", "assumere potuit de quacumque materia voluisset", y el hecho de que se realiza una de estas posibilidades.

Dentro de estas determinaciones examinemos de nuevo un texto ya comentado anteriormente. (apartado 4, de esta parte III). "... unicuique rei conueniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae; sicut homini... Pertinet ad rationem boni ut se aliis communicet... ad rationem summi boni pertinet quod summo modo... Unde manifestum est quod conueniens fuit Deum incarnari." III,1,1,c.

Ya hemos visto como este texto nos ilustra en cuanto a conveniencia en general significaba pertenecer a. También hemos visto que si bien el primer ejemplo de este texto podía significar pertenecer necesariamente a, en los demás ejemplos no se encuentra ninguna necesidad. Por este hecho de no darse necesidad alguna, corresponde a lo que acabamos de decir sobre la oposición de conveniencia a necesidad. Por lo tanto tendremos que conveniencia significa aquello que pertenece, o que corresponde a un sujeto "secundum rationem propriae naturae", pero que no le pertenece necesariamente.

En este mismo sentido tenemos los dos textos siguientes: "... unicuique rei est conveniens id quod est ei naturale. 1-11,69,6, "ad contra". "... in quantum scilicet sua providentia singulari attribuit quae eis competunt secundum suam naturam". 11-11,105,1,c. La conveniencia significa esta pertinencia de acuerdo con la naturaleza de cada cosa, excluyendo el caso de que esta pertinencia es necesaria.

"Et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum transferretur ad peccandum: sicut etiam, secundum naturae ordinem, per angelum bonum promoveretur ad perfectionem;" 1-11,165,1,lm. Aunque en este texto habla de conveniencia al referirse al pecado, y de "ordo naturae" al referirse al bien, la expresión "sicut etiam" indica claramente, que la conveniencia es aquello que se realiza "secundum naturae ordinem". Tenemos pues otra indicación de lo que es la conveniencia: es aquello que se hace según el orden de la naturaleza. Claro está, excluimos aquellos casos en que esto implicaría una necesidad.

Este caso de conveniencia "secundum naturae ordinem" es muy semejante al anterior "competit secundum rationem propriae naturae". La diferencia solo consiste en que en un caso se mira directamente al sujeto al cual conviene algo, y en cambio en el otro se mira más directamente la

ordenación general de los sucesos dentro de la naturaleza.

(Puede verse dos textos semejantes, pero ya más explícitos: III,41,4,c. Cont. Gent. IV,54,200. En este último texto además usa la palabra necesidad. Pero hay que entender convenienti, en cuanto una necesidad "ad bene esse" es una conveniencia.)

"Respondeo dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter: uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibis est necessarius ad conservationem vite; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter III,1,2,c. Aquí tenemos una comparación explícita entre necesidad y conveniencia. Dentro de la necesidad "ad finem", hay dos modos. Uno que es la necesidad "ad esse": "sine quo aliquid esse non potest". Pero hay otro modo de necesidad "ad finem": "per quod melius et convenientius..."

Es precisamente este segundo modo de necesidad "ad finem" que nos interesa aquí. Tenemos ante todo dos adverbios que en este caso indican lo mismo: "melius" y "convenientius". No veo más que uno diga algo más que el otro. Se trata de una reduplicación para expresar lo mismo. Tenemos pues una equivalencia entre ellos dos. Y uno de ellos indica explícitamente la conveniencia. Por esto podemos describir la conveniencia por el otro. Así la conveniencia es aquello que hace que se llegue "melius" al fin. Es pues una necesidad "ad bene vel melius esse".

Tenemos otros caso en que para hablar de este "necessarium ad finem" que no es necesario "ad esse finis", dice simplemente "convenienter": "Respondeo dicendum quod necessarium respectu finis, de quo nunc loquimur, dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, sine quo non potest esse finis... Et hoc est simpliciter necessarium ad finem. Alio modo dicitur esse necessarium id sine quo non habetur finis ita convenienter". III,65,4,c. Excluido aquello que es "simpliciter" necesario para el fin, queda aquello que es sólo "convenienter" para el fin/ Este conveniente indica

pues "ad bene esse finis", puesto que no se refiere "ad esse finis". Tenemos todavía dos textos más en que se emplea la palabra conveniencia para designar este necesario "ad bene esse" en oposición a aquello que es necesario "ad esse finis". II-II,32,1,c.; II,II,141,3,1. El hecho de emplear la palabra conveniencia para indicar este modo especial de necesidad "ad bene esse", sin explicar la equivalencia, demuestra también la equivalencia. Para Sto. Tomás es tan clara la equivalencia que la usa sin explicarla.

Tenemos pues otro modo de determinar aquella en que la conveniencia consiste. La conveniencia es una necesidad "ad bene esse finis".

Esta forma de definir la conveniencia es algo diversa de la anterior. En aquella la equivalencia se definía por la pertenencia, no necesaria, pero de acuerdo con la naturaleza de una cosa, o según el orden de la naturaleza.

Vale la pena de conservar estas dos definiciones de conveniencia, porque realmente expresan dos aspectos algo distintos. Y vemos, al hablar en concreto de razones de conveniencia, como nos encontramos con razones que pertenecen a uno o al otro modo. Pero también vale la pena de constatar que ambos aspectos están muy unidos entre sí. Y que en cierto modo la conveniencia que es la necesidad "ad bene esse" e incluida dentro de la conveniencia que significa la pertenencia según la propia naturaleza.

Hay también un texto de Sto. Tomás en que hay indicios de esta afirmación que acabamos de hacer. "Respondeo dicendum quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, quibus proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur." III,61,1,c. Tratándose de la necesidad de los sacramentos, sólo puede tratarse de una necesidad

"ad bene esse", puesto que los sacramentos no son necesarios "simpliciter" y esta necesidad "ad bene esse" depende de la "conditio humanae naturae". Al adaptarse a esta condición de la naturaleza humana, es el "bene esse". (Ver también 1,1,8,c.

Y en general podemos decir que si a un sujeto le conviene algo, porque esto contribuye a su "bene esse" o a su "melius pervenire ad finem", esta cosa pertenecerá, de un modo más cercano o más lejano, "ad rationem naturae" de este sujeto. Si fuera totalmente ajeno a la razón de su naturaleza, no constituiría un "bene esse", o un medio por el cual pudiera llegar mejor a su fin.

Con todos estos textos creo que ya hemos podido formarnos una noción bastante clara de lo que significa conveniencia. Aquello que sin ser necesario está de acuerdo, con la naturaleza de una cosa, y por esto puede pertenecerle. O bien aquello que está de acuerdo con el orden de la naturaleza. O bien aquello que es necesario para que se pueda conseguir mejor un fin: "necessarium ad bene esse".

Debido a esta última descripción de conveniencia, y debido también que muchas veces --como hemos visto en el apartado 1, etc.-- se emplea la palabra conveniencia en el sentido de pertenecer necesariamente a, no es de extrañar que muchas veces se encuentren expresiones que indican necesidad al hablar de la conveniencia.

En el apartado 1, al hablar de las equivalencias de "convenire", hemos visto que a veces equivale a "deberi" y "oportere".

Veamos ahora algunos ejemplos en que se encuentran expresiones que indican necesidad, precisamente en textos donde se habla de conveniencia en el sentido que hemos definido en este apartado.

"respondeo dicendum quod conveniens est sicut Scripturae divinae et spiritualia sub similitudine corporalium tractantur." 1, 1, c.

ciertamente que aquí conveniencia tiene el sentido de adecuación que no es una necesidad. Sin embargo a continuación dice: "Sed sacra doctrina dicitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est". I,1,1,c. (Notemos aquí la equivalencia entre "sacra scriptura" y "Sacra doctrina".)

"Ad nomum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei in simbolo ponantur". II-II,1,9, Introd. "Et ideo necessarium fuit veritatem fidei in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi". II-II,1,9,1. Este "necessarium" se refiere "ad bene esse finis", puesto que la razón de la necesidad es "facilius" para facilitar.

"Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina... Ut igitur salius hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod a divinis per divinam revelationem instruantur". I,1,1,c. Este se lo es muy explícito. La revelación divina referente a aquellas cosas que se conocen de un modo más conveniente y más cierto el conocimiento de estas cosas en II-II,2,4,c., hay un texto paralelo que dice lo mismo con casi las mismas palabras.

..

Con lo expuesto hasta aquí, nos hemos podido formar una idea bastante clara de lo que para Sto. Tomás significa la conveniencia.

A continuación vamos a examinar los diversos textos para ver como Sto. Tomás emplea esta conveniencia en la teología, o lo que es lo mismo el sentido y el valor de las razones de conveniencia en la teología de Sto. Tomás.

Antes de empezar este examen recordemos aquel texto de Sto. Tomás que he-

nos citado al principio de esta parte III: "Sed autem rationes qui non usquequaque de necessitate concidunt, sufficientes tamen solam, ne videatur fides catholica, verbis rationibus consistere, et non veris, in solidissimam dei doctrinam;" Cont. Gent., II, 38, 1141.

La teología no se fundará pues en estas razones de conveniencia. Ella se funda en la doctrina divina, o revelación. Pero, supuesto el fundamento veremos que es lo que las razones de conveniencia pueden aportar a la teología.

Los textos examinados y comentados serán textos de las dos Sumas. Aunque se encuentran también textos semejantes en las otras obras teológicas del Santo, creo que bastará con examinar algunos textos de las dos Sumas, ya que son los textos más elaborados teológicamente, y tienen por lo tanto mayor precisión. Si embargo al final daremos una lista de otros textos teológicos donde también se encuentran razones de conveniencia.

7. Razones de conveniencia, en las que conveniencia significa principalmente "pertinere ad" porque las propiedades de que se habla son "secundum rationem naturae".

"utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa". I, 19, 1. "respondeo dicendum quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per aliud. Per seipsum... "Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid, vel directe, vel indirecte et per accidens. directe quidem, cum per se aliquid operatur: et quantum ad hoc dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, in quantum non impedit operationem: nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VII Physic. Et quantum ad hoc, dicitur signum permissio. per aliud autem declarans se aliquid velle, in quantum ordinat aliud ad aliquid facien-

dum; vel necessaria inductione, quod fit praecipiendo quid quis vult, et prohibendo contrarium, vel aliqua persuasoria inductione, quae pertinet ad consilium." "quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinae, tanquam signa voluntatis. quod enim praecipitur, consilium et prohibitio dicantur dei voluntas, patet per id quod dicitur Mt. 5,18: fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra. Quod autem permissio vel operatio dicantur dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in Enchirid. lib. 1. "Nisi Omnipotens fieri veli, vel sinendo ut fiat, vel faciendo.

Vel potest dici quod permissio et operatio referuntur ad praesens: permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum. ad futurum vero, prohibitio respectu mali; respectu boni necessari, praecipitur; X respectu vero superabundantis boni, consilium". 1,19,12,c.

La pregunta es si son convenientes los cinco signos que se ponen respecto de la voluntad.

Esta pregunta incluye dos cuestiones. Una es si son signos convenientes. Y otra, si precisamente es conveniente que estos signos sean cinco.

que estas operaciones sean convenientemente signos de la voluntad es debido a que por medio de ellas "consuevimus demonstrare nos aliquid velle". El hecho de que por medio de estas operaciones solemos manifestar nuestra voluntad "competit signis voluntatis secundum rationem signi voluntatis". Pertenece a los signos de la voluntad aquello por lo cual manifestamos la voluntad. Pertenece a la naturaleza del signo, el hecho de que manifieste algo. De todos modos algunas operaciones no pertenecen necesariamente a la naturaleza de los signos de la voluntad, ya que por ellas "consuevimus demonstrare". Solemos manifestar la voluntad, pero este "consuevimus" ya indica la falta de necesidad; Es una costumbre, aquello que suele acaecer pero no necesariamente sucede.

Tenemos pues un ejemplo de conveniencia en el sentido de aquello que está

de acuerdo con la naturaleza de algo, sino por conveniencia necesaria.

Luego expone la conveniencia de ser cinco. Y pone dos razones. Una que viene de la división de las operaciones de la voluntad según diversas circunstancias o situaciones: "per seipsum...". También aquí se ve que estas situaciones diversas de la voluntad no son necesariamente y exclusivamente estas cinco. La división que hace de las situaciones no es estricta. Las divisiones "per seipsum et per aliud", y "per se vel directe et per accidens vel indirecte", son estrictas. Pero solo aplica la división "directe et indirecte", ~~XXXXXXXXXXXX~~ al miembro de la división "per seipsum". El miembro de la división "per aliud" aplica otro fundamento "vel necessaria inducendo vel prohibendo contraria". En cambio no aplica este fundamento (digamos positivo-negativo) a la operación de la voluntad que hace una "per seipsum". Y finalmente cuando se refiere a un miembro que pertenecería a la división del "per aliud", no aplica ninguno de los otros fundamentos. Además falta, por lo menos de un modo explícito la división del "per aliud" en lo que podríamos llamar necesidad de obrar o no obrar, y en lo que podríamos llamar aquello que no es necesario hacer. Si hubiera hecho esta división probablemente habrían salido otros nombres de operación que también hubieran podido ser signos de la voluntad.

A pesar de que esta división no sea estricta, y por lo tanto sus miembros no son necesarios, es una división de las operaciones de la voluntad que está hecha de acuerdo con la naturaleza de la voluntad en cuanto se encuentra en determinadas circunstancias. Y como esta división de cinco operaciones distintas, el número de cinco operaciones es un número conveniente. Tenemos pues de nuevo una conveniencia porque está de acuerdo, aunque no necesariamente, con la naturaleza del objeto de que se trata. La división de las operaciones de la voluntad según las situaciones o modos como una persona realiza su voluntad.

Luego S^{to.} Tomás pone otra razón de la conveniencia del número cinco. Y también aquí esta división está hecha según diversas situaciones o modos del bien que la voluntad busca. El presente y el futuro. El bien y la negación del bien. Y luego respecto del bien superabundante. Ya se ve también que esta división no es estricta. Sin embargo responde a la naturaleza de las situaciones o modos en que el bien puede encontrarse.

Creo que queda claro porque estas operaciones son signos convenientes de la voluntad, y también porque es conveniente el número de cinco. Y siempre se trata de una conveniencia que es tal, porque las cosas están de acuerdo con la naturaleza de lo que se examina, sin ser necesarias.

Todo lo dicho pertenece a la voluntad en general. La aplicación a la teología viene del hecho de que por la autoridad revelada (aquí no vamos a discutir todo el problema de las "autoridades, ya que S^{to.} Tomás cita un texto del evangelio y otro de San Agustín, que tienen en sí una autoridad muy diversa) se nos proponen estas cinco operaciones referidas a Dios. Tenemos pues el hecho de que estas cinco operaciones corresponden a Dios. Y de este hecho tenemos una certeza absoluta, puesto que ella se funda en la revelación divina. Supuesto este hecho, nos preguntamos si la enumeración es conveniente, en cuanto al número y en cuanto a la naturaleza de ser signos de la voluntad divina. Y por una serie de razones de conveniencia, vemos que el hecho revelado es conveniente.

La explicación de la conveniencia se hace en un plan genérico, en este caso el plan de la voluntad y de sus signos. Luego se ve que lo que nos dice la revelación es un caso que pertenece a esta exposición y por esto se concluye la conveniencia de lo que nos dice la revelación. Notemos que debido a esto, a que la explicación no es propia de aquello que nos es revelado, esta explicación se mantiene dentro de los límites de aquello que se puede conocer "lumine naturalis intellectus".

Notemos, ya en este ejemplo, que se aducen las razones sobre la conveniencia del número cinco. La pluralidad de razones, es una característica que encontraremos muy a menudo, en las razones de conveniencia en teología.

"Utrum alicui divinae Personae conveniat missi" 1,43, in. B. "Primo". "Respondeo dicendum quod in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur: aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente; vel secundum impetum ... ostenditur habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat, vel qui prius ibi mansit... Missio igitur divinae Personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo. sicut scilicet dicitur esse missus a patre in mundum, secundum quod incepit esse in mundo visibiliter per carne assumptam." 1,43, l.c.

En este artículo pues se pregunta si es conveniente la misión del Hijo al mundo. O quizás mejor como es conveniente esta misión, puesto que por la fe tenemos la certeza de tal misión.

Se examinan cuales son las propiedades o características que pertenecen a la noción de misión. Y estas características son: tener el origen de otro, de aquel por el cual uno es enviado, y tener un nuevo modo de ser o de estar en el lugar donde es enviado. Estas dos características corresponden al Hijo, puesto que él procede del padre, y por la encarnación él adquirió un nuevo modo de ser en el mundo.

Es conforme a la naturaleza del Hijo encarnado el proceder del padre y el estar de un modo nuevo en el mundo. "Secundum rationem naturae Filii Incarnati" es conveniente que él sea enviado, o mejor dicho es conveniente llamar misión al hecho de la encarnación.

Es interesante notar esta puntualización. Aquí el valor del argumento está en el hecho de que la misión conviene al Hijo, porque la misión le pertenece,

porque esta de acuerdo con la naturaleza del hijo encarnado.

Aunque el proceder de otro y el estar de un modo nuevo en el mundo, sean dos características necesarias de la misión, no por eso la misión es necesaria, sino conveniente.

que la misión no sea necesaria lo sabemos por la misma razón. Porque nos enseña, -al menos según la doctrina de Sto. Tomás- que la encarnación no es necesaria. Ahora bien, ya que el Hijo Encarnado tiene estas dos características de la misión, gracias a ellas, se puede decir que el hijo ha sido enviado.

Es necesario todavía precisar algo más. Fuerza que si tomamos la encarnación como un hecho, encontremos un aspecto de necesidad. La naturaleza del Hijo Encarnado implica necesariamente el proceder del padre y el estar de un modo nuevo en el mundo. Y como estas dos características son las condiciones esenciales de la misión nos encontraríamos que la misión es necesaria. Aquí nos encontramos con aquello que en la parte I, apartado 10, he llamado aspecto necesario de lo contingente. En toda cosa contingente, mientras es, hay una necesidad de ser, lo que es. Mientras el hijo está encarnado, es necesaria la encarnación, y la encarnación es necesariamente una misión. Pero la encarnación de sí no es necesaria. Por esto la misión del hijo tampoco no es necesaria, sino solo conveniente.

Además de esta explicación, creo que hay otra que quiere ser más conforme con la intención de Sto. Tomás en este artículo, pero que no es explicada en él. Y es la siguiente. En el fondo Sto. Tomás trata aquí de la conveniencia de la misión del Hijo basándose en el primer requisito de toda misión: el proceder de otro. Como el Hijo posee esta característica, es conveniente que también posea la otra, que es el estar de un modo nuevo en el mundo. Visto así, queda clara la conveniencia, y la no necesidad de la misión del hijo. Y esta es la posición del mismo Sto. Tomás en el artículo 4, de la misma cuestión. "respondeo dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ad alio; et in divinis, secundum originem, ut supra dictum est. Unde,

cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit mitti; sed solum Filio et Spiritui Sancto, quibus convenit esse ab alio", 1,43,4,c. Para poder ser enviado - se habla de un hecho posible; o contingente es necesario poseer la característica de proceder de otro. Como el Padre no posee esta característica, no puede ser enviado. En cambio como el Hijo y el Espíritu Santo la poseen pueden ser enviados.

Todo lo que hemos dicho se aplica también al artículo 5 de esta cuestión donde se dice que el Hijo y el Espíritu Santo les conviene la misión invisible y no al Padre.

Notemos también aquí, que toda elaboración de la explicación se hace al nivel genérico de las características de la noción de misión. Una vez vistas estas características, se aplican a un hecho que conocemos por divina revelación. La encarnación del Hijo, y la misión invisible del Hijo y del Espíritu Santo a las almas de los creyentes.

"respondeo dicendum quod haec est differentia inter consilium et praeceptum quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Et ideo inconvenienter in lege nova, quae est lex libertatis supra praecepta sunt addita consilia: non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis". 1-11,108,4,c. La naturaleza de la nueva ley es la libertad o mejor la libertad es una "propiedad propia" de la ley nueva, y por lo tanto "convertitur" con la naturaleza de esta ley nueva. Los consejos, puesto que se dejan a la opción de aquel a quien se dan, corresponden a la libertad. Por esto, gracias a su vinculación con la libertad, convienen a la ley nueva. Aquí tenemos un caso claro y sencillo de conveniencia en el sentido de aquello que pertenece a un determinado sujeto, porque está de acuerdo con la naturaleza de este sujeto. Sin por otro lado, pertenecer necesariamente a este sujeto.

"respondeo dicendum quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari. Primo quidem, ex parte unionis. Convenienter enim quae sunt similia,

uniuntur... Ipsius autem personae Filii, qui est verbum dei, attenditur, uno quidem modo, communis convenientia ad totam creaturam. quia verbum artificis idest conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt unde Verbum dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae... Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura: ex eo quod Verbum est conceptus aeternae sapientiae, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo homo per hoc in sapientia proficit, quae est propria eius perfectio prout est rationalis, quod participat Verbum dei...

Secundo potest accipi ratio huius congruentiae ex fine unionis...

Tertio potest accipi ratio huius congruentiae ex peccato primi parentis qui per incarnationem remedium adhibetur... 11,3,8,c.

tenemos de nuevo el mismo esquema para ver la conveniencia. La explicación de la conveniencia consiste en una explicación totalmente al alcance de nuestra razón: "Convenienter ea quae sunt similis uniuntur". Las creaturas en general, y el hombre en particular son semejantes a la naturaleza del Hijo, por esto, debido a corresponder a la naturaleza del Hijo, es conveniente que estas creaturas estén unidas al Hijo en la Encarnación.

El hecho de que el Hijo tenga como naturaleza propia ser "Verbum", y el de la semejanza de las criaturas a El, quizás no sean conocidos directamente por la revelación. Y por lo tanto estas dos afirmaciones ya suponen una elaboración racional, que no estará completamente dentro del campo de la razón, porque en ella se incluye algo revelado, el conocimiento del Hijo. Esta elaboración empero, no pertenece a la razón de conveniencia. Será una elaboración teológica propia del conocimiento teológico por razones necesarias. Se mantiene pues la afirmación que la explicación por razones de conveniencia está en el campo de aquello que podemos conocer por la sola razón y que solo hay una aplicación de esto, a un sujeto que conocemos por la revelación divina, o por la teología según las razones necesarias.

Notemos también aquí la pluralidad de razones. Además de esta razón examinada, se dan dos más, que corresponden a la conveniencia "ad bene esse" o por una causa final.

"Respondeo dicendum quod convenienter Christum post isiumum tentari voluit. Primo quidem propter exemplum... Secundo, ut ostenderet... Tertio, quia post isiumum secuta est esuries, quae dedit diabolo audaciam eum aggrediendi..."
III,41,3,c.

Aquí nos interesa solo la tercera razón. Las dos primeras pertenecen al modo de conveniencia por la causa final: para dar ejemplo, para manifestar... Debido a que después del ayuno, Jesucristo estaba hambriento, el diablo pudo tener la audacia de tentarlo. El hecho de estar hambriento da al diablo la audacia. Gracias pues a la naturaleza del sujeto -aquí hay que tomar naturaleza en el sentido de estado concreto en aquel momento- fue conveniente el momento de la tentación. Tenemos una explicación de la correspondencia entre el estado de ayuno y dar la audacia de tentar. Y luego a través de este estado del sujeto, afirmación de la conveniencia a este sujeto, de aquella propiedad o de aquel hecho que está de acuerdo con este estado del sujeto. que la debilidad producida por el ayuno dé más audacia al enemigo es perfectamente concebible por la sola razón. Y que Jesucristo estaba hambriento lo sabemos porque el Evangelio nos lo dice.

"Respondeo dicendum quod locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem vitam immortalem et incorruptibilem inchoavit. Locus autem in quo nos habitamus, est locus generationis et corruptionis: sed locus coelestis est locus incorruptionis. Et ideo non fuit conveniens quod Christus post resurrectionem remaneret in terris, sed fuit conveniens quod ascenderet in coelum". III,57,1,c.

Nos encontramos con el procedimiento típico de este modo de conveniencia. A la naturaleza de Jesucristo resucitado que es la vida inmortal e incorruptible, le corresponde un lugar de incorrupción. Por esto a Jesucristo resucitado

tado le fue conveniente ir a este lugar que es el cielo.

Y también podemos ver como la explicación de la conveniencia se hace en un nivel en que el "lumen naturalis intellectus" es suficiente. La conveniencia se funda en la proposición genérica: "locus debet esse proportionatus locato" que está completamente al alcance de la razón. Ahora bien, la vida inmortal e incorruptible de Jesucristo resucitado y la naturaleza del cielo, son cosas que superan la capacidad de nuestra razón, y que solo podemos conocer por la revelación. Sin embargo en cuanto aquí entran dentro de la explicación de la conveniencia, no superan nuestra razón. Para saber la conveniencia del modo de ser de Jesucristo resucitado con el estar en el cielo, no es necesario conocer la naturaleza de ambos. Basta con conocer la correspondencia entre ellos. Y esta correspondencia la conocemos porque los dos, son una negación de la vida corruptible, y de nuestro mundo donde se da la generación y la corrupción. Y esto también podemos conocerlo por nuestra sola razón.

Lo único que necesitamos conocer por revelación, como siempre, es el hecho. El hecho de que Jesucristo después de la resurrección subió al cielo.

"respondeo, dicendum quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem triplici ratione. quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia in spiritualia et intelligibilia deducatur. Sic igitur, per sacramentorum institutionem homo convenienter suae naturae ~~eruditur~~ humiliatur, se corporalibus subiectum recognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur; praeservatur etiam a noxiis corporalibus per salubria exercitia sacramentorum". III,61,1,c.

Notemos ante todo en este texto el uso de "necessaria" para indicar una conveniencia. Y notemos también la multiplicidad de razones de conveniencia: "triplici ratione".

Las dos últimas son razones "ad bene esse": "humiliatur", "praeservatur".

La primera también puede parecerlo: los sacramentos son convenientes "ut homo erudiatur". Pero creo que a pesar de que esta razón contiene en sí un aspecto de causa final, el modo como es empleado aquí tiene más bien el aspecto de aquello que conviene a un sujeto porque está de acuerdo con la naturaleza de este sujeto. El texto dice bien claramente que la razón se toma "ex conditione naturae humanae", y luego dice también: "homo convenienter suae naturae eruditur".

Lo que ocurre es que los sacramentos son unas cosas que de por sí mismas están ordenadas a algo, a la salvación de los hombres. Y por esto, siempre en ellos habrá el aspecto de finalidad. Pero supuesta esta relación, intrínseca a la idea de sacramento, con la naturaleza humana para la salvación de ésta, la primera razón que se nos da pertenece perfectamente a la conveniencia "secundum rationem propriae naturae". Puesto que la condición de la naturaleza humana es que por las cosas sensibles se eleve a las espirituales, concuerda muy bien con ella un modo de salvación en el que también por unas cosas sensibles se le eleve a las espirituales. Al hombre, debido a su naturaleza humana, le conviene que sea salvado por los sacramentos. En cambio, las dos otras razones son completamente convenientes "ad bene esse". Por los sacramentos se favorece el "bene esse" del hombre porque por ellos se le ayuda a ser humilde, y se le preserva de las maldades corporales.

También aquí veremos fácilmente, como a pesar de tratar de cosas cuya existencia y naturaleza solo conocemos por la revelación, todo lo que es explicación de la conveniencia está dentro del campo de nuestra razón.

En cont. Gent. IV, 55, 3933-3959, hay una serie de explicaciones de la conveniencia de la Encarnación y de Redención. En todo este capítulo hay un número muy grande de razones de conveniencia. Unas que pertenecen al modo de conveniencia del que estamos hablando en este apartado, y otras que pertenecen a la conveniencia "ad bene esse" o por una causa final. No citamos

aquí el texto porque en lo que nos interesa aquí, las razones que se dan, son las que se encuentran en los lugares paralelos de la "Summa Theologiae" que ya hemos examinado.

Además de este largo texto de la "Summa contra Gentiles", encontramos razones de conveniencia en el sentido de corresponder a la naturaleza de un sujeto dado en los textos siguientes: II-II,165,1,c.; II-II,177,2;c.; III,1,1,c.; III,4,5,c.; III,21,3,c.; III,23,1,c.; III,41,4,c.; III,55,4,c.; en el que la conveniencia con la naturaleza del sujeto implica una finalidad, como el caso de III,61,1,c., III,59,2,c.;

Creo que con los ejemplos citados puede quedar bastante claro el modo como Sto. Tomás utiliza las razones de conveniencia, en cuanto esta conveniencia significa una correspondencia entre una propiedad - o algo que se predica de un sujeto- y la naturaleza del sujeto, del cual se dice que dicha propiedad es conveniente. Y gracias a esta correspondencia de la propiedad con la naturaleza del sujeto, la propiedad conviene al sujeto.

También creo que queda claro que el ámbito de la explicación en las razones de conveniencia en teología, es un ámbito que está dentro de aquello que podemos conocer por el "lumen naturalis intellectus".

8. Razones de conveniencia "secundum ordinem naturae".

Aunque esta conveniencia que es tal porque a un sujeto se le atribuye algo de acuerdo con el orden de la naturaleza, sea muy semejante a la conveniencia debida a la conformidad con la naturaleza del sujeto, creo que vale la pena, de examinar los ejemplos por separado. En el caso de la conveniencia según la "ratio naturae ipsius subjecti", un predicado, una propiedad es conveniente a un sujeto, porque esta propiedad corresponde, en un grado mayor o menor, a la naturaleza del sujeto. Tenemos pues que la relación de conveniencia sujeto - propiedad conveniente, se realiza gracias a la natura-

leza del sujeto.

En el otro caso la relación sujeto -propiedad o cualidad conveniente se dice conveniente, porque esta relación está de acuerdo con el orden de la naturaleza.

En un caso es la misma naturaleza del sujeto el motivo de la conveniencia, en el otro es el orden general de la naturaleza el motivo de la conveniencia. Si pues ya en el caso de la conveniencia debida a la naturaleza del sujeto nos encontráramos en un nivel genérico, este nivel genérico es todavía mayor en el caso de la conveniencia gracias al orden de la naturaleza.

"respondeo dicendum, quod sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod incarnationem differetur usque in finem mundi. Quod quidem apparet, primo, ex unione divinae et humanae naturae. Sicut enim dictum est, perfectum uno modo tempore praecedit imperfectum: in eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore praecedit perfectum; in eo vero quod est perfectionis causa efficiens, perfectum tempore praecedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit. Quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem: et ideo nondacuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuerit. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens, secundum illud 10.1,16. De plenitudinis eius omnes accepimus: et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differi...

Secundo, ex effectu humanae salutis... Si autem hoc remedium differetur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris.

tertio apparet quod hoc non fuisset conveniens ad manifestationem divinae virtutis...". III,1,6,c.

No fue conveniente que la encarnación se hiciera ni al principio del mundo ni al final del mundo.

Se parte del hecho de que sabemos por la revelación divina que la encarnación

significa que Dios es al mismo tiempo hombre. Y este Dios-hombre se compara a los hombres como el perfecto al imperfecto. Las relaciones perfecto-imperfecto, por lo que se refiere al tiempo, implican dos aspectos: según uno de ellos el imperfecto precede al perfecto. Según el otro aspecto, el de la causa eficiente, ~~ix~~ el perfecto precede al imperfecto. Debido a esto, para estar de acuerdo con el orden que rige las relaciones perfecto-imperfecto, la encarnación no era conveniente ni al principio ni al fin del mundo. Tenemos un caso de conveniencia debido a la adaptación ~~ix~~ al "ordinem naturae". El tiempo de la encarnación es conveniente, porque está de acuerdo con el orden de la naturaleza.

Además de esta razón, se dan otras dos, que pertenecen a la causa final: "ex effectu salutis humanae", "ad manifestationem..."

Notemos aquí pues, la multiplicidad de razones de conveniencia, y al mismo tiempo los diversos modos de conveniencia, respecto a una misma cuestión.

Notemos aquí que también toda la explicación de la conveniencia se encuentra dentro de un plano asequible a nuestra razón. Esta explicación consiste en ver las relaciones entre perfecto e imperfecto. Pero para hacer la aplicación de este orden de la naturaleza al sujeto que conocemos por la revelación divina -la encarnación en un determinado tiempo- para conocer la conveniencia de este tiempo, ha sido necesaria otra explicación. La explicación de que el hombre-Dios se compara a los hombres como el perfecto al imperfecto. Esta otra explicación pertenece a la teología "per rationes necessarias" como pertenece al conocimiento por revelación que Jesucristo es causa eficiente.

Debido pues a todo esto, sigue valiendo la afirmación que la explicación de la conveniencia, se mueve siempre dentro del campo de aquello que podemos conocer por nuestra sola razón. Y que la visión de la conveniencia consiste en la aplicación de la explicación conocida por nuestra sola razón a un hecho conocido por revelación divina directamente, o por la teología que procede por razones necesarias.

"respondeo dicendum quod congruum fuit Beatae Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura. Primo quidem, ut servaretur congruus ordo coniunctionis filii Dei ad Virginem; ut scilicet prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet...

Secundo, ut posset esse certior testis huius sacramenti...

Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offeret...

Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium..." III, 30, 2^oc.

Aquí también nos encontramos con una pluralidad de razones. Las segunda, tercera y cuarta, son razones de conveniencia "ad bene esse". La primera es la que nos interesa en este apartado. Fue conveniente que el ángel anunciara la encarnación a la Virgen, para que se salvara el orden congruo. Esto es claro hasta aquí. Pero parece que este orden no es el orden "naturae" sino un orden especial, el de la condescendencia entre el Hijo de Dios y la Virgen. Y si es así, se trataría de un orden cuyo conocimiento supera nuestra razón. Pero si examinamos aquello en que, Sto. Tomás nos dice que, consiste este orden, veremos que es una cosa que está al alcance de nuestra razón. Este orden consiste en que la unión de la Virgen con el Hijo de Dios sea primero por medio de la mente y después por medio del cuerpo. Aunque no conozcamos, por nuestra razón natural, la naturaleza de la unión del Hijo de Dios con la Virgen, conocemos perfectamente lo que significa el "orden" aquí. Que primero sea por medio de la mente, y luego por medio del cuerpo. Y esta prioridad de la mente sobre el cuerpo, está de acuerdo con el orden de la naturaleza. Con estos dos ejemplos, creo que hemos podido ver bastante claramente lo que significa conveniencia en cuanto equivale a estar de acuerdo con el orden de la naturaleza. Y también como él utiliza este modo de conveniencia en la teología.

Daremos a continuación la referencia de otros textos en que se utilizan razones de conveniencia según este modo. Por los textos citados y comentados

ter: uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae, alio modo; per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus est necessarius ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae... Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem".

En el primer modo de necesidad tenemos que hay que conseguir un fin en sí mismo necesario, ya que este fin no es otra cosa que el "esse", la conservación del sujeto de que se trata. Y el medio por el que se obtiene este fin es un medio "sine quo" el fin que se desea no puede existir. Aquí estamos en el campo de la necesidad, y no en el de la conveniencia. En cambio el segundo modo de "necesidad" de que se habla aquí, es un modo de conveniencia por la causa final, o "ad melius esse". Ni el fin que se quiere pertenece al "esse" del sujeto, sino a un bien de él: se supone que a alguien le interesa hacer camino. Ni el medio aducido para llegar a este fin es necesario: "melius et convenientius pervenitur ad finem". Este es el caso típico de la conveniencia -que aquí se llama necesidad, porque es necesario "ad melius esse"-, que nos interesa al hablar de razones de conveniencia según la causa final en teología. Notemos que entre estos dos casos extremos pueden darse, por lo menos en teoría otros dos, que pertenecerían ya a la conveniencia, puesto que no se trataría de necesidad estricta "ad esse". El caso de que se hable de un medio mejor pero no exclusivo "ad esse"; y el caso en que se trate de un fin a conseguir que sea un mejoramiento del sujeto, sin ser el "esse del sujeto", aunque el medio de que se dispone sea indispensable.

Para entender mejor la correlación entre la doctrina general y su aplicación al caso concreto de la Encarnación, notemos que Sto. Tomás se pregunta si la Encarnación era necesaria para la redención del género humano. Se trata pues de un caso que se refiere al "esse" de la redención, aunque este "esse" de la redención sea solo un "bene esse" o un fin en sentido más estricto para el género humano. Por lo tanto si nos referimos al género humano nos encon-

tramos con una conveniencia en el sentido más claro. Ni el fin, ni el medio son necesarios, pero constituyen un bien para el sujeto, y una facilidad para conseguir este bien. Si nos referimos en cambio directamente a la redención, nos encontramos con un caso de conveniencia del tipo intermedio de que acabamos de hablar. Se trata del "esse" de la redención; ya que precisamente hablamos de esto. Por lo tanto por este lado nos encontramos con una necesidad y no con una conveniencia. En cambio el medio adoptado, la encarnación, no es indispensable, es solo "ad melius et convenientius" llegar el fin deseado.

Examinemos pues ahora diversos textos de Sto. Tomás en que se nos dan razones de conveniencia, en el sentido del cual ahora nos ocupamos.

"Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. 2 cael. hier., magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. manifestum essim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilioribus excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de deo habemus in hac vita. magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a deo, veriore nobis faciunt estimationem quod sit supra illud quod de deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur in ignis." I,1,9,3m.

Notemos ante todo las expresiones "magis conveniens", "magis liberatur", "maxime apud illos". Expresiones que indican que se trata de algo que no es necesario, pero en cambio que es mejor que su ausencia; o bien que va bien a cierto tipo de hombres "maxime apud illos". Se excluye por tanto la necesidad. Sea la necesidad absoluta, sea la necesidad "ad esse". Ya que en estos casos de necesidad no puede haber la gradación que significan las

Vale la pena que nos ocupemos aquí de nuevo de la relación entre conveniencia y necesidad. Ya al principio de esta parte III hemos dado una descripción de conveniencia por oposición a necesidad. Y en todo el transcurso del trabajo hemos insistido en este hecho. Precisamente hemos hablado de aquellos textos en que Sto. Tomás habla de conveniencia para referirse a algo que pertenece necesariamente a un sujeto. Y hemos excluido esta acepción de conveniencia en cuanto nos interesa la conveniencia como un modo de explicación teológica, distinto del modo que procede por razones necesarias. En cambio no hemos excluido de la conveniencia aquella necesidad que puede referirse "ad bene esse".

El texto que estamos comentando es un ejemplo de conveniencia según la causa final, o "ad bene esse" en que en principio no incluye ninguna forma de necesidad. Si los bienes que se quieren obtener para el hombre son absolutamente necesarios, ni el medio que se nos propone para conseguirlos tampoco lo es. Sin embargo se pueden dar casos en que los fines que se quieren conseguir sean necesarios -claro siempre "ex aliqua suppositione", puesto que nunca un fin es necesario absolutamente, ni "ad esse"-, o que también los medios que se nos proponen sean necesarios para conseguir un fin determinado. En este caso pues, a pesar de encontrarnos con una forma de necesidad, estamos al mismo tiempo dentro de la conveniencia. Y las explicaciones teológicas que deriven o se apoyen en tales razones serán siempre explicaciones procedentes por razones de conveniencia.

En este campo de la conveniencia, que se refiere a la causa final, es muy difícil, a veces, de determinar si realmente hay o no este aspecto de necesidad que es perfectamente legítimo dentro de la conveniencia. Como esta necesidad será siempre una necesidad "ex suppositione", dependerá de la supposición o de la condición que se ponga, la cualificación de necesaria o no que se de a la propiedad de que se habla. Al fin de cuentas siempre podremos llegar a una especie de necesidad, si ponemos unas condiciones que la exijan.

Hemos dicho que en principio en el texto que estamos comentando no se encuentra ninguna necesidad, ni en los fines a obtener, ni en el medio propuesto ~~xxxxixixix~~ para conseguirlos. Sin embargo podemos hablar también de necesidad de algún modo por lo que hace a la primera y segunda razón. Si queremos que el hombre en esta vida tenga un conocimiento lo más perfecto posible de Dios, es necesario que el hombre se libere del error, y que el conocimiento que tenga de Dios sea un conocimiento consciente de que conoce lo que Dios no es, y no lo que Dios es.

En cambio resulta más difícil encontrar algún aspecto de necesidad en el medio propuesto; para conseguir dichos fines: el hecho de que la Sagrada Escritura nos hable bajo figuras "vilius corporum".

Con esta disgresión creo que ha podido aclararse un poco más el sentido de conveniencia, en cuanto se opone a la necesidad.

También aquí hay que notar que esta conveniencia según lo que es final, a veces tiene semejanzas, y hasta coincidencias con el modo de conveniencia según aquello que corresponde a la naturaleza de un sujeto. Por ejemplo la segunda razón de conveniencia que se da en nuestro texto. En ella se nos habla que la manifestación de las cosas divinas por medio de estas figuras es "convenientio cognitioni quam de Deo habemus in hac vita". La naturaleza del conocimiento que tenemos de Dios en esta vida es precisamente que de Dios conocemos lo que no es, y no conocemos lo que es. El modo de hablar de la Sagrada Escritura a través de estas imágenes de "corporum vilius" corresponde mejor a esta naturaleza del conocimiento que tenemos de Dios en este mundo. Ya que de Dios conocemos lo que no es, corresponde mejor a este hecho, el hablar de él a base de figuras de cuerpos "viles" que sabemos perfectamente que no son aplicables a Dios, como si se tratara realmente de propiedades que están en Dios.

Notemos también aquí la pluralidad de razones aducidas. "Et hoc propter tri

Y también hay que notar el hecho de que toda la explicación de la conveniencia se mueve dentro del ámbito de aquello que podemos conocer por el "lumen naturalis rationis". Por la sola capacidad de nuestra razón sabemos lo que significa liberarse del error, sabemos también por ella que de Dios no podemos conocer lo que es, sino solo lo que no es, y también sabemos perfectamente que es ocultar una cosa a los indignos. Igualmente podemos conocer perfectamente el significado de la expresión "figuras vilium corporum" o bien "nobilium corporum". Y toda la explicación de la conveniencia se hace basándose en estos datos, cuya significación podemos comprender perfectamente por nuestra razón. Lo que supera nuestra razón es la "palabra de Dios" que está contenida en las Escrituras, y que se nos propone a través de dichas figuras supuesta pues, por la fe, la certeza de que lo que nos dice la Escritura es la "palabra de Dios", todo lo demás pertenece a aquello que cae perfectamente dentro del ámbito de la capacidad de nuestra razón.

En esta explicación pues por razones de conveniencia según la causa final, nos encontramos con un procedimiento análogo al de las otras razones de conveniencia. Se supone, con la certeza que da la fe, un hecho. Y luego todo lo que es explicación o inteligencia de este hecho, o de los motivos de este hecho, está dentro del alcance de nuestra razón.

"Respondeo dicendum quod Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manducatur, ut es supra dictis patet: et ideo invisibilia Dei portuit homini per visibilia manifestari. Sicut seipsum Deus, et processiones aeternas Personarum, per creaturas visibiles, secundum aliqua indicia, hominibus quadammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum Personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur".

En este texto podemos ver la coincidencia de diversos aspectos de conveniencia. Si nos fijamos principalmente en el hecho de que por medio de unas manifestaciones visibles el hombre llega al conocimiento de las misiones invisibles de las divinas personas, tenemos una razón de conveniencia según la causa final. Aquí sobretodo lo que es propiamente conveniente es el medio: la manifestación de algo visible. El fin no es absolutamente necesario: el conocimiento de las misiones invisibles de las personas divinas. Pero sí que es necesario este conocimiento si se supone que hombre tiene que ser elevado al orden sobrenatural y de un modo adecuado a la naturaleza de ser del hombre. En cambio el medio de que Dios se sirve para esto es conveniente. conveniente en cuanto no es necesario -Dios habría podido servir otro modo, y también conveniente en cuanto facilita el fin que se desea conseguir. Puesto que el hombre es conducido a las cosas invisibles a través de las visibles, el hecho de que por medio de unas manifestaciones visibles sea conducido a conocer las misiones divinas invisibles, facilita este último conocimiento. Se trata pues de un caso en que el medio sirve "ad melius esse" de cara a conseguir el fin.

Ahora si examinamos la razón de porque este medio de que se sirve para manifestar las misiones divinas es un medio "ad melius esse", veremos que dicha razón consiste precisamente en que hay algo que corresponde a la naturaleza del sujeto de que se trata. El hombre tiene una naturaleza según la cual es conducido hacia las cosas invisibles a través de las visibles. Y por eso es conveniente que las misiones divinas le sean manifestadas por unas creaturas visibles. Aquí tenemos la realización del esquema que hemos visto en el número 7, en que se hablaba de conveniencia en cuanto significa algo que concuerda con la naturaleza del sujeto de que se trata. Se ve la correspondencia de esta propiedad o característica con la naturaleza del sujeto, de un modo general -aquí el hecho de que a la naturaleza del hombre le corresponde el ser conducido a las cosas invisibles a través de las visibles, y

luego se ve que el caso que nos propone la revelación pertenece dentro de este ámbito: las manifestaciones visibles como medio de conocer las misiones invisibles de las divinas Personas.

Notemos que en este texto nos encontramos con una expresión que indica necesidad: "oportuit". Ya hemos hablado de estos casos, aunque estos son dentro del ámbito de la conveniencia que excluye la necesidad absoluta y la necesidad "ad esse", no excluye la necesidad "á bene esse". Y supongo que se quiera seguir el orden normal en la adquisición del conocimiento en el hombre resulta necesario que las cosas invisibles de Dios le sean manifestadas a través de creaturas visibles.

Y finalmente vale la pena de remarcar que aquí también la explicación de la conveniencia se halla dentro de los límites de aquella que abarca el "lumen naturalis rationis". Que el hombre llega al conocimiento de las cosas invisibles a través del conocimiento de las visibles, es una afirmación que pertenece a la razón. Igualmente está al alcance del conocimiento natural humano el constatar la manifestación visible que Dios nos propone. Sólo el hecho de que haya una misión invisible de las divinas personas es algo que escapa a nuestra capacidad de conocimiento. Y de ello tenemos la certeza por la fe. Pero la explicación no se refiere a lo que es o en que consiste esta misión invisible. Sino que supuesta por la fe dicha misión, se intenta explicar la conveniencia del modo como tal hecho nos ha sido manifestado.

"Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur" 1,67,4,1 objectio. "Necessarium autem fuit ut inferitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem, quia luc, ut dictum est qualitas primi corporis: unde secundum eam fuit primo mundus formandus. Secundo, propter comunitatem lucis: communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus... Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut primo inter opera distinctionis produce-

retur luc, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. Basilius au-
 tem ponit tertiam rationem: quia per lucem omnia alia mundus habet. potest
et quarta rati addi, quae in obiciendo est tacta: quia si non potest esse
 sine luce; unde opportuit in prima die fieri lucem". 1, 1, 10.

Este texto nos presenta un caso de razones de conveniencia. En este comple-
 jo nos encontramos con diversos aspectos de la conveniencia, hasta con ex-
 presiones totalmente explícitas que indican necesidad, a saber, de que la in-
 tención del artículo es bien clara que trata de la conveniencia: "Videtur
 quod inconvenienter"; y en la introducción a la cuestión se dice: "utrum
 conveniens fuit prima die fieri lucem".

Ante todo hay que tener en cuenta que se busca la conveniencia de la producc-
 ón de la luz en el primer día, y no de la producción de luz. La producción
 de la luz resulta necesaria si se quieren apartar las tinieblas: "necessarium
 autem fuit ut informitas tenebrarum primo removerentur per lucis productio-
 nem". Aquí nos encontraríamos con una razón de conveniencia según la causa
 final si lo que se tratara fuera del hecho de la producción de la luz. Puede
 que sea una buena cosa que no haya tinieblas, y por esto hay que producir la
 luz. Tendríamos una conveniencia de que se diera el bien de que no haya tinte-
 blas, y para conseguir esto tendríamos un medio -la producción de la luz-
 que quizás sería más que conveniente. Sería necesario, supuesto siempre que
 se quieran eliminar las tinieblas. Pero lo que se plantea aquí es la conveni-
 encia ~~xxx~~ del orden de la producción de la luz. Y concretamente su producc-
 ón en el primer día. La primera razón que se aduce pertenece a la convenien-
 cia en sentido de aquello que corresponde a la naturaleza de un sujeto. Pues-
 to que la luz es una cualidad del primer cuerpo, "secundum eam fuit primo
 mundus formatus". La conveniencia está fundada en la correspondencia de
 "primo".

La segunda razón es una razón de conveniencia según la causa final. Aunque
 en ella se hable del "ordinem divinae sapientiae", -que por referencia a otro

tipo de conveniencia-, el fundamento está en "manifestari". Es bueno que se manifieste el orden de la divina sabiduría, y para conseguir esto va muy bien que se empiece por la producción de la luz. La luz hace que todos los cuerpos se comuniquen entre ellos, los inferiores con los superiores, y así manifiesta el orden que hay entre ellos. Igualmente ~~xx~~ la tercera razón es según la causa final. Es conveniente la producción de la luz de cara a la manifestación de todas las cosas. Y es bueno que las cosas se manifiesten. En cambio la cuarta, a pesar de que se introduzca con una expresión tal como "potest et quarta", que más bien indicaría que no se le da demasiada importancia, resulta una razón necesaria. Necesaria, bien entendido supuesto que se quiera que el mundo sea creado en unos días. Si se quiere esto hay que producir la luz al primer día: "quia dies non potest esse sine luce". Nos encontramos aquí con una necesidad no absoluta, pero sí con una necesidad "ad esse". Y siempre hemos dicho que si bien dentro de la conveniencia podíamos encontrarnos con una necesidad "ad bene esse", en cambio quedaba excluida esta otra forma de necesidad.

Con todo esto vemos que cuando nos encontramos en el campo de las razones de conveniencia, las consideraciones y los puntos de vista sobre el objeto que se examina, son múltiples y situados en diversos grados. E incluso hasta tal punto que a veces dentro de un texto en que se habla de conveniencia se aduce alguna razón que es necesaria. Sin embargo creo que esto no más aduce una razón necesaria en una explicación de conveniencia -como es el texto de que estamos tratando-, porque nos encontramos dentro de un contexto general no necesario. El hecho de la creación, y el hecho de disipar las tinieblas, y el hecho de que la creación se haga según unos días, no son necesarios. Son solo convenientes; es bueno que esto se produzca. Y por esto, aunque en algún caso presente una razón necesaria "ad esse" -como "quia dies non potest esse sine luce"-, considera el todo como una conveniencia.

Para acabar el comentario de este texto, es fácil hacer notar que aquí nos encontramos con un caso en que todo está dentro del ámbito de la capacidad de nuestra razón natural. La revelación aquí solo nos manifiesta la existencia de un hecho que de sí puede ser comprendido según el "lumen naturalis intelligentiae".

"Utrum omni homini conveniat habere angelum custodam" I, 113, 3, introd.

"Respondeo dicendum quod homo in statu vitae istius constitutus, est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori. Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulativus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quoad viator est, custis angelus deputatur". I, 113, 4, c.

Aquí tenemos un ejemplo típico de razón de conveniencia según la causa final. Es bueno para el hombre que evite los peligros con que se puede encontrar en el camino, y para evitar estos peligros el ángel custodio es un medio muy eficaz.

Los razonamientos de que es bueno que se eviten los peligros en el camino, y que un ángel puede ser un medio muy eficaz para evitar dichos peligros, también caen dentro del ámbito de lo que nuestra razón puede comprender.

"Utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi". III, 1, intr.

"Respondeo dicendum quod, cum opus incarnationis principaliter ordinatur ad reparationem naturae humanae per peccati abolitionem, manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis, ante peccatum, Deum incarnatum fuisse: non enim datur medicina nisi iam infirmis...

Sed non etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari.

Primo quidem, propter conditionem humani peccati quod ex superbia proveniret: unde eo modo erat homo liberandus ut, humiliatus, recognosceret se liberatore indigere...

Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur...

Tertio, propter digni atem ipsius Verbi incarnati. Quia... quanto maior ju-
dex veniebat, tanto proconum series longior praecedere debebat.

Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret..." 191, l, p, c.

Nos encontramos de nuevo con un texto en el cual las razones de conveniencia por la causa final son manifiestas. Pero también en él se encuentra una razón de conveniencia según la congruencia con la naturaleza del sujeto.

Hay que advertir ante todo que aquello de lo cual se buscan las razones de conveniencia es el tiempo en que se hizo la Encarnación. No se trata de buscar las razones de conveniencia ni del hecho de la Encarnación, ni mucho menos de la naturaleza de ella.

Ya al principio, antes de detallar las diversas razones —que aquí también son múltiples— se nos da una especie de razón global. Esta razón global viene formulada ya en forma de causa final: "opus incarnationis principaliter ordinatur ad reparationem naturae humanae". Se aduce una causa final, que por otro lado no es de ningún modo necesaria. Puesto que se hubiera podido hacer la Redención sin la Encarnación. Y también habría podido darse la Encarnación aunque no hubiera sido necesario Redimir al hombre. (Precisamente en los artículos anteriores al que estamos comentando Sto. Tomás habla de todo esto).

Luego Sto. Tomás, ya concreta más las diversas razones. La primera, que nos razona que no era conveniente que se hiciera la Encarnación al principio del mundo, antes del pecado, tiene un sentido de causa final bien marcado. Hay que dar la medicina a aquellos que están ya enfermos. La medicina es un medio para conseguir la salud. Hay que emplearlo cuando puede actuar eficazmente. Cuando alguien está enfermo.

La continuación expone otras razones sobre la conveniencia de que la Encarnación se hiciera inmediatamente después del pecado. La razón también es según la causa final. Era bueno para el hombre "ut humiliatus, recognosceret se liberatore indigere".

El fin de que el hombre reconociera su necesidad de ser liberado, no era conveniente que fuera liberado inmediatamente después del pecado. No era necesario esto, pero sí que era un bien para el hombre que reconociera ~~que~~ su necesidad de ser salvado. Y tampoco era un medio necesario para conseguir esto que la encarnación no se realizara inmediatamente después del pecado. Pero el diferir la encarnación hasta más tarde, ayudaba mucho a conseguir este sentido de necesidad de ser liberado.

La segunda razón es de una naturaleza parecida. Ya que el hombre progresa de lo imperfecto a lo perfecto, le ayudará a este modo de progresar que la encarnación no se haya realizado al principio.

A pesar de que el texto diga "propter ordine promotionis", que podría hacer pensar en la conveniencia según el orden de la naturaleza en general o de un sujeto en particular (las que hemos tratado en los números 7 y 8 de esta parte III), aquí se trata de una conveniencia según la causa final. Ya que se quiere salvar al hombre, hacerle progresar hacia su salvación, es conveniente que se ofrezcan unos medios que favorezcan el orden que el hombre sigue en su progresión.

La cuarta razón es también según la causa final. El modo de razonar es muy semejante al de la primera razón. Sólo que en la primera se razona de un modo positivo -ya que se trata de conseguir la humildad, y en el cuarto se razona de un modo negativo -puesto que se trata de impedir que la fe se vuelva tibia-.

La tercera razón en cambio sí que está sacada de aquello que corresponde a la naturaleza del sujeto (apartado 7). Puesto que el Verbo encarnado tiene la máxima dignidad, corresponde a su venida que sea preparada por muchos

devidos

A pesar de que aquí nos encontramos con la encarnación, podemos afirmar también que todo lo que se refiere a la explicación de la conveniencia está dentro del ámbito de nuestra razón.

Ya hemos hecho notar que en la cuestión no se trata ni del hecho ni de la naturaleza de la Encarnación. Se trata del tiempo de esta. La constatación de un suceso en un tiempo determinado está bajo la posibilidad natural de nuestra razón. Claro está que necesitaríamos la fe para creer que aquella persona que ha nacido es el Verbo encarnado, pero no basta con aceptarlo sin buscar explicación alguna a esta afirmación, para intentar explicar la conveniencia del tiempo en que este hecho se ha producido.

Las razones aducidas también caen dentro del "lumen naturalis rationis". La idea de pecado y de reparación de pecado -sino se entra en él como esto se da en el plan concreto de elevación del hombre en que nos hallamos ahora de hecho- caen también dentro de aquello que nuestra razón puede comprender. Igualmente las ideas de humildad, de progreso, de enfrío y de fervor... La única que puede hacer cierta dificultad a nuestra capacidad natural de conocer es la razón que proviene de la dignidad del Verbo encarnado. Pero como lo único que interesa aquí de cara a hacer ver la conveniencia de que la Encarnación se demorara, basta con la idea de que el Verbo encarnado tiene la máxima dignidad. Y esta afirmación resulta perfectamente comprensible aunque nuestra razón no pueda comprender la naturaleza del Verbo encarnado. Sea lo que sea la naturaleza y el modo como una persona es Dios y hombre a la vez -cosa que por nuestra razón no podemos comprender,- resulta muy comprensible que si hay una persona que sea a la vez Dios y hombre; esta persona tiene la máxima dignidad. Así pues, a pesar de que en este artículo se hable de un suceso que solo es cognoscible por medio de la fe, porque supera totalmente la capacidad de nuestra razón, la explicación de la conveniencia del tiempo de la Encarnación, está completamente en un nivel dentro del campo de nuestra razón natural.

Creo que ya hemos visto un número suficiente de ejemplos del modo como Sto. Tomás emplea la razón de conveniencia según la causa final, "ad bene vel ad malum esse". Hemos visto como funciona el mecanismo de la relación entre

el sujeto, el fin a que tiende este sujeto, y el medio que se emplea para conseguir mejor este fin. Hemos visto también que en general se aducen más de una razón, y que algunas de estas veces pertenecen más bien a los otros modos de conveniencia de que se ha hablado anteriormente. (Véanse los artículos 7-9, de la tercera parte). Y hemos visto como aquí también la explicación de la conveniencia se mueve a otro de aquello que está bajo la capacidad de nuestra razón. Y esto a pesar de que se habla de sacramentos cuya naturaleza solo podemos conocer por la fe, como es el caso del Verbo encarnado; y como sería el caso de los sacramentos en los cuales encontraríamos también muchas razones de conveniencia en los textos de Sto. Tomás.

Vamos a dar a continuación una lista de los textos que hemos encontrado en su que habla de razones de conveniencia según la causa final. Hay que notar, empero, que como en los ejemplos comentados, a veces además de la conveniencia según la causa final, se encuentran otras razones de conveniencia según los otros modos.

I-II, 69, 2, c.; I, 71, 69, 4, c.; I-II, 98, 0, c.;

II-II, 117, 2, c.;

III, 1, 8, c.; III, 3, 8, c.; III, 4, 6, c.; III, 21, 2, c.; III, 30, 1, c.; III, 30, 2, c.;

III, 51, 4, c.; III, 53, 1, c.; III, 41, 1, c.; III, 41, 3, c.; III, 41, 5, c.;

III, 46, 4, c.; III, 46, 10, c.; III, 47, 4, c.; III, 50, 1, c.; III, 51, 1, c.;

III, 52, 1, c.; III, 73, 2, c.; III, 73, 3, c.; III, 61, 1, c.; III, 30, 3, c.;

Contr. Gent. 1, 5, y 1, 6. Todos los dos capítulos enteros.

Contr. Gent. IV, 42, nn. 3091-05, IV, 49, n. 3019; IV, 54, nn. 3022-31;

Contr. Gent. IV, 55, nn. 3057-45. 3050-52. 3054-3058.

Notemos que en 22 de estos textos citados se aducen dos o más razones de conveniencia.

Con esto podemos dar por terminado el examen de los textos de Sto. Tomás en que habla de razones de conveniencia según la causa final.

Al empezar el examen detallado de los textos en que Sto. Tomás usa las razones de conveniencia hemos dicho que nos ceñiríamos a los textos de las dos Sumas. Y esto es lo que hemos hecho, comenzando unos textos, y dando una lista de los otros textos hallado en que se encuentran también razones de conveniencia.

hora, por modo de información, vamos a citar una lista de textos pertenecientes a otras obras, en que también hemos hallado una explicación a base de razones de conveniencia. Notemos que en general los textos que vamos a citar son textos paralelos a los comentados o citados de las dos Sumas, y la argumentación sigue también un camino paralelo.

I Sent. prol. a,5; Dist. 10,a.1.; Dist. 34,q.3,a.1. et a.2; Dist. 49,a.4.;

II Sent. Dist. 1,q.1,a.5; Dist. 13,a.4;

III Sent. Dist. 1,q.1,a.2 et a.4; Dist. 2,q.1,a.1, quaestiu uncū 2,ém.;

Dist. 3,q.3,a.2, quaestiuncū 1; Dist. 5,q.2,a.1 et a.2;

Dist. 17,a.3, quaestiuncū 2;

IV Sent. Dist. 1,q.1,a.2, quaestiuncū 4; Dist. 2,q.2,a.1.;

In Boet de Trin, proem, q. 2,a.4,c.

quaest. d. Veritate, 23,3,c.

Compendium Theologiae, cc. 200-201, 227,234,235.

10. La conclusión del estudio sobre las razones de conveniencia.

Al empezar esta parte III dedicada a las razones de conveniencia, hemos dicho que no se encuentran en Sto. Tomás textos explícitos en que se nos hable del estatuto de las razones de conveniencia en teología. Hemos visto el texto de Cont. Gent. II,33, n. 1142 en que se nos dice que estas razones "non usquequaque" de necessitate concludunt", que nos ha dado ya una valorización de dichas razones a los ojos de Sto. Tomás. Mas, hemos procu-

Notemos para empezar que **respecto** de una cosa pueden aducirse razones de dos modos distintos. Un modo según el cual se aduce una razón "ad probandum sufficienter aliquam radicem". Estamos plenamente dentro del campo de la ciencia, del conocimiento perfecto, aquel que se obtiene por la demostración. Aquella forma de conocimiento de cuyo ideal hemos hablado en la parte I. En cambio hay otro modo de aducir razones respecto de una cosa, y es ~~que~~ aquel según el cual la razón aducida "non sufficienter probat radicem". Estamos pues ya fuera del campo de la ciencia estricta. De las razones necesarias. Nos encontramos con las razones de conveniencia. Las cuales, aplicando aquí las distinciones hechas -según Sto. Tomás- en la parte I, no son capaces de producir la ciencia. Sólo pueden producir una opinión. Notemos que la afirmación de que las razones de conveniencia solo pueden producir una opinión hay que entenderla formalmente. En el sentido de la fuerza demostrativa - o mejor falta de fuerza demostrativa- para producir la ciencia cierta. En el caso concreto que nos interesa, -las razones de conveniencia en la teología-, tenemos una certeza y no solo una opinión de aquello de que se buscan las razones de conveniencia. Pero esta certeza no viene de dichas razones, sino de la revelación divina.

En esta situación en que se aducen unas razones que no son capaces de demostrar suficientemente, dichas razones espero pueden tener un valor. El valor de manifestar que los efectos son congruentes, supuesta ya la cosa de que se habla; y que estos efectos è o propiedades, o cualidades- concuerdan con dicha cosa: "radici iam positae ostendat congruere effectus".

Se supone pues la cosa, -sea la existencia o la naturaleza, o las propiedades de dicha cosa-, y se buscan unas razones que manifiesten una congruencia de otros datos con esta cosa supuesta.

En el caso de la teología la cosa se supone porque la conocemos por revelación, y buscamos con la razón, y valiéndose únicamente de la razón esta congruencia con otros datos, que también podemos conocer por la sola razón.

en la certeza de la fe, le falta una certeza negativa, que precisamente sería aquello que podría dar a la teología la categoría de "falsabilidad".

Un cambio en el caso de las razones de conveniencia nos encontramos en una situación muy distinta. Es cierto que aquí también nos encontramos con algo que conocemos por la fe. Pero lo que es conocido por la fe juega el papel de principio de inteligibilidad en todo el razonamiento. La cosa conocida por la fe simplemente se supone. Si se trata de algo que supera nuestra capacidad natural de conocer, la fe nos dará solo -conforme a dicho- un conocimiento oscuro y confuso de ello, pero como no es posible lo que debe ser la fuente de inteligibilidad, nos basta este conocimiento oscuro y oscuro, para saber más o menos a que nos referimos.

El proceso de razonamiento sigue otro camino. Se examina, por ejemplo, conocidos por la razón, y se mira si entre ellos hay una congruencia, y si también la hay con aquello que suponemos como un hecho.

Por ejemplo, en el caso de la conveniencia según aquello que concuerda con la naturaleza del sujeto (apartado 7 de esta parte III), se examinan cuales son los signos de la voluntad y si estos son ciertos. Una vez vistos y razonado todo esto, se refiere a la afirmación -que suponemos, sea por la fe o por la razón- de que Dios tiene voluntad, y se ve la congruencia de todo lo que se ha dicho respecto del número de signos de la voluntad, con la suposición de que Dios tiene voluntad;

veamos otro ejemplo, dentro del mismo modo de razones de conveniencia, en el que aquello que se da por supuesto, sólo puede conocerse por revelación divina. La conveniencia de la misión del hijo. En este caso se examinan también todas las características que pertenecen a la idea de misión. Cosa que se dice por la sola razón. Luego se comparan estas características con aquello que suponemos por la fe -aquello que la fe nos dice del hijo-, y vemos que hay una congruencia entre aquello que conocemos perfectamente

-porque está al alcance de nuestra razón-, aquello que conocemos de un modo confuso por la fe. La visión ~~empero~~ de la conveniencia entre las cosas, que también dentro del ámbito de nuestra razón tiene su lugar. Con estos dos ejemplos hemos podido ver como la conveniencia se ajusta según este modo -concordancia con la naturaleza del sueto-, y las razones que en ella se fundan, están de acuerdo con el esquema general de las razones de conveniencia que nos da el texto de *1a 2a* que es el que estamos comentando. Similimente se podrá ver lo mismo de las razones de conveniencia en la conveniencia según el modo de concordancia con el "ordo rationis vel divine sapientie" (apartado 3), y según el modo correspondiente a la causa final (9).

En el curso del comentario de los textos y lecciones hechas ya claramente como toda la explicación que dentro del orden de aquello que podemos conocer y por lo tanto aquello que suponemos por lo que no es principio de inteligibilidad. Y de nuevo lo hemos visto con el segundo ejemplo que he dado ahora, al hablar de la conveniencia en cuanto indica concordancia con la naturaleza del sueto.

Por esto sólo vamos a ver como estos dos otros modos de conveniencia también están de acuerdo con este esquema general de que "ratio per se, ratio essentit congruere affectus".

En un caso se tiene un conocimiento del orden del mundo. Y esto es un dato que he obtenido sin ninguna referencia a aquello que supongo como un hecho, y que conozco por revelación. Luego examinamos las características de ese orden en aquellas cosas que se pueden referir a la cosa supuesta, y vemos que hay una congruencia.

Vemos que la cosa supuesta encaja dentro del orden del mundo. Qué también es el conocimiento del orden del mundo y su referencia a aquello que suponemos -y conocemos más o menos confusamente por la fe-, lo que es la verdadera explicación.

Al caso de la conveniencia, por la causa final es también muy interesante. Por un lado tenemos una serie de conocimientos referentes a unos fines o bienes, y también a unos medios que son más o menos eficaces para conseguir estos fines o bienes. Por otro lado suponemos un hecho, porque lo conocemos por la fe. Y al compararlo con todo el conocimiento de fines y medios, vemos que este hecho supuesto concuerda con alguno de aque- los fines o de aque- los medios. Veamos pues como se repite el mismo esquema, y como toda la explicación está de parte de aquello que entendemos por medio de razón, y que no buscamos una fuente de inteligibilidad en aquello que sólo conocemos por la fe.

Volviendo ahora de nuevo directamente al punto comentado antes como al ha- blar de la Trinidad dice que estas razones que no dependen de la fe -cuyo principio de inteligibilidad no es un artículo de fe- no pueden probar la Trinidad. No son capaces pues de dar una ciencia teológica. Sólo pueden dar pues una opinión. No una opinión sobre la existencia de la Trinidad - de la cual estamos ciertos por el principio de inteligibilidad que es la fe, sino una opinión en cuanto esta existencia sería conocida gracias a las razones aducidas. Aquí, aunque nos encontremos con que aquello de que se trata es algo que supera totalmente nuestra capacidad, aquello que es explicación está dentro del poder de nuestra razón. Aquello que la sobrepasa sólo actúa como supuesto, y precisamente por esto no podemos llegar a una demostración. En cambio ~~se~~ se podría llegar a una demostración si la fe interviniera como principio de inteligibilidad, por ejemplo partiendo del hecho de la infali- bilidad de la revelación (artículo de fe que actuaría como primer principio, aunque más bien genérico y no propio), y de la constatación que la revela- ción habla de la Trinidad. En este caso la dificultad para que pudiéramos verdaderamente llamar ciencia al conocimiento adquirido por este sistema, viene de otro lugar. Viene de aquello que ya hemos dicho: de la oscuridad y confusión de aquello que conocemos por la fe.

El modo de proceder, según las razones de conveniencia, es el que en este texto de Sto. Tomás, también nos hace ver el porque del hecho de la multiplicidad de las razones de conveniencia. Como se trata de ver la congruencia de una serie de efectos o propiedades con aquellos que se supone, estos efectos o propiedades pueden ser múltiples.

Este modo de proceder según las razones de conveniencia - sea en teología o en los otros dominios - a pesar de no ser considerado como propio de la ciencia por Sto. Tomás, tiene algo de parecido con el modo de proceder de la ciencia moderna. En él encontramos una hipótesis de trabajo - aquello que se supone como un hecho, y se busca una congruencia con otros datos. En la ciencia moderna estos datos serán experimentales, en el caso de la conveniencia según Sto. Tomás, estos otros datos serán más bien una coherencia entre otras razones.

Si ahora queremos dar un juicio sobre el valor de racionalidad sobre las razones de conveniencia podemos decir lo siguiente:

Por principio, tanto en la idea general de razones de conveniencia, como en su utilización en la teología, Sto. Tomás no pretende una racionalidad estricta. No pretende el rigor del ideal de ciencia, ni de la teología según razones necesarias. Por lo tanto al hablar de los procesos de conveniencia habrá que hablar más bien de procesos o afirmaciones razonables, y no estrictamente racionales. Y aquí nos encontramos con el hecho de que la teoría de Sto. Tomás sobre las razones de conveniencia, y el valor que él les da, corresponde exactamente con aquello que en realidad estas razones pueden producir, y que sucede en cuando son aplicadas por el hombre. Solo se pretende con ellas ver la razonabilidad de algo que se supone, y gracias a ellas esto se consigue. Solo se pide de ellas una "opinión" razonada y razonable, y ellas son capaces de darla.

IV. conclusión al estudio sobre la concepción de Sto. Tomás respecto de la "ciencia" en general, de la teología como ciencia, y de los argumentos de conveniencia en teología.

Como hemos dicho en la introducción a este estudio (introducción a la parte I) nuestro intento era el de ver como las concepciones de Sto. Tomás sobre las expresiones señaladas podían ser vistas bajo el ángulo de aquello que hemos llamado (en la introducción de tipo semántico) la obra de razón, y sus derivados calificativos de racional y razonable.

No se nos oculta que en Sto. Tomás no se encuentran estas expresiones y sus significaciones, que nosotros hemos ~~tomado~~ sacado de las obras de un lenguaje muy posterior al de Sto. Tomás. Sin embargo, a pesar de la distancia de tiempo que media entre la obra de Sto. Tomás y las escrituras que nos han servido para formular nuestra expresiones -obra de razón, racional y razonable-, hemos creído que podíamos examinar las obras del Santo bajo este nuevo prisma, sin caer en un error demasiado grosero de anacronismo.

Creo bien sinceramente que en Sto. Tomás se encuentran las cosas que corresponden bien al contenido de nuestras expresiones.

Debido a esto, el estudio de Sto. Tomás habrá podido contribuir precisamente a encontrar -al menos en parte- un cierto contenido a esas expresiones, y a pesar de un estudio meramente semántico (como es el que hemos hecho en la introducción general), a un estudio en que ya se ve un contenido real aunque este contenido real sea unas concepciones y unos significados de un autor que vivió hace ya muchos siglos.

Pero como, a pesar de que hace ya tanto tiempo que Sto. Tomás expresó su pensamiento, este pensamiento ha tenido y tiene aún una fuerte influencia en ciertos ambientes actuales -sea el pensamiento mismo de Sto. Tomás, sea interpretaciones más o menos felices de él-, creo que este estudio no carece totalmente de interés actual.

tal como hemos visto en la parte I del estudio, la teoría de Sto. Tomás sobre que es la "ciencia" y los métodos que él propone para conseguir el ideal científico, corresponden - o quieren corresponder- a aquello que nosotros hemos llamado una obra de razón estrictamente racional.

El conocimiento científico, obtenido por una metodología especial para hallar los principios y por medio de la demostración de las conclusiones, opone el conocimiento que él llama "opinión" y que se obtiene por un procedimiento "dialéctico". Esta segunda forma de conocimiento, y el proceso por el cual se llega a él, correspondería más bien a aquello que hemos llamado una obra de razón de tipo razonable.

No es necesario que exponamos de nuevo aquí en que consisten las características del conocimiento "científico", ni las de los procesos propuestos para llegar a él. Como tampoco lo es que exponamos en que consiste la "opinión", ni lo que significa el proceso "dialéctico" por oposición al proceso demostrativo. En cambio sí que vale la pena de notar que los conocimientos que pretenden ser "científicos", obtenidos por una metodología estrictamente rigurosa, si de hecho la metodología empleada no ha tenido el rigor que sería de desear, no pueden ser llamados conocimientos "científicos" sino "opiniones". No pertenecerán al campo de lo estrictamente racional, sino solo al de la razonable -claro está suponiendo que no sea arbitrarios, o absurdos, o simplemente falsos-.

Y esto es lo que hay que decir de la concepción global de la "ciencia" y de la metodología propuesta por Sto. Tomás. No hay duda de que Sto. Tomás pretendía un ideal en que los conocimientos obtenidos fueran estrictamente racionales. Fueran ciertos, evidentes, y fundados en una necesidad real del objeto, en una necesidad formal de los métodos -que equivale a rigor lógico total-, y en una necesidad psicológica de asentir a tales conocimientos. Hemos visto en nuestro estudio que la metodología propuesta para la investi-

gación de los principios no presentaba garantías suficientes de rigor lógico para poder llamarla estrictamente racional.

Y hemos visto también como la noción de necesidad - que es el último fundamento y la última razón del conocimiento "científico" para Sto. Tomás - no podía ser justificada de un modo satisfactorio, según una definición de racionalidad estricta.

Debido a todo esto hay que decir que el estudio sobre la concepción de la "ciencia" en Sto. Tomás, nos ha ayudado a encontrar una serie de características de aquello que tiene que ser el contenido real de la racionalidad estricta. Pero en cambio hay que confesar que, a pesar de que él pretende que su ideal "científico" presenta estas características de racionalidad estricta, hay unas las lagunas en su metodología para la investigación de los principios, y una falta de justificación rigurosa de la necesidad.

Y debido a esto, el conocimiento que se puede obtener según la metodología que él propone, no será un conocimiento estrictamente racional. Lo que se consigue por los métodos propuestos por él para llegar a la "ciencia", no es "ciencia", sino "opinión".

Aunque el ideal que Sto. Tomás propone como "ciencia" es una obra de razón estrictamente racional, de hecho la metodología y la justificación de dicho ideal propuestos por él, no dan más que una obra de razón de tipo razonable (claro está que hablamos en un sentido global. Esto no excluye que, quizás podamos encontrarnos en la aplicación de toda esta doctrina a algún caso determinado en que se reúnan todas las condiciones -o casi todas- que Sto. Tomás exige para el conocimiento científico).

2. Al estudiar la concepción de la teología como "ciencia" (parte II), hemos podido ver que en ella se encontraba a faltar una de las características esenciales para poder llamar a algo "obra de razón", La autonomía. La teología no puede ser llamada perfectamente obra de razón, porque en ella, la razón depende estrechamente de un conocimiento superior a ella misma, que

nos viene dado por la fe. Debido a esto, aunque sea de un modo negativo, hemos hallado un sentido bien real a la noción de autonomía como característica de la razón.

Supuesta esta deficiencia esencial -deficiencia por lo que se refiere a ser plenamente obra de razón-, el estudio de la concepción de la teología como "ciencia", tiene también su interés de cara a nuestras concepciones sobre la racional y la razonable.

Debido a que en la teología hay todo un proceso de razón, resulta interesante estudiarla bajo este aspecto, teniendo en cuenta siempre su deficiencia inicial como obra de razón total.

Ya hemos visto como Sto. Tomás afirma que la teología es "ciencia". Y hemos visto también que el fundamento de esta afirmación, en cuanto "ciencia" significa un conocimiento riguroso, era la certeza de los principios de la ciencia teológica. Estos principios que son absolutamente ciertos, porque son unos conocimientos revelados por Dios. Y que, por lo tanto, a pesar de la falta de autonomía total de la razón, se podía hablar de una pretensión de estricta racionalidad en la teología. Esta estricta racionalidad dependería de la certeza absoluta de los artículos de fe - principios de la teología - y del rigor lógico en el proceso de deducción. (Parte II).

Debido empero que el conocimiento que tenemos de los artículos de fe es un conocimiento oscuro, confuso y ambiguo, la certeza "objetiva" de nuestra fe, resulta muy deficiente en cuanto certeza "s out court". La certeza en sí, es algo subjetivo. Y si aquello de que tenemos que estar ciertos es oscuro y confuso, nuestra certeza es muy pequeña.

A causa de todo esto hay que admitir que en el caso del ideal de la teología como "ciencia" según Sto. Tomás, ocurre algo muy parecido con el caso del ideal y de la metodología de la "ciencia" en general.

En la concepción de la teología como "ciencia" se suprimen los inconvenientes en ciertos aspectos respecto a la realización del ideal de "ciencia" en general. La deficiencia de rigor en los métodos para la investigación de los principios, y la falta de justificación de la necesidad, viene sustituida en principio por la certeza de los principios de la teología. Esto daría a la teología ~~en~~ el carácter de racionalidad que de hecho -a pesar del ideal- la "ciencia" en general no llega a tener. Sin embargo, en teología podemos hablar de una absoluta certeza "objetiva", pero esta certeza resulta muy deficiente en cuanto a certeza subjetiva -o simplemente certeza- debido a la oscuridad y ambigüedad de los artículos de la fe. Y por esto, el fundamento de la racionalidad estricta - en cuanto es posible tal racionalidad en una obra de razón que no es totalmente autónoma- no es suficiente para crear dicha racionalidad.

Así pues, en teología nos encontramos que, de un modo global, tampoco se realiza el ideal de "ciencia" aplicado al conocimiento proveniente de la fe. En la teología solo podemos llegar a "opiniones". Difícilmente llegamos a conclusiones demostrativas "científicas".

Tenemos pues también una deficiencia entre el ideal que Sto. Tomás se propone, y aquello que realmente se puede conseguir. Propone un ideal de "ciencia" y solo se consiguen "opiniones". Se desea una racionalidad y solo se consigue una razonabilidad.

3. Muy diferente es el caso de las razones de conveniencia en teología. De entrada ya en Sto. Tomás nos propone esta forma de razonar como un proceso que no pretende ser "científico". No pretende demostrar, ni dar una certeza. Solo pretende manifestar la "conveniencia" de algo. Estamos totalmente - y reconocido explícitamente por Sto. Tomás- en el campo de la "opinión". Y por otro lado, la metodología propuesta -ya hemos visto que no hay en Sto. Tomás una teoría de esta metodología, sino que solo la encontramos analizando los ejemplos que él presenta-, resulta adecuada para conseguir lo

que se propone.

Nos encontramos pues por primera vez con el hecho de que el ideal propuesto cuenta con unos medios y una justificación que lo hacen realizable. (parte III).

Se pretende un ideal de razonabilidad, y este ideal es perfectamente realizable.

también hay que notar que en las razones de conveniencia de la teología el carácter de obra de razón es muy superior al de la teología según las razones necesarias. Es verdad que en ambos casos no hay una autonomía total de la razón, en los dos hay siempre -o puede haber- un conocimiento por la fe que supera el ámbito de nuestra razón. Pero así como en el caso de la teología según las razones necesarias la teología ideal -este conocimiento de fe actúa como principio de conocimiento, en el caso de las razones de conveniencia solo actúa como supuesto. En el primer caso es todo el procedimiento de la razón que viene afectado por la oscuridad inicial de su principio. En el segundo caso, la razón se mueve dentro de un campo a su alcance, -que es donde propiamente se encuentra la explicación, o al menos los principios de inteligibilidad-, y solo tiene que referirse a algo que la supera, al momento de ver la relación de congruencia entre lo elaborado por ella misma y el sujeto al cual hay que aplicar toda esta elaboración. Además hay que notar que el mismo conocimiento del sujeto -que en sí es un conocimiento de fe-, tiene una valoración diferente en los dos casos en cuanto obra de razón. En el caso de la teología como ciencia, el conocimiento del sujeto es fundamental, y debería ser la más perfecta posible. Debido a que este conocimiento supera la razón, resulta confuso y ambiguo. Y por esto la teología no alcanza el ideal deseado. En el caso de las razones de conveniencia, para poder establecer la relación de congruencia con dicho sujeto, basta este conocimiento oscuro y ambiguo. Solo es necesario como punto de referencia, ya que no se pretende aclarar su intimidad, sino una serie de caracte-

ísticas circundantes. Y por esto el conocimiento que se tiene de los artículos de fe, es precisamente aquello que la razón puede, bien o mal, comprender de la "palabra de Dios".

Debido a todo esto vemos como las razones de conveniencia en teología nos dan una obra de razón, que en cuanto a tal es superior a la obra de razón de la teología como ciencia.

Y que también en las razones de conveniencia solo pretendemos una razonabilidad, y que esta razonabilidad es perfectamente realizable.

Bajo el punto de vista de obra de razón, y debido al hecho que en las razones de conveniencia se pueda realizar aquello que es el ideal, mientras esto no es posible en la teología como ciencia, hay que admitir la superioridad de aquella sobre la teología como ciencia.

.. ..

Hemos examinado tres casos diferentes de la obra de razón en Sto. Tomás. Y hemos visto como en los tres casos aquello que se puede conseguir con cierta perfección es una razonabilidad de dicha obra. En cambio resulta muy difícil -por no decir imposible- conseguir el ideal de racionalidad estricta. Y esto tanto en los casos en que hay la pretensión de conseguir dicha racionalidad -"ciencia en general y teología como "ciencia"- como en el caso en que ya solo se pretende llegar a una razonabilidad.

La obra de razón que Sto. Tomás realiza es pues una obra de razón de carácter razonable, y no de racionalidad estricta.