

## EL OBJETO DE LA LOGICA EN SANTO TOMAS

### 1. *El ente de razón.*

Para enfocar debidamente el asunto, hay que contar con que el ente se divide, según TOMÁS DE AQUINO, en ente real y en ente de razón.

«El ente —dice en una ocasión— es de dos clases, a saber, ente de razón y ente natural [=real]»<sup>1</sup>.

«El ente —escribe en otro texto paralelo— se dice de dos maneras, a saber, natural [=real] y de razón»<sup>2</sup>.

Ahora bien, el término “ente” expresa una dualidad de elementos integrantes. Acontece, en efecto, que el ente equivale a “lo que es”, de suerte que cuando se dice “lo que” se designa la “esencia” y cuando se dice “es” se designa el “ser”. El ente es, pues, un compuesto de esencia y ser. Para delimitar, por tanto, la esfera del ente de razón hay que considerar los dos factores que, de una u otra manera, intervienen en la articulación de todo ente, esto es, el ser (*esse*) y la esencia (*essentia*).

1. Por lo que concierne al tratamiento del ser, hay que empezar por registrar la distinción entre dos modos de ser. TOMÁS DE AQUINO la expresa así:

1. *In IV Met.*, lect. 4, n. 547. Las citas de todas las obras de SANTO TOMÁS están tomadas de la edic. Marietti, con excepción de las de los *Comentarios a las Sentencias*, que son de la edic. Parmae.

2. *De Nat. Gen.*, c. 4, n. 486.

«El ser se dice de dos maneras [...]. Una, en tanto que cópula verbal, que significa la composición de cualquier enunciado que hace el alma [=el entendimiento]; y por eso este ser no es algo que se dé en la realidad, sino sólo en el acto del alma que une [=afirma] o separa [=niega]. En este sentido el ser se atribuye a todo aquello de lo que se puede formar una proposición, ya sea ente, ya privación de ente, pues decimos que la ceguera es. De una segunda manera se llama ser al acto del ente en tanto que ente, es decir, aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la realidad; y así el ser no se atribuye más que a las cosas mismas que se contienen en los diez géneros [=predicamentos]; y por eso el ente, dicho así por tal ser, se divide en los diez géneros»<sup>3</sup>.

Claramente se advierte en ese texto la mención de dos sentidos del ser: el ser tomado en sentido relativo y el ser tomado en sentido absoluto. Pero el texto establece además una correspondencia entre el ser en su acepción relativa y el ser mental (*esse in anima*) por un lado; y, por otro, el ser en su acepción absoluta y el ser real (*esse in rerum natura*). Tal correspondencia, sin embargo, no es una identidad o igualdad sin residuos. Porque si es verdad que el ser en sentido relativo es siempre un ser mental, no lo es que el ser mental sea siempre un ser en sentido relativo; y si es verdad que al ser en su acepción absoluta le cabe coincidir con el ser real, tal coincidencia no siempre se da. Este desajuste hay que cargarlo en el haber del ser mental, que unas veces entraña un darse relativamente en el entendimiento y otras un darse absolutamente en él, sin que ello comporte un absoluto darse en la realidad. La cuestión ha de quedar, por tanto, así: el ser real es siempre un ser en sentido absoluto; el ser mental es un ser que en ocasiones tiene sentido relativo y en ocasiones sentido absoluto. Con lo cual queda claro que es menos ambiguo hablar de ser real y de ser mental que de ser absoluto y de ser relativo.

Pero conviene reparar en que el ser real y el ser mental coinciden parcialmente y parcialmente difieren. O lo

3. *Quodl. IX.*, q. 2, a. 2 c.

que viene a resultar lo mismo, es menester subrayar que entre el sentido real del ser y el sentido mental del ser hay una semejanza que, justamente por ser semejanza en sentido estricto, encierra también diferencias<sup>4</sup>.

a) Y tiene que ser así. Porque el ser es un acto, igual que lo son también las formas (sustanciales o accidentales). Pero a diferencia de éstas, el ser es un acto meramente actualizante, un acto sin más, pero no un acto determinante, un acto limitante.

Esta tesis, que es válida tanto para el ser real como para el ser mental, puede concretarse para el ser real de esta manera: el acto de ser real, aunque actualiza las formas de modo extramental, no es nada que venga a sumarse a ellas como una determinación más. Se podría decir, recurriendo a una terminología de KANT, que el ser real no es un predicado real (una determinación), sino la posición absoluta de una cosa (un acto puramente actualizante). TOMÁS DE AQUINO formula así su pensamiento:

«El ser [real] es esencialmente distinto de aquello a lo que se agrega para estar determinado»<sup>5</sup>.

«El mismo ser [real] es la actualidad de todas las cosas, e incluso de las mismas formas»<sup>6</sup>.

Y por lo que atañe al ser mental, la concreción de la mencionada tesis cabe hacerla así: aunque por el ser mental las formas se revisten de actualidad intramental, esta actualidad es una pura actualidad que no añade a las formas entendidas ninguna determinación nueva.

b) Entre el ser real y el ser mental hay, pues, una semejanza, concretamente una semejanza de actos que no son determinaciones, sino actos puramente actualizantes. Pero si bien esto es verdad, no lo es menos que esa semejanza de actos meramente actualizantes es una semejanza

4. Cf. GARCÍA LÓPEZ, J., *La analogía de la noción de acto en Santo Tomás*: ANUARIO FILOSOFICO VI (1973) 162-166.

5. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

6. *S. Theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.

en sentido estricto, es decir, una semejanza que lleva en sí diferencias. La imperfección de tal semejanza es la que ahora va a ser examinada. Antes, sin embargo, véase cómo TOMÁS DE AQUINO señala esa discrepancia:

«Es distinto el ser de la cosa en sí misma [=el ser real] y el ser de la cosa en el alma [=el ser mental]»<sup>7</sup>.

1.<sup>a</sup> La primera diferencia que cabe subrayar es que el ser mental es *objetivo*, hace que algo sea objeto o se constituya como objeto de conocimiento intelectual, mientras que el ser real es *extraobjetivo*, hace que algo se dé extraintelectivamente. O lo que viene a resultar lo mismo, el ser mental es el ser que una esencia adquiere en la concepción intelectual, en tanto que el ser real es el ser que una esencia tiene independientemente de la concepción del entendimiento.

2.<sup>a</sup> La segunda diferencia que es preciso registrar radica en que el ser mental es tensión, por lo cual al ser mental se le llama también ser *intencional*, que significa "orientado hacia otro", que es precisamente el ser real, mientras que éste último es *subsistencia*, es decir, una esencia investida de ser real no es versión, sino que reposa sobre sí misma. Por lo cual el ser real es subjetualidad radical; en el sentido, claro es, no de sujeto pasivo o receptor, ya que la índole de tal le pertenece, por ser potencia frente al ser, a la esencia, sino de sujeto activo u originante. En este contexto hay que interpretar el siguiente pasaje del AQUINATE, así como otros pasajes paralelos:

«[El ser real] es más íntimo a cada cosa que aquello que lo determina [=que la esencia]»<sup>8</sup>.

3.<sup>a</sup> La tercera diferencia a la que es necesario aludir aquí consiste en que el ser mental es *ajeno* a la *acción* y al *movimiento*, mientras que es al ser real al que la *acción* y

7. *S. Theol.*, I, q. 14, a. 13, ad 2.

8. *In II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4 c.

el *movimiento* se *deben*, por lo cual el ser real es llamado también ser *natural* (sea porque el obrar se deba al ser real y el modo de obrar a la esencia, sea porque el obrar se deba a la esencia y el ser real se limite a una *conditio sine qua non*). Dicho de otra manera, la esencia que está afectada de ser mental no actúa ni puede actuar, no se mueve ni puede moverse, en tanto que la esencia que está dotada de ser real actúa y puede actuar, se mueve y puede moverse. Por decirlo con TOMÁS DE AQUINO:

«El obrar y el cambiar corresponde a las cosas según el ser real por el que subsisten en sí mismas y no según el ser intencional por el que se dan en el entendimiento, pues no callenta el calor que está en el alma [=en el entendimiento], sino el que está en el fuego»<sup>9</sup>.

«El obrar y el padecer —escribe también en otro sitio— no conviene a los entes en tanto que se dan en el conocimiento [=en el ser mental], sino en tanto que se dan en el ser [real]»<sup>10</sup>.

Queda así demostrado que el ser real y el ser mental son coincidentes, porque uno y otro son actos meramente actualizantes y no actos determinantes; pero queda también probado que en el seno de esa coincidencia cabe encontrar diferencias, que hacen de la coincidencia una coincidencia parcial.

2. Hasta aquí la consideración del ser. Pero, según se decía hace un momento, en el ente interviene también otro factor: la esencia. Acerca de ella, sin embargo, bastará con registrar este doble sentido: sentido estricto y sentido amplio<sup>11</sup>.

a) En su *acepción estricta* la esencia es un acto determinante, una forma. Pero no es un acto determinante cualquiera, no es cualquier forma, sino aquel acto determinan-

9. *De Verit.*, q. 22, a. 12 c.

10. *In Boet. De Trin.*, lect. 2, q. 1, a. 4, ad 7.

11. Cf. GARCÍA LÓPEZ, J., *Esencia*: Gran Enciclopedia Rialp (Rialp, Madrid, 1972), t. 8, p. 844.

te, aquella forma que constituye el núcleo, la unidad fundamental de cada cosa. Y así entendida, puede estar actualizada por uno y otro modo de ser. Con lo cual se extiende tanto a las determinaciones o formas básicas actualizadas por el ser real como a las determinaciones o formas básicas actualizadas por el ser mental. Por tanto, en su sentido estricto la esencia se contrapone, por un lado, tanto al ser real como al ser mental, y, por otro, a aquellas determinaciones o formas contingentes y accidentales (en el sentido no predicamental, sino predicable, del accidente).

b) También en su *acepción amplia* la esencia es un acto determinante, una forma. Pero es ahora un acto determinante, cualquiera que él sea, una forma, cualquiera que sea esa forma. Y así enfocada, puede también estar actualizada por ambos modos de ser, por el ser real y por el ser mental. En su sentido amplio la esencia no se contrapone, por tanto, más que al ser, cualquiera que sea ese ser, real o mental.

Según esto, la acepción estricta de la esencia contiene tres elementos: primero, es una determinación o forma; segundo, no es una determinación o forma cualquiera, sino aquella que es fundamental; tercero, es capaz de una actualización real y de una actualización mental. Pero la acepción amplia no contiene más que dos: primero, es una determinación o forma; segundo, admite tanto la actualización real como la actualización mental. Falta aquí la mención de la índole fundamental de la determinación o forma. Esto, por lo demás, no acontece únicamente con la esencia, sino también con cualquier otra cosa: el sentido estricto y el sentido amplio de algo se diferencian en que la acepción amplia no contiene todo aquello que la acepción estricta encierra, sino solamente parte.

Esto supuesto, es menester añadir que la esencia se toma a lo largo de todo el trabajo, salvo indicación contraria, en su *acepción amplia* de determinación o forma, cualquiera que ella sea, capaz de estar actualizada por el ser, cualquiera que sea ese ser.

3. Después de todo lo dicho puede establecerse ya lo siguiente: una *esencia actualizada por el ser real* constituye lo que se llama un *ens reale*. Ahora bien, ¿significa esto que una esencia actualizada por el ser mental deje de constituir *eo ipso* un ente real?

Para responder con rigor a la pregunta hay que hacerse cargo de dos situaciones. Puede acontecer, en efecto, que una esencia actualizada por el ser mental lo esté además por el ser real; pero puede suceder que la esencia esté actualizada por el ser mental, dándose, no obstante, la circunstancia de que no lo está por el ser real.

a) Si una esencia está actualizada por el ser mental, pero está *además* actualizada por el ser real, es obvio que en estas condiciones no deja de constituir un ente real. Que el revestimiento de la actualidad nada diga en contra de la índole real de esa esencia se levanta sobre una razón tan sencilla como ésta: el ser mental es para la esencia un ser puramente *denominativo*, pero en manera alguna un ser *constitutivo* para ella. Da lugar, por tanto, a un ente real, concretamente un ente *real-actual*.

b) Pero ¿cabe continuar hablando de ente real, si nos las habemos con una esencia que está dotada de ser mental, en cuanto se da la circunstancia de que no está investida de ser real? A esto es a lo que la Escuela suele llamar *potencia objetiva*.

Pues bien, la respuesta a esa cuestión ha de ser afirmativa. Y la razón debe buscarse por el lado de lo que la misma Escuela acostumbra a nombrar *potencia subjetiva*, a la que por lo demás desdobra en *potencia pasiva* y *potencia activa*. El siguiente texto de TOMÁS DE AQUINO, aunque sin la mencionada terminología, reúne todas esas distinciones:

«Ninguna forma puede ser considerada en acto sino en tanto que es puesta por el ser [real], pues la humanidad o la igneidad puede considerarse como existiendo en la potencia de la materia o en la virtud del agente o también en el entendimiento, pero existe en acto en cuanto tiene ser [real]»<sup>12</sup>.

12. *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

Según esto, la potencia objetiva es una esencia actualizada por el ser mental, en cuanto no está actualizada por el ser real (la humanidad o la igneidad en cuanto existen en el entendimiento). Y se dice potencia subjetiva, cuando se trata de una esencia que propiamente no tiene ser real en sí misma, sino que lo que propiamente tienen ser real son sus causas: la causa material de la que una esencia puede ser educida (la humanidad o la igneidad en cuanto se dan en la potencia de la materia) y la causa eficiente que puede producirla (la humanidad o la igneidad en cuanto existen en la virtualidad del agente). En el primer caso a la potencia subjetiva se le llama potencia pasiva; en el segundo, potencia activa.

Pues bien, supuesto esto, hay que decir que una esencia actualizada por el ser mental, en cuanto se da la circunstancia de que no está actualizada por el ser real, da lugar, sin embargo, a un ente real, concretamente a un ente *real-possible*. Porque en tal caso existe siempre una potencia subjetiva capaz de conferirle realidad, supuesto, claro es, que la esencia sea in contradictoria. Unas veces se tratará de una potencia subjetiva que es a la vez pasiva y activa, pero otras, sólo activa: lo primero, cuando se está ante una producción eductiva, pues ésta, además del agente o causa eficiente que toda producción supone, entraña también la potencia pasiva o materia sobre la que se ejerce la causalidad eficiente o del agente; lo segundo, cuando se está ante una producción creadora, pues entonces el agente o causa eficiente no cuenta con nada que no sea su propia potencia activa. Con todo, cualquiera que sea el caso, la potencia objetiva ha de ser mantenida siempre en el área del ente real. Acudir, pues, para su explicación a un *esse diminutum*, es decir, a una especie de actualidad real disminuida, es una tesis que introdujo DUNS ESCOTO, y lo mejor que de ella se puede decir es que es innecesaria. Lo único que de real hay en tal caso son las causas (la causa material y la causa eficiente), pero nada más que eso.

4. En suma, afirmar que una esencia actualizada por



el ser extraobjetivo, subsistente, origen de la acción y el movimiento constituye un ente real, no permite la deducción de que una esencia actualizada por el ser objetivo, intencional, inactivo e inmutable deje de constituir un ente real. Porque a esa conclusión no se llega, por supuesto, si la esencia está además actualizada por el ser extraobjetivo, subsistente, origen de la actividad y el movimiento; pero tampoco si la esencia está actualizada por el ser objetivo, intencional, inerte e inmutable, aunque no le quepa estarlo aun por el ser extraobjetivo, subsistente, fuente de la acción y el movimiento. O lo que es equivalente, a esa conclusión no se llega, ni cuando la esencia mentalmente actualizada lo está además realmente, ni cuando la esencia mentalmente actualizada no está realmente actualizada.

Ahora bien, ¿quiere esto decir que una esencia actualizada por el ser mental ha de quedar, *velis nolis*, albergada dentro del marco del ente real? Desde luego, no. Pero aun estando de acuerdo en que la respuesta sea negativa, la pregunta que entonces cabe hacerse es ésta: ¿de qué manera puede lograrse que una esencia mentalmente actualizada no constituya un ente real?

Este es, en suma, el problema. Y su solución estriba en dar sentido *exclusivo* al ser mental. Lo que de esta manera se obtiene, es decir, lo que sobreviene con el sentido exclusivo de la actualidad mental es una esencia para la que tal actualidad es algo *constitutivo* y no tan sólo puramente *denominativo*. Dicho de otra manera, lo que así se consigue es esto: una esencia a la que acontece ser objetivamente en el entendimiento, pero que le acontece de tal suerte que sólo le conviene ser objetivamente en el entendimiento, excluyendo el darse o el poder darse extraobjetivamente; una esencia que comporta intencionalidad, pero únicamente intencionalidad, excluyendo el estar afectada de subsistencia y el poder estarlo; una esencia que es inactiva e inmutable, pero sólo inactiva e inmutable, excluyendo el darse y el poder darse con actividad y movimiento. Y como quiera que todas esas son descripciones del ser mental, se puede decir, de una manera compendiada, que lo

que entonces se obtiene es una *esencia actualizada por el ser mental, pero de manera que sólo esté actualizada por ese modo de ser, sin que lo esté ni pueda estarlo por el ser real*. Pues bien, lo que en esas condiciones se tiene no es ya un ente real, sino un ente de razón, ya que ésta es su definición. A él se refiere TOMÁS DE AQUINO, cuando, siguiendo a ARISTÓTELES, escribe:

«Primero distingue [ARISTÓTELES] un ente que se da fuera del alma [=del entendimiento] según los diez predicamentos, el cual es un ente perfecto [=real]. Añade después [ARISTÓTELES] otro tipo de ente que se da *solamente en la mente*»<sup>13</sup>.

Una vez comprendido lo que es el ente de razón, se puede señalar una nueva diferencia, la cuarta, entre el ser real y el ser mental. Es ésta: el ser mental tiene mayor amplitud que el ser real, pues el ser mental puede actualizar las esencias que tienen ser real (cuando están siendo pensadas), pero además puede actualizar aquellas esencias que no tienen ser real ni les cabe tenerlo. Explícitamente lo reconoce TOMÁS DE AQUINO:

«El ser inteligible —escribe— no tiene un ámbito menor que el ser natural, sino acaso mayor, pues el entendimiento es naturalmente capaz de entender todo cuanto hay en la naturaleza y entiende incluso cosas que no tienen ser natural, como las negaciones y las privaciones»<sup>14</sup>.

5. El ente de razón es, pues, una esencia que no admite otra actualidad que la actualidad mental. No es que esto no sea verdad sin más; desde luego, lo es. Pero la pregunta a la que entonces debe responderse es ésta: ¿a qué puede deberse el que una esencia no tenga otra actualidad que la actualidad mental? Por supuesto, la respuesta depende tanto de las cosas mismas como del sujeto cognoscente. Pero el modo como esto suceda, plantea un problema com-

13. *In V Met.*, lect. 9, n. 889.

14. *C. Gent.*, lib. III, c. 59, n. 2.348.

plejo en el que no es necesario entrar aquí, porque no afecta al asunto de este trabajo.

## 2. *Las relaciones de razón.*

1. ¿Cuáles son las esencias que no admiten otra actualidad que la intelectual? Es la cuestión de la división del *ens rationis*. A este problema puede hacerse cara desde varias perspectivas. Pues bien, el punto de vista esencial, entre otros que no lo son, es la oposición del ente de razón al ente real, ya que aquél se define frente a éste por su incapacidad de actualización real. Ese es, por tanto, el criterio conforme al cual se confecciona la división del ente de razón. Ahora bien, ocurre que el ente real se divide en absoluto y relativo. Por *absoluto* se entiende aquí todo lo que no es relación, aun cuando mantenga o pueda mantener relaciones con algo (el predicamento sustancia y los restantes predicamentos accidentales, menos el predicamento relación); y por *relativo* se entiende no lo que mantiene o puede mantener relaciones con otras cosas, sino la relación misma (el predicamento relación).

Así las cosas, lo que se opone al ente real absoluto es la *negación* (sea negación simple, sea negación privativa), mientras que lo que se opone al ente real relativo es la *relación de razón*. Por eso dice TOMÁS DE AQUINO:

«Aquello que solamente es propio de la razón no puede ser más que doble [a saber, la negación o alguna relación]»<sup>15</sup>.

Habrà de advertirse, sin embargo, que la oposición al ente real, utilizada como criterio de división, no puede entenderse *a priori*. Si así fuera, únicamente las negaciones aparecerían como entes de razón. Lo cual está indicando que la norma que inspira la división sólo conduce a las relaciones de razón, si se entiende *a posteriori*.

Esto supuesto, ¿cuál de las mencionadas especies de en-

15. *De Verit.*, q. 21, a. 1 c.

te de razón constituye el objeto de la lógica? Desde luego, las relaciones de razón; pero no todas, sino unas determinadas. Esto exige averiguar el motivo que obliga a ceñir el objeto de la lógica a las relaciones de razón, concretamente a unas determinadas relaciones de razón. Pero antes han de tratarse las siguientes cuestiones: qué es una relación de razón; las especies de relación de razón.

2. ¿Qué es una relación de razón? En general, la relación es un predicamento accidental. Ahora bien, los accidentes (todos los accidentes) puede ser estudiados desde una doble perspectiva: consiste la primera en tomar el accidente en tanto que accidente, y la segunda, en considerarlo en tanto que tal o cual accidente. Véase lo que TOMÁS DE AQUINO dice a este respecto:

«En cada uno de los nueve géneros de accidentes hay que distinguir dos cosas. Una de ellas es el ser que a cada uno de los mismos le compete en tanto que es accidente. Y esto común a todos ellos es el inherir en un sujeto, porque el ser del accidente es el inherir. La otra cosa que en cada uno puede ser considerada es la razón propia de cada uno de esos géneros»<sup>16</sup>.

Según esto, el examen de la relación desde el primer punto de vista, en tanto que accidente, da como resultado la *ratio communis* a todo accidente. Y eso es la radicación en un sujeto, ya que el ser del accidente en tanto que accidente es estar en otro (*ser en*).

El estudio de la relación desde el segundo punto de vista, en tanto que tal accidente y no otro, expresa, en cambio, la *ratio propria* de la relación en contraposición con la de los restantes accidentes. Pues bien, bajo este aspecto todo accidente (exceptuada ahora la relación) es una determinación del sujeto en que se halla. Esta determinación, claro es, adopta en cada caso un especial cariz. Pero eso es precisamente lo que no ocurre con lo propio del accidente relación. En tanto que relación, lo propio suyo no

16. *S. Theol.*, I, q. 28, a. 2 c.

es poner algo en el sujeto, sino referirlo a otro (*ser hacia*). Puede elegirse este pasaje del AQUINATE, que es la continuación del que acaba de ser citado:

«Más aún, en los restantes géneros distintos de la relación, como la cantidad y la cualidad, la razón propia del género se toma también por la comparación al sujeto, ya que se llama cantidad a la medida de la sustancia, mientras que se llama cualidad a una disposición de la sustancia. Pero la razón propia de la relación no se toma de su comparación al sujeto en el que está, sino por comparación a algo externo» 17.

Pues bien, a diferencia de los restantes predicamentos accidentales no relativos que, en cuanto tales, exigen una actualización real, la relación en tanto que relación no postula unilateralmente positiva realidad, pero tampoco unilateralmente positiva irrealidad, sino que es respecto de lo uno y de lo otro un *neutrum*, porque puede estar actualizada por el ser real y por el ser mental, o exclusivamente por el ser mental. De donde resulta la clásica división de las relaciones en *relaciones reales* y *relaciones de razón*: las primeras admiten la actualización real y, cuando están siendo entendidas, también la actualización mental; pero las segundas no admiten otra actualidad que la mental, su ser consiste en ser inteligidas. Valga por todos este texto del AQUINATE:

«Únicamente en aquellas cosas que se dicen por respecto a otro [=en las relaciones] se encuentran algunas cosas solamente de razón, y no reales. Y esto no se da en los otros géneros, porque los otros géneros, como la cantidad y la cualidad, según su razón propia significan algo que inhiere en algo. En cambio, aquellas cosas que se dicen por respecto a algo según su razón propia no significan más que referencia a otro. Y por lo demás esta referencia se halla a veces en la misma realidad, como sucede cuando algunas cosas están ordenadas por naturaleza [...]. Pero a veces la referencia significada por aquellas cosas que se dicen por respecto a otro está solamente en la aprehensión misma de la razón, que compara una cosa con otra, y entonces es solamente re-

17. *Ibidem*.

lación de razón, como cuando la razón compara al hombre con el animal, como especie respecto del género»<sup>18</sup>.

Pero si la relación puede ser real y de razón, ¿cuándo es relación real y cuándo relación de razón? Puesto que lo propio de toda relación no es el ser *in aliquo*, sino *ad aliquid*, entonces en toda relación ha de haber: primero, un sujeto que se relaciona; segundo, un término al cual el sujeto está orientado; tercero, un fundamento merced al cual el sujeto se refiere al término. Pues bien, para que una relación sea real es necesario que sean reales el sujeto, el término y el fundamento. Para que deje de ser relación real y se convierta en relación de razón es menester el defecto de realidad o en el sujeto o en el término o en el fundamento. Ahora bien, que eso sea necesario no quiere decir que sea también suficiente. Porque si es verdad que en las relaciones reales, puesta la realidad de sus elementos, surge *eo ipso* la relación real, no lo es menos que la falta de realidad en sus ingredientes no genera sin más una relación de razón. Y tiene que ser así. Porque tal relación, al reducirse a ser inteligida, necesita por ello que el entendimiento la actualice. FRANCISCO DE ARAÚJO, en sus *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, lo advierte repetidamente:

«En virtud de la sola falta de [alguna] condición requerida para una relación real no surge una relación de razón»<sup>19</sup>.

«Lo relativo de la razón es formalmente referencia a otro. Pero con anterioridad al entendimiento comparativo no es referencia a otro, porque ni se refiere a otro realmente, ni mediante el entendimiento, que aun no refiere una cosa a otra»<sup>20</sup>.

Pero cuando se cuenta con la falta de realidad mencionada y con el entendimiento que la entiende, entonces se

18. *S. Theol.*, I, q. 28, a. 1 c.

19. *Commentariorum in universam Aristotelis Metaphysicam tomus primus*, lib. III, q. 1, a. 5; Burgis et Salmanticae, 1617, t. I, p. 341a.

20. *Commentariorum in universam Aristotelis Metaphysicam tomus primus*, lib. III, q. 3, a. 5; Burgis et Salmanticae, 1617, t. I, p. 343b.

trata de una esencia absoluta, no relativa *in re*, por un lado; y si, por otro, el entendimiento concibe como relativo lo que en la realidad es absoluto, lo que hace es concebir algo que, como tal o como relativo, no tiene actualidad real ni puede tenerla, sino que únicamente posee actualidad mental. Estamos entonces ante una relación de razón.

3. Ahora bien, llegados a este punto, hay que añadir que las relaciones de razón pueden ser de dos clases. TOMÁS DE AQUINO alude a esa distinción, cuando, después de haber señalado que la relación de razón no es sino un cierto orden, continúa diciendo que eso puede suceder de dos maneras:

«Una, en cuanto ese orden es elaborado por el entendimiento y atribuido a aquello que se dice relativamente; y estas son las relaciones que el entendimiento atribuye a las cosas entendidas en cuanto entendidas, como la relación de género y de especie [...]. Otra, en cuanto tales relaciones subsiguen al modo de entender [...]. Y el entendimiento no atribuye tales relaciones a lo que se halla en el entendimiento, sino a aquello que se halla en la realidad»<sup>21</sup>.

a) Según esto, hay unas relaciones de razón que se atribuyen de manera inmediata a las cosas en su estado de actualización real. Un ejemplo de ello es la relación del Creador a la creatura (otro sería el caso si se considerase en sentido inverso, creatura-Creador, que es una relación real) en la cual el Creador (sujeto) se refiere a la creatura (término) debido a su naturaleza de Creador (fundamento). La relación no es real, sino de razón, porque no lo es el fundamento, al no haber dependencia real, sino racional tan sólo, del Creador a la creatura. Se trata de una relación de razón, pero de una relación de razón que se atribuye de manera inmediata a Dios en cuanto actualizado por el ser real, y no a Dios actualizado por el ser mental y en cuanto actualizado por ese modo de ser, no a Dios conocido y en cuanto conocido. (En esto, tales relaciones

21. *De Pot.*, q. 7, a. 11 c.

de razón coinciden con las negaciones; y así, cuando se dice que "Pedro es ciego", la ceguera se le atribuye a Pedro en su estado de actualización extracognoscitiva, y no a Pedro conocido y en cuanto conocido).

b) Pero hay otras relaciones de razón que no se atribuyen inmediatamente a las cosas en su estado de actualización real, sino que de manera inmediata se atribuyen a las cosas actualizadas por el ser mental en cuanto actualizadas por ese modo de ser, de manera inmediata se atribuyen a las cosas conocidas *qua* conocidas. Estas relaciones de razón son conceptos; empleando otra terminología más usual en la Escuela, son *intentiones*. Pero son conceptos o intenciones con fundamento remoto en la realidad. Explicaré sucesivamente ambas cosas: primero de qué concepto o intención se trata, y después, el fundamento remoto que ese concepto o intención tiene en la realidad.

1.º Por lo que concierne a los conceptos<sup>22</sup>, es menester no olvidar en ningún momento de este trabajo que el concepto se entiende aquí en el sentido de lo concebido por nuestro acto de entender, pero en el sentido amplio de lo concebido por nuestro acto de entender, es decir, sea lo concebido por la primera operación del entendimiento o simple aprehensión (concepto simple), sea lo concebido por la segunda operación del entendimiento o juicio (concepto compuesto de dos simples), sea lo concebido por la tercera operación del entendimiento o razonamiento (concepto compuesto de más de dos simples). En cualquier caso, sea simple o compuesto, se trata de lo concebido por nuestra operación de entender. Llamar únicamente concepto al concepto simple es algo que no se encuentra en la doctrina del AQUINATE, y que produce no pocos desajustes en lógica, al ceñir a él ciertas consideraciones que son igualmente aplicables al concepto compuesto, sea compuesto de dos o de más de dos.

22. Lo que aquí se dice del concepto se extrae de mi artículo *El concepto en Santo Tomás*: ANUARIO FILOSOFICO VII (1974), 123-190.



Después de este toque de atención, hay que señalar que el concepto puede tomarse de dos modos: primero como concepto de la mente, y segundo, como la cosa misma en él concebida. Aunque la terminología no sea la propia de TOMÁS DE AQUINO, a aquél acostumbra a llamársele *concepto formal*, y a éste, *concepto objetivo*.

Qué sea el concepto formal, se comprende si no se olvida que el conocimiento intelectual humano se cumple en dos momentos, distintos y sucesivos *ordine naturae*, aunque no lo sean *ordine temporis*: el primero de pasividad, o mejor aún, de una cierta pasividad, porque no lo es más que en sentido amplio; el segundo, de actividad.

La fase de pasividad está constituida por la recepción de lo que TOMÁS DE AQUINO llama, sin más, *species intelligibilis*, con la salvedad de que es la *species intelligibilis* a la que en el seno de la Escuela se nombrará *impresa*; esto es, está constituida por la forma (*species*) que, puesta al nivel del entendimiento (*intelligibilis*) y recibida en él (*impresa*), es principio del conocimiento, aquello por lo que el entendimiento entiende.

Una vez que el entendimiento ha recibido la especie inteligible impresa, es cuando puede emitir el acto de conocer, que es el segundo momento de nuestro conocimiento intelectual, el de la actividad. Ese acto es una acción inmanente: como acción produce un efecto; como inmanente, ese efecto es un efecto interno. Pues bien, eso manifestado o expresado por nuestro acto de entender es precisamente el concepto formal. El concepto formal es, pues, lo manifestado o expresado por la operación de nuestro entendimiento.

El motivo por el que el concepto formal es llamado *concepto* no se debe, según TOMÁS DE AQUINO, más que a una semejanza tomada de la generación de los vivientes. Y la razón por la que se llama *formal* es, en definitiva, porque él es lo formado por nuestro acto de entender.

Pero conviene dejar también explicado que el concepto formal, así descrito, puede asumirse desde dos perspectivas: consiste una en considerarlo como una cierta reali-

dad accidental de nuestro entendimiento, concretamente como una cualidad, y otra, en enfocarlo como una semejanza, como una representación de otra cosa.

En lo que atañe al concepto objetivo, hay que decir que es la cosa misma representada o representable en el concepto formal. Con lo cual se ve que sólo al concepto formal se le puede llamar concepto en sentido propio. El concepto objetivo es *concepto* en sentido impropio, porque únicamente lo es por denominación extrínseca. En cambio, se le llama *objetivo* de modo propio, por tratarse precisamente de aquello que es o puede ser objeto del concepto formal.

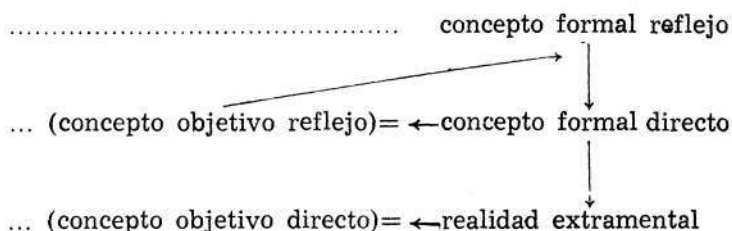
Esto supuesto, se puede pasar ya a las divisiones del concepto, del concepto formal y del concepto objetivo; divisiones que son proporcionales, ya que también el concepto formal y el concepto objetivo lo son.

El concepto *formal directo* es el que versa directamente sobre una realidad extramental, mientras que el concepto *objetivo directo* es la realidad misma existente fuera del entendimiento, en cuanto concebida o concebible por el concepto formal directo.

El concepto *formal reflejo* es el que versa sobre un concepto formal directo anterior. Pero puede recaer sobre él en tanto que es una realidad accidental, una cualidad de nuestro entendimiento, y entonces estamos ante un concepto *formal reflejo real*. Ahora bien, el concepto formal reflejo puede versar también sobre un concepto formal directo anterior, pero considerando a dicho concepto no en tanto que es un accidente cualitativo de nuestro entendimiento, sino en cuanto es una semejanza, una representación de la realidad extramental, y nos las habemos entonces con un concepto *formal reflejo de razón*. Por su parte, el concepto *objetivo reflejo* es el mismo concepto formal directo, en cuanto objeto del concepto formal reflejo. Pero ese concepto formal directo, en cuanto objeto del concepto formal reflejo, puede ser tomado como una cierta realidad accidental cualitativa de nuestro entendimiento, y estamos entonces ante un concepto *objetivo reflejo real*; pero pue-

de también ser enfocado como una semejanza, como una representación de la realidad extramental, y nos las habemos entonces con un concepto *objetivo reflejo de razón*.

Pues bien, las relaciones de razón que le convienen a las cosas conocidas y en cuanto conocidas no son sino conceptos objetivos reflejos de razón, esto es, las relaciones de razón que aparecen al someter a un ulterior conocimiento los conceptos formales directos en su aspecto de semejanza, los cuales son entonces, respecto de ese conocimiento ulterior, conceptos objetivos reflejos de razón. Y esto, si se quisiera representar en un esquema podría hacerse así:



Pero antes de seguir adelante, una cuestión terminológica: al concepto acostumbra la Escuela, y TOMÁS DE AQUINO también, a llamarle *intentio*. Pero si el concepto es *intentio*, sin embargo, la *intentio* no siempre es concepto. En general se puede decir que el vocablo *in-tentio* significa "tendencia a". Pero esta significación básica tiene dos usos fundamentales: propiamente se aplica al orden psicológico y de manera derivada al orden metafísico, concretamente al orden de la causalidad extrínseca (eficiente y final). Incluso dentro del orden psicológico se aplica más propiamente al orden tendencial (sensitivo e intelectual) que al orden cognoscitivo (sensitivo e intelectual). Pero en cualquier caso es frecuente usar la palabra *intentio* para referirse al orden cognoscitivo, concretamente al orden cognoscitivo intelectual. Pero en ese plano la *intentio* alude a tres cosas distintas: la especie inteligible impresa, el acto u operación de entender y el concepto, entendiéndose aquí el concepto en el sentido amplio que más atrás se estable-

ció. Por eso decir *intentio* y decir concepto es lo mismo, aunque la *intentio* no siempre equivale a concepto<sup>23</sup>.

De ahí que, y sin necesidad de explicación, puedan registrarse las siguientes ecuaciones: concepto formal directo = intención formal primera; concepto objetivo directo = intención objetiva primera; concepto formal reflejo = intención formal segunda; concepto formal reflejo real = intención formal segunda real; concepto formal reflejo de razón = intención formal segunda de razón; concepto objetivo reflejo = intención objetiva segunda; concepto objetivo reflejo real = intención objetiva segunda real; concepto objetivo reflejo de razón = intención objetiva segunda de razón. Y como quiera que el objeto de la lógica lo constituyen los conceptos objetivos reflejos de razón, también se puede decir, después de esas ecuaciones, que su objeto son las intenciones objetivas segundas de razón. Es cierto que TOMÁS DE AQUINO habla, sin más precisiones, de intenciones segundas, pero se refiere a las que son objetivas y además de razón.

Que las relaciones de razón atribuidas inmediatamente a las cosas entendidas en cuanto entendidas constituyan esa especie de conceptos o intenciones, es la interpretación que luego mantendrán los más autorizados exponentes del pensamiento de nuestro autor. Por la luz que arroja, puede ser sumamente instructivo leer este texto de CAYETANO:

«La intención significa lo mismo que atención, y se divide en primera y segunda. La razón de esta división se toma del hecho de que, a la cosa entendida, le convienen ciertas cosas de dos maneras. Unas le convienen, aun cuando nunca se presentase al entendimiento, como al hombre le conviene ser risible, alto y cosas parecidas; y otras no le convienen a esa cosa más que por el hecho de que se presenta al entendimiento o por el hecho de que el entendimiento trata de ella, y así al hombre le conviene ser sujeto o predicado en alguna proposición y cosas parecidas; pues éstas y cosas similares no se encuentran en el hombre realmente existente, sino sólo en él en cuanto está en el entendimiento. Por tan-

23. Cf. RAMÍREZ, J. M., *De actibus humanis*, Opera omnia (CSIC, Madrid, 1972), t. 4, pp. 284-293.

to, admitido por ahora que esto es así, ha de señalarse que se llama intención primera a aquella atención del entendimiento mediante la cual considera en las cosas propuestas lo que les conviene en la realidad, mientras que se llama intención segunda a aquella atención del entendimiento mediante la cual intuye en las cosas que se le presentan lo que les conviene merced a la elaboración del entendimiento. Pero, puesto que designamos a las cosas más ocultas a partir de las más conocidas, y lo que se concibe mediante la intención segunda es de una entidad muy débil, el vocablo intención se extendió a lo que se atiende [=intención objetiva], y se llama intención segunda a lo que el entendimiento concibe mediante una segunda atención, que no es otra cosa que un cierto ente de razón [...]. Por tanto, aunque con el nombre de segunda intención podamos entender dos cosas, a saber, la atención segunda del entendimiento, que es la intención segunda en sentido formal, y lo que por esa atención se concibe, que es la segunda intención en sentido objetivo, sin embargo, el uso común entiende lo que es concebido, esto es, la relación de razón elaborada por el entendimiento en las cosas en cuanto están en él»<sup>24</sup>.

2.º Aun cuando el ser de tal concepto o intención se agote en el ser que le confiere el *intelligi*<sup>25</sup>, no es, sin embargo, pura ficción mental, sino que cuenta con un fundamento real. Porque si es verdad que próximamente se funda en la cosa concebida, también lo es que remotamente se funda en la cosa existente *extra animam*. A esto se refiere el SANTO DOCTOR en un buen número de pasajes. Acaso el más notorio sea éste:

«Lo que significa el nombre no es la semejanza de una cosa existente fuera de la mente, sino algo que resulta de entender la cosa extramental, y tales son las intenciones que nuestro entendimiento elabora, y así lo significado con la palabra *género* no es la semejanza de alguna cosa existente fuera de la mente, sino que del hecho de que el entendimiento entiende [por ejemplo, la naturaleza de] animal realizada en muchas especies, atribuye a ella la intención del género; y tales intenciones, aunque no tengan un fundamento próximo en la realidad, sino en el entendimiento, sin embargo,

24. *Commentaria in Isagogen Porphyrii ad Paedicaementa Aristotelis*, c. 1; edic. Isnardus M. Marega, pp. 18-19.

25. *Cf. C. Gent.*, lib. IV, c. 11, nn. 3.466 y 3.471.

tienen un fundamento remoto en las cosas mismas, y por eso el entendimiento que elabora tales intenciones no es falso» 26.

A ese género de conceptos o intenciones responden unos nombres, que también se llaman nombres de segunda intención. Puede ser ilustrativo este texto:

«Los nombres de segunda intención son los que se imponen a las cosas no como son en sí, sino en cuanto están afectadas de la intención que de ellas elabora el entendimiento, como cuando se dice: el hombre es especie, el animal es género» 27.

### 3. *Las relaciones de razón objeto de la lógica.*

1. Hay, por tanto, dos especies de relaciones de razón: unas se atribuyen inmediatamente a las cosas en cuanto actualizadas por el ser real; otras se atribuyen inmediatamente a las cosas actualizadas por el ser mental en cuanto actualizadas por él, es decir, se atribuyen inmediatamente a las cosas conocidas en cuanto conocidas, y que como tales son conceptos objetivos reflejos de razón, intenciones objetivas segundas de razón, con fundamento remoto en la realidad.

Pues bien, después de esto se puede decir ya que el objeto de la lógica lo constituyen las relaciones de razón, pero aquéllas que se mencionan en segundo lugar. TOMÁS DE AQUINO lo dice así:

«El lógico considera las cosas en tanto que están en la razón» 28.

«El ente de razón se dice propiamente de aquellas intenciones que la razón elabora en las cosas consideradas [en cuanto consideradas], como la intención del género, de la especie y semejantes, las cuales no se encuentran en la realidad, sino que subsiguen a la consideración de la razón. Y éstas, es decir, el ente de razón, son el objeto de la lógica» 29.

26. *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3 c.

27. *De Nat. Gen.*, c. 6, n. 525.

28. *In VII Met.*, lect. 13, n. 1.576.

29. *In IV Met.*, lect. 4, n. 574.

No hay, por tanto, ningún inconveniente en llamar relaciones de razón lógicas a esas relaciones de razón, mientras que para las otras puede reservarse el nombre de relaciones de razón no lógicas.

Ahora bien, ¿por qué el objeto de la lógica son precisamente aquellas relaciones de razón que se establecen entre las cosas conocidas y en cuanto conocidas? La respuesta debe ser ésta: porque la lógica, su objeto, ha de estar en función de su objetivo, de su fin, que es en definitiva la causa de las causas. ¿Y cuál es el destino de la lógica? Servir a la razón científica es decir, a la razón cuando ésta hace ciencia. Porque, como luego se dirá, la ciencia es un repertorio de verdades necesarias demostrativamente adquiridas. Puede ser que ese conjunto de verdades necesarias sea concerniente a las cosas mismas. Aun entonces aparecen en la ciencia formando una estructura o articulación. Pero no cualquiera, sino precisamente esa coordinación que ellas adquieren al ser conocidas por la ciencia y en tanto que conocidas por ella. Ese es el motivo por el que la lógica se ocupa de tales relaciones de razón.

Pero ocurre que tal ordenación, que se encuentra siempre en la ciencia, puede ser buena o mala, correcta o incorrecta<sup>30</sup>. Pues bien, que esa ordenación sea buena y no mala, correcta y no incorrecta, constituye, por cierto el tema de la lógica como arte. Porque la lógica por decirlo como lo dice TOMÁS DE AQUINO en uno de sus comentarios a ARISTÓTELES, los que escribió a sus *Analíticos Posteriores*, es "arte de artes". *Ars artium*, porque dirige los actos de la razón, y de la razón proceden las otras artes<sup>31</sup>. Ello merece una explicación.

2. La inteligencia, la sindéresis, la sabiduría, la ciencia, el arte y la prudencia son hábitos operativos del entendimiento. ¿Cuál es la naturaleza de esos hábitos?

30. Como han observado ya algunos autores, el calificativo de buenas o correctas, de malas o incorrectas es el que los lógicos escolásticos usan para las relaciones de razón lógicas, y no el de verdaderas o falsas, como hacen los lógicos simbólicos.

31. Cf. *In Post. Anal.*, proem. n. 3.

Más atrás se dijo que el entendimiento no es autónomo en orden al conocimiento, sino que para emitir el acto de entender necesita ser informado por la especie inteligible impresa. Es la primera fase del conocimiento intelectual, la de la pasividad o receptividad. Pero cuando el entendimiento ha sido informado por tales especies inteligibles impresas, queda dispuesto para emitir el acto de entender. Es la segunda fase del conocimiento intelectual, la de la actividad.

Por tanto, para conocer, el entendimiento se vale de las especies inteligibles impresas. Pero, como es obvio, se vale de ellas no de cualquier manera, sino convenientemente ordenadas. Ahora bien, usar de ellas en tanto que enlazadas de modo adecuado en vistas al conocimiento es una habilidad con la que el entendimiento puede contar en su haber natural, pero que puede también ser adquirida por un acto de conocimiento o por una reiteración de ellos.

Pues bien, el repertorio o conjunto de *especies inteligibles impresas* y la *habilidad* para relacionarlas de modo conveniente en orden a la perfecta operación de la potencia operativa intelectual son los dos ingredientes que constituyen los llamados hábitos operativos del entendimiento.

Las especies inteligibles impresas son, desde luego, siempre adquiridas. Esto no ocurre con la habilidad, la cual, según acaba de decirse, puede ser innata, pero cabe que sea también adquirida. Cuando el entendimiento la posee sin adquirirla, esos hábitos operativos del entendimiento reciben el nombre de *innatos*: la inteligencia y la *sindéresis*. Pero si la habilidad es adquirida por uno o varios actos, el hábito operativo del entendimiento es *discursivo*: la sabiduría, la ciencia, el arte y la prudencia<sup>32</sup>.

Según esto, para el arte, se puede proponer esta fórmula: es la habilidad, adquirida por el entendimiento, de relacionar convenientemente las especies inteligibles impresas y servirse adecuadamente de ellas con miras a pro-

32. Cf. RAMÍREZ, J. M., *De habitibus in communi*, Opera omnia (CSIC, Madrid, 1973), t. 6, v. 1, pp. 219-249, 280-384.



ferir una perfecta operación intelectual Pero ¿cuál es el tipo de conocimiento intelectual para el que el hábito operativo discursivo que se llama arte habilita? Sólo si se responde a esta pregunta aparecerá su diferencia de los otros hábitos operativos discursivos.

Por de pronto, habilita en orden al conocimiento práctico, cuya finalidad es dirigir la acción y la producción, así como lo que por ellas puede ser hecho, es decir, lo operable por aquélla y ésta.

Con lo cual queda dicho de paso que el conocimiento práctico puede ser de dos clases: *práctico-activo* y *práctico-productivo*. El primero es el que dirige la actividad humana, llamada *praxis* por los griegos y *actio* por los latinos, en orden a lo que por ella puede ser hecho, que en griego se decía *praktón* y en latín *agibile*. El segundo es el que dirige aquella actividad humana, a la que los griegos convinieron en nombrar *poíesis* y los latinos *factio*, en orden a lo que ella puede realizar, para lo que aquellos reservaron la voz *poietón* y estos el vocablo *factibile*. ¿Cómo deben caracterizarse cada una de estas dos especies de conocimiento práctico?

a) Conocimiento práctico-activo es el que dirige inmediatamente los actos de la voluntad y mediatamente el efecto resultante de ellos. Cabe, sin embargo, que esos actos sean *elícitos*, que es como se le dice a los actos realizados por la voluntad sola, e *imperados*, que así se conoce a los actos que realiza cualquier otra facultad, en tanto que movida por la voluntad, sea interna esa otra facultad (el entendimiento, los sentidos internos, el apetito sensitivo), sea externa (los sentidos externos, las potencias motoras). En el primer caso se trata de lo que se llama *querer*, y en el segundo, *querer hacer*. Por tanto, el conocimiento práctico-activo dirige inmediatamente el querer y mediatamente su efecto. Pero también es conocimiento práctico-activo el que dirige inmediatamente el querer hacer y mediatamente el efecto debido a él. Por eso aunque las facultades movidas por la voluntad sean las potencias ejecutivas externas y aunque se produzcan efectos externos, mientras

se consideren como movidas por la voluntad, se está en el terreno de la acción y de lo agible, no en el de la producción y de lo factible.

Tal conocimiento práctico, por serlo, es un conocimiento regulativo o normativo, es decir, es regla o norma él mismo. De donde se desprende que la acción y la obra, por la conformidad o disconformidad de ellas con la norma, son buenas o malas. Pero aquí la regulación mira al fin último del hombre, no a un fin particular suyo; atiende a que el hombre se haga bueno como hombre, no a que se haga un buen arquitecto, un buen gramático, un buen matemático, un buen músico, un buen lógico. Por eso la acción y la obra son buenas o malas, pero de una manera moral. Ahora bien, ser medidas a la luz de las normas morales, es serlo en cuanto al ejercicio y en cuanto a la especificación. Y esto quiere decir que la materia de las normas (la acción y la obra) está sujeta a ellas en lo que toca a la ejecución o no ejecución de la actividad y su resultado, y en lo que toca al modo de la ejecución de aquélla y éste. Y por determinar ambas dimensiones, el conocimiento práctico-activo es conocimiento práctico en sentido estricto; lo será en sentido lato, cuando se refiera a la especificación únicamente, que es lo que justamente sucede con el conocimiento práctico-productivo.

b) La caracterización de éste último es asunto más complejo. Porque se equivocaría quien pensara que todos los pasajes del DOCTOR ANGÉLICO significan exactamente lo mismo. Se pueden, en efecto, encontrar dos sentidos generales.

Es conocimiento práctico-productivo el que dirige de modo inmediato una acción transitiva y de modo mediato lo que se puede hacer mediante tal acción; y lo que merced a ella cabe hacer, se hace contando con una materia exterior, por lo cual se trata de una obra que se realiza externamente. Así, valiéndose de las manos y sirviéndose de materiales *ad hoc*, el hombre puede construir una casa. Aquí se está en el terreno de la producción y de lo factible, con tal de hacer caso omiso de que la producción y lo

factible están movidos por la voluntad. De lo contrario, todo ello caería del lado de la acción y de lo agible.

Cuando el conocimiento práctico-productivo en cuestión dirige la acción transitiva y la obra exterior de ésta, no hay distinción entre conocimiento práctico-productivo y conocimiento regulativo o normativo, sino que ser conocimiento práctico-productivo es también aquí, al igual que sucedía con el conocimiento práctico-activo, ser regla o norma. Con una diferencia, no obstante: aunque la materia de la norma (la acción transitiva y la obra exterior) sea buena o mala, por su sujeción o no sujeción a la norma, sin embargo, la regla la mide en vistas a un fin particular del hombre, no en relación a su fin universal; mira cómo hacer bien lo que se hace, prescindiendo de que se haga bueno el que lo hace. Por eso la producción y lo producido son buenos o malos, pero no de una manera moral, sino, por decirlo así, de una manera técnica. Lo cual supone una fundamental restricción, porque la materia de la norma no es medida en cuanto a su ejercicio, sino en cuanto a la especificación solamente. Así, una casa se fabrica de acuerdo con las reglas de la arquitectura, pero esas reglas no establecen que la casa haya de fabricarse, sino cómo tiene que fabricarse, si se fabrica.

Pero también es conocimiento práctico-productivo aquél que dirige de manera inmediata una acción inmanente, concretamente el acto de entender, y de manera mediata lo que en virtud de tal acto de entender cabe hacer, porque el acto de entender, al menos cuando es lo suficientemente perfecto, produce un efecto interno, el concepto, por lo cual se trata de una obra que tiene el carácter de una obra interior. Así, continuando con los ejemplos de TOMÁS DE AQUINO, es conocimiento práctico-productivo el que dirige el acto de formar una frase, el de hacer una obra interior de contar o medir, el de componer una pieza musical, el de construir un silogismo. Pero siempre ha de prescindirse de que ese acto y su obra sean imperados por la voluntad, pues entonces la producción y lo factible se desplazarían al área de la acción y de lo agible.

Pero ¿acaso no es propio también del conocimiento especulativo, que no tiene una finalidad ulterior al propio conocer, el acto de entender y el efecto interno debido a él? Desde luego, lo es:

«Así como en los actos exteriores hay que considerar —dice TOMÁS DE AQUINO— la operación y lo obrado, como la edificación y lo edificado, así también en las obras de la razón hay que considerar el acto mismo de la razón, que es el entender y el raciocinar, y algo constituido por tal acto. Y esto en la razón especulativa es, primero, la definición; segundo, la enunciación; tercero, el silogismo o la argumentación [que son el concepto simple, el compuesto de dos simples y el compuesto de más de dos simples] <sup>33</sup>.

¿Quiere esto decir que habrá de consentirse en introducir una confusión entre conocimiento especulativo y conocimiento práctico-productivo? Parece necesaria la respuesta negativa. En efecto, el conocimiento especulativo, como tal, no dirige el acto de entender y su efecto interno, mientras que el conocimiento práctico-productivo en cuestión, como tal, es regulativo o normativo. Lo cual quiere decir que el acto de entender y la obra interior están sometidos a una regla o a una norma. Son ejemplos de esto una frase formada según las reglas de la gramática, una obra interior de contar o medir hecha de conformidad con las reglas de la aritmética o de la geometría, una pieza musical compuesta de acuerdo con las reglas de la música, un silogismo construido conforme a las reglas de la lógica. En este caso, tanto el acto de entender como la obra interior son buenos, pero de una manera técnica, porque la regla los mide en orden a un fin particular del hombre, ya que su destino es hacer de él un buen gramático, un buen aritmético o un buen geómetra, un buen músico, un buen lógico. En consecuencia establece cómo usar bien la producción y lo producido, pero no hace que ese buen uso se haga efectivo. Así, una frase se debe formar de acuerdo con las reglas de la gramática, pero esas reglas no deter-

33. *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

minan que la frase haya de formarse, sino cómo tiene que formarse, si se forma; la obra mental de contar o medir ha de hacerse de conformidad con las reglas de la aritmética o de la geometría, éstas, sin embargo, no entrañan que esa obra mental haya de hacerse, sino cómo debe hacerse, si se hace; una pieza musical se debe componer según las reglas de la música, pero ellas no fuerzan a la composición de la pieza musical, sino a que se componga según las reglas de la música, si se compone; un silogismo ha de construirse conforme a las reglas de la lógica, éstas, sin embargo, no estatuyen que el silogismo tenga que ser construido, sino cómo tiene que ser construido, en el caso de que se construya.

Según esto, el fin del conocimiento práctico-productivo es proyectar u ordenar la producción y lo producido, *in casu* el acto de entender y la obra interna que él origina. Pero aun cuando el conocimiento especulativo entraña lo uno y lo otro, su destino no es planearlos o configurarlos, sino limitarse a considerar el orden establecido, confinarse en la consideración de ese fin que es la verdad.

¿Quiere esto decir que un conocimiento no puede ser sin contradicción especulativo y práctico-productivo a la vez?

Por supuesto, cabe un conocimiento especulativo que sea tan sólo especulativo, como cabe también un conocimiento práctico-productivo que no sea más que práctico-productivo: lo primero, cuando su fin se agota en la consideración de la verdad, y lo segundo, cuando su fin se consume en regular, que es lo que sucede con el conocimiento práctico-productivo externo. Pero esto no excluye que un conocimiento sea especulativo y práctico-productivo, con tal de que éste sea práctico-productivo interno. Esto sucede, cuando el conocimiento especulativo necesita echar mano de la dirección del acto de entender y de su obra interna para conseguir la verdad. Y no hay en ello contradicción alguna, porque ésta se levantaría sobre el fin que se persigue, ya que es el fin el criterio para distinguir las funciones del entendimiento. Por eso, basta distin-

guir entre fin próximo (la regulación) y entre fin remoto (la consecución de la verdad) para que un determinado tipo de conocimiento sea a la vez y sin contradicción especulativo y práctico-productivo interno. Tal conocimiento ocupa un lugar intermedio entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico-productivo externo. De donde resulta que participa de los dos, aunque a su manera. Así, comparado con el conocimiento especulativo, es como un conocimiento práctico-productivo externo, porque su fin es también dirigir una producción en orden a lo producido por ella, y por eso se puede decir que el conocimiento práctico-productivo interno es práctico-productivo *por cierta semejanza* con el conocimiento práctico-productivo externo; en cambio, comparado con el conocimiento práctico-productivo externo, es como un conocimiento especulativo, porque su fin es servir a ese otro fin, que es el conocimiento de la verdad. De ahí que, según el punto de vista que se asuma, se diga unas veces que se trata de un conocimiento práctico-productivo, y otras, de un conocimiento especulativo.

Pues bien, si ahora se considera en su conjunto cuanto se lleva dicho acerca del conocimiento práctico-productivo externo e interno, ha de decirse que son análogos, ya que coinciden parcialmente y parcialmente difieren, que es lo que comporta la analogía. En efecto, tienen en común comensurar una acción que es productiva de una obra, pero se diferencian en la acción y la obra que regulan, ya que en un caso se está ante una acción transitiva y una obra exterior, y en el otro, ante una acción inmanente y una obra interior.

Ahora bien, ¿hay en ello algo que obligue a concluir que el conocimiento práctico-productivo externo es práctico en sentido propio, frente al conocimiento práctico-productivo interno, que lo sería en sentido lato?

Pese a los tratadistas, de ayer y de hoy, la respuesta parece que ha de ser negativa. Porque el sentido estricto y el sentido amplio de una palabra se diferencian en que el sentido amplio no contiene todo lo que el sentido estricto

to encierra, sino solamente parte. ¿Y qué es lo que le falta al conocimiento productivo interno respecto del conocimiento productivo externo? Uno y otro cuentan con los dos ingredientes que no pueden omitirse en ningún conocimiento que pretenda revestirse de la modalidad práctico-productiva: la norma y la materia (la producción y lo producido) de la norma.

De ahí que ambas especies de conocimiento se denominen práctico-productivas con analogía de proporcionalidad, basada en la siguiente semejanza de relaciones: la relación que hay entre la regulación de una acción transitiva y una obra externa es semejante a la que hay entre la regulación de un acto de entender y una obra interior. Y en ambos casos el conocimiento práctico-productivo se toma en sentido propio, esto es, según la totalidad de su esencia, no según la totalidad de la esencia en el primer miembro y según una propiedad de la esencia en el segundo. Por eso, dicha analogía es de proporcionalidad propia, no metafórica o impropia.

c) Estas consideraciones acerca del conocimiento práctico permiten ya la delimitación de ese hábito operativo discursivo del entendimiento que se llama arte. De él decía más atrás que es la habilidad, adquirida por el entendimiento, de relacionar convenientemente las especies inteligibles impresas y de servirse adecuadamente de ellas con miras a proferir una perfecta operación intelectual. Pues bien, después de todo lo que se lleva dicho, hay que añadir ahora que esa perfecta operación es el conocimiento práctico, pero no el que es práctico-activo, sino el que es práctico-productivo, tanto externo como interno. Todo lo cual puede recogerse en la siguiente fórmula: conviene en llamarse arte a la habilidad o facilidad, adquirida por el entendimiento práctico, de enlazar ajustadamente las especies inteligibles impresas y hacer un buen uso de ellas, en orden a la perfecta operación, consistente en regular o dirigir una producción y lo que ella produce. Esto ha sido encarecido sin cesar por TOMÁS DE AQUINO. Puede elegirse el pasaje siguiente, en el que establece que el conocimien-

to práctico-productivo en estado habitual y el arte son nociones que se cubren sin residuos, de suerte que entre ellas hay una correspondencia biunívoca: todo hábito práctico-productivo es arte y todas las artes son hábitos práctico-productivos.

«[El arte] es un cierto hábito para hacer algo de modo inteligente (*cum ratione*). No hay arte alguna a la que eso no convenga, a saber, que sea un hábito productivo de modo inteligente; ni tampoco se da un hábito productivo tal, a saber, de modo inteligente, que no sea arte. Es, por tanto, manifiesto que es lo mismo el arte y el hábito productivo de modo verdaderamente inteligente»<sup>34</sup>.

Ahora bien, así entendida, el arte puede regular la acción transitiva y su obra exterior; aquélla de modo inmediato, y ésta, de modo mediato. Pero puede dirigir también el acto de entender y su obra interior; aquél inmediatamente, y ésta, mediatamente. La primera clase constituye las artes *serviles*, y la segunda, las artes *liberales*.

d) Pues bien, la lógica es arte, pero arte liberal. Y es que en ella están presentes los dos requisitos comunes a todas las artes, la norma y la materia de la norma, junto con las modulaciones que, como liberal, le son propias: la regulación próxima del acto de entender y la regulación remota de lo que tal acto de entender expresa o manifiesta.

Por lo que concierne a la sujeción inmediata del acto de entender a una regla, se encuentra ya en el comentario de TOMÁS DE AQUINO a los *Analíticos Posteriores*. Dice ahí que la razón puede dirigir las partes inferiores del hombre, los actos manuales. A fin de que el sujeto humano pueda ejercer fácil y ordenadamente esos actos, se han inventado las artes edificatoria y fabril. Pero la razón, merced a la capacidad de reflexión sobre sí misma, tiene también la virtud de dirigir su propio acto. Y si para dirigir los actos manuales de forma expedita y ordenada se precisaran unas determinadas artes, concluye nuestro autor:

34. In VI Ethic., lect. 3, n. 1.153.



«Por igual motivo es necesaria un arte que sea directiva del mismo acto de la razón, esto es, [un arte] por la cual el hombre proceda, en el mismo acto de la razón, ordenada, fácilmente y sin error. Y este arte es la lógica»<sup>35</sup>.

Pero con esto no alude TOMÁS DE AQUINO más que a la regla y a la materia próxima que ella mensura. Con todo, el sometimiento de la materia remota a una regla cabe leerlo en el siguiente texto:

«Puesto que la razón especulativa produce algunas cosas, como un silogismo, una proposición y cosas parecidas, en las cuales procede conforme a reglas ciertas y determinadas, de ahí que respecto de ellas pueda salvarse la razón de arte»<sup>36</sup>.

Los ejemplos de productos reguiados que aquí se dan, concretamente el silogismo y la proposición, son relaciones de razón que las cosas adquieren al ser conocidas y en cuanto conocidas, esto es, relaciones de razón lógicas. Y es ocioso añadir que nada hay que impida generalizar la conclusión.

Por eso, para la lógica como arte liberal, se puede proponer esta fórmula: es la habilidad, adquirida por el entendimiento práctico, de relacionar convenientemente las especies inteligibles impresas y de servirse adecuadamente de ellas, con vistas a proferir la perfecta operación de sujetar a reglas el acto de entender y su obra interior, que es aquí la relación de razón lógica. La tarea de hacer que las relaciones de razón sean buenas y no malas, correctas y no incorrectas, es, pues, oficio del arte lógica o de la lógica como arte.

Pero este arte liberal que es la lógica tiene una fisonomía singularísima: se trata de un arte especial, que es arte *especulativa*, frente a la cual las artes serviles son prácticas. TOMÁS DE AQUINO da la razón:

«Cuando se dice que unas artes son especulativas, y otras, prácticas, hay una referencia a ciertos fines especiales de

35. *In Post. Anal.*, proem. nn. 1-2.

36. *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 3.

esas artes, como si decimos que la agricultura es arte práctica, mientras que la dialéctica es teórica» 37.

El arte liberal lógica es, pues, arte especulativa merced a su fin. Y es que ella está afectada de una finalidad más que las artes serviles o mecánicas. A diferencia de éstas, al arte liberal lógica le competen dos finalidades: una próxima, la de producir artefactos lógicos correctos, y otra remota, la de orientarse al conocimiento de la verdad; o sea, su fin de construir relaciones de razón lógicas correctas está supeditado a ese otro fin de conseguir la verdad. Y es por este destino ulterior por el que la lógica adquiere un cierto parentesco con la especulación, cuyo fin es el conocimiento de la verdad. Por este lado, el arte lógica es, a la par y sin contradicción, ciencia, aun cuando sólo en un cierto sentido, a saber, porque no participa de la ciencia en su naturaleza, pero sí participa de ella en su finalidad. Eso explica que TOMÁS DE AQUINO haga con frecuencia transiciones de este tipo: el arte lógica, esto es, la ciencia racional 38. Pero aparte de ese arte lógica que es ciencia lógica, está también la ciencia lógica, que ya no es arte lógica, sino que es su fundamento. A esto último me referiré en seguida; de momento, el asunto no excede la asimilación del arte lógica con la ciencia lógica. A esta asimilación aluden las siguientes palabras del SANTO DOCTOR:

«Entre las demás ciencias, éstas [= la lógica y la matemática] reciben el nombre de artes, porque no sólo conocen, sino que producen una obra, que procede inmediatamente de la misma razón, como formar un silogismo y una oración, numerar, formar melodías, calcular el curso de los astros» 39.

De esta suerte, la lógica viene a ser como el puente de transición entre las artes serviles, que no son más que prácticas, y la especulación que es pura especulación. Por-

37. *In Boet. De Trin.*, lect. 2, q. 1, a. 1, ad 4.

38. *Cf. In Post. Anal.*, proem. n. 2.

39. *In Boet. De Trin.*, lect. 2, q. 1, a. 1, ad 3.

que si, comparada con las artes serviles, participa del fin de la especulación, en cambio, comparada con la especulación participa del fin de las artes serviles. Y esto último explica que el arte liberal lógica pueda decirse arte por cierta semejanza con las artes serviles. Es así como debe leerse el texto siguiente:

«En las mismas cosas especulativas hay algo semejante a cierta obra, como la construcción de un silogismo, o de una oración congruente, o la obra de numerar y medir. Y por eso todos los hábitos especulativos que se ordenan a [la producción de] estas obras de la razón se llaman artes por cierta semejanza, pero liberales, a diferencia de aquellas artes que se ordenan a las obras ejercitadas por el cuerpo, que son en cierto modo serviles, en cuanto el cuerpo se sujeta servilmente al alma, por la cual el hombre es libre. Y aquellas ciencias que no se ordenan a ninguna de estas obras, no se llaman artes, sino simplemente ciencias» 40.

Esas palabras, *dicuntur per quamdam similitudinem artes*, no quieren decir, desde luego, que el arte liberal lógica no sea arte en sentido propio. Porque, según decía un texto citado poco antes, en ella se salva lo que se requiere para que un arte lo sea: una materia y unas reglas que la miden. Con esas palabras únicamente da a entender que, por valerse, para conocer la verdad, de un producto construido conforme a ciertas reglas, tiene también una finalidad semejante a la de las artes serviles.

Resumamos. El arte lógica no hace otra cosa que *aplicar* un conjunto de reglas en orden a que las relaciones de razón manejadas por la lógica sean buenas o correctas:

«Toda aplicación recta a algo factible —dice en una ocasión TOMÁS DE AQUINO— le pertenece al arte» 41.

40. *S. Theol.*, I-II, q. 57, a. 3, ad 3.

41. *S. Theol.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 3. El arte, tal y como ha sido entendida en las páginas anteriores, versa sobre lo particular y contingente, pues atiende a lo producible en cuanto producible y está integrada en la producción misma, de la que es su momento cognoscitivo. De parecida manera a como la prudencia versa también sobre lo particular y contingente; atiende a lo agible en cuanto agible y está in-

e) Antes de seguir adelante, quisiera no silenciar el carácter de *órgano* (causa instrumental) que la lógica tiene.

Acabamos de ver que la lógica es arte, pero un arte que se asimila a la ciencia en razón de esa finalidad ulterior de conocer la verdad. Pues bien, de ahí, de su fin remoto, le viene a la lógica su estatuto de instrumento. La especulación, en efecto, echa mano de la regulación de la producción y de lo producido para su propio provecho, para que sirva de *instrumentum speculationis*. Este fin remoto de la lógica, que hace de ella un instrumento para alcanzar la verdad en todas las demás ciencias, ha sido señalado en varias ocasiones, muchas, por TOMÁS DE AQUINO:

«Las cosas de que trata la lógica —dice una de las veces— no se estudian para conocerlas en sí mismas, sino como un cierto adinículo para las otras ciencias. Por eso la lógica no está contenida en la filosofía especulativa como una parte principal, sino como un cierto reducto [= reductivamente] para la filosofía especulativa, en cuanto proporcional a la especulación sus instrumentos, a saber, silogis-

tegrada en la acción humana, como el momento cognoscitivo de la misma. Este sería su sentido impropio.

Pero hay otra manera de entender el arte. En efecto, la ciencia, que siempre es formalmente especulativa y siempre versa sobre lo universal y necesario, puede materialmente ocuparse de lo producible (o de lo agible), surgiendo así las llamadas ciencias práctico-productivas (o activas). A la ciencia práctico-productiva, que, insisto, es formalmente especulativa y versa sobre lo universal y necesario, se llama también, a veces, arte, lo que puede dar lugar a un equívoco. Por cierto que este equívoco no existe en el orden productivo-activo, porque a la ciencia que versa sobre él se llama ética y no prudencia. Es preciso tener conciencia clara de los dos sentidos de la palabra arte y no confundirlos, porque se trata de conocimientos enteramente diferentes: el primero es formalmente productivo, versa sobre lo particular y contingente, y está integrado en la producción; el segundo es formalmente especulativo, versa sobre lo universal y necesario, y está integrado en la especulación.

Sin perjuicio de lo que acabo de decir, hay que reconocer también que la lógica y otras artes liberales (no todas) se pueden asimilar a la especulación y a la ciencia en razón de su finalidad. No es que el arte lógico en sentido impropio sea ciencia, sino que tiene el mismo fin que la ciencia: conocer la verdad especulativa universal y necesaria, aunque éste sea su fin remoto, porque su fin próximo es ordenar o dirigir el raciocinio humano.

## OBJETO DE LA LOGICA EN SANTO TOMAS

mos, definiciones y cosas parecidas, de las cuales tenemos necesidad en las ciencias especulativas» 42.

Y si la especulación se sirve de la lógica como un instrumento, ¿no será oportuno señalar que en un plan de estudios filosófico la lógica debe preceder a las demás disciplinas? TOMÁS DE AQUINO, basándose en la índole misma de la lógica, así lo cree. Léanse estos dos textos:

«Por eso [el hombre] debe aprender antes la lógica que las otras ciencias, porque la lógica enseña el modo común de proceder en todas las otras ciencias» 43.

«Que primero los jóvenes se instruyan en los asuntos lógicos, porque la lógica enseña el modo [común de proceder] de toda la filosofía» 44.

Pudiera, sin embargo, pensarse que hay razones suficientes para poner en tela de juicio la prioridad de la lógica. Esos motivos son los que se recogen en la siguiente pregunta: ¿acaso el aprendizaje no debe ser gradual, comenzando por lo más fácil? ¿Y no es cierto que la lógica, por habérselas con unas entidades debilísimas, como son las relaciones de razón que convienen a las cosas por estar siendo objeto de conocimiento intelectual, es de condición máximamente áspera? El propio TOMÁS DE AQUINO se hizo cargo de semejante escrúpulo. Pero el empeño irrenunciable de atenerse a la naturaleza de la lógica le obligó a escribir que así debiera ser, si la necesidad no impusiera otra conclusión:

«A veces en el aprendizaje es necesario comenzar no por aquello que es más fácil, sino por aquello de cuyo conocimiento depende el conocimiento de las cosas siguientes. Y por este motivo en el aprendizaje se debe comenzar por la lógica, no porque ella sea más fácil que las otras ciencias, pues, al tratar de las segundas intenciones, entraña una máxima dificultad, sino porque las otras ciencias dependen de ella, en cuanto ella enseña el modo [común] de proceder

42. *In Boet. De Trin.*, lect. 2, q. 1, a. 1, ad 2.

43. *In II Met.*, lect. 5, n. 335.

44. *In VI Ethic.*, lect. 7, n. 1.211.

en todas las ciencias. Pero es necesario conocer primero el modo de la ciencia que la ciencia misma»<sup>45</sup>.

Pero aun estando de acuerdo con esas dos aserciones establecidas por el AQUINATE (la prioridad de la lógica y su dificultad), la manera más atinada de armonizar los intereses de una y otra es tomar la lógica como arte, entendiéndola como un "recetario" de reglas, como la simple aplicación de unas normas, haciendo caso omiso de que esas reglas son susceptibles de ser científicamente elaboradas. Es, en efecto, evidente, que la dificultad de la lógica entendida como la simple aplicación de unas reglas es menor que si se procede a la elaboración científica de esas mismas reglas. Así planteado, el choque entre la prioridad de la lógica y su dificultad es menor<sup>46</sup>.

3. Pero ¿cabe acaso renunciar a la ponderación de ese ulterior problema? No hay inconveniente alguno en responder afirmativamente a esa pregunta. Un autorizado exponente de ello acaso son las *Summulae Logicales* de PEDRO HISPANO. Pero, al cabo, es esa una restricción que hace el lógico, no una restricción propia de la lógica misma. Y tiene que ser así. Porque la aplicación fáctica de unas reglas está suponiendo, aunque quepa ponerla entre paréntesis, la previa elaboración de las reglas mismas. Con lo cual se quiere decir que el arte lógico se funda en una ciencia, que no es otra que la ciencia lógica. No se confunda, sin embargo, esta ciencia lógica, fundamento del arte lógico, con la que hace un momento, por asimilación con el fin de la ciencia, se llama también ciencia lógica, pero que era primariamente arte lógico. Pues bien, a esa ciencia lógica, fundamento del arte lógico, voy a referirme ahora.

a) La ciencia, como el arte, es también un hábito operativo de nuestro entendimiento. En ella se dan, en efecto,

45. *In Boet. De Trin.*, lect. 2, q. 2, a. 1 q1a 2, ad 3.

46. Cf. RAMÍREZ, J. M., *De ipsa philosophia in universum*, Opera omnia (CSIC, Madrid, 1970), t. 2, v. 2, pp. 699-700.

los dos ingredientes indispensables en todo hábito operativo intelectual:

«La ciencia [...] comporta la ordenación de las especies inteligibles, o cierta facultad y habilidad del mismo entendimiento para usar de tales especies»<sup>47</sup>.

Por lo demás, la habilidad para valerse de tales especies inteligibles convenientemente ordenadas en orden al conocimiento no es algo con que el entendimiento cuenta en su haber natural, sino algo que él debe adquirir. Por eso estamos ante un hábito operativo del entendimiento que no es intuitivo, sino discursivo. Pero ¿cuál es el tipo de conocimiento para el que el hábito científico habilita?

Donde mejor contesta TOMÁS DE AQUINO a esa pregunta es en su comentario a los *Analíticos Posteriores* de ARISTÓTELES. Ahí dejó escrito lo siguiente:

«Creemos poseer la ciencia de cada cosa de una manera absoluta, y no a la manera sofística de un modo accidental, cuando creemos conocer la causa por la que una cosa es, que es causa de aquello y que no es posible que eso se entienda de otra manera»<sup>48</sup>.

Según esto, tener ciencia es: conocer la causa de algo, conocer que esa causa es causa de ese algo y conocer que existe un nexo necesario entre la causa y el efecto. Pues bien, el comentario que a TOMÁS DE AQUINO le merece esta doctrina aristotélica de la ciencia es el que sigue<sup>49</sup>.

Por principio, no es necesario que todo sea conocido por su causa. Basta con que algo esté exento de causalidad para que nuestra aprehensión de él no sea susceptible de ser determinada causalmente. El conocimiento es entonces todo lo perfecto que puede ser, con tal de captar todo lo que en él hay de intelectualmente cognoscible. Por la misma razón, cuando una cosa es causada, no se conoce perfectamente, si no se conoce como causada, porque sólo de

47. *De Pot.*, q. 4, a. 2, ad 20.

48. *Anal. Post.*, lib. I, c. 2; Bk 71 b 9-12.

49. *In I Post. Anal.*, lect. 4, nn. 31-32.

esta manera se explica todo lo que de intelectualmente cognoscible hay en ella. Puede, en efecto, ocurrir que se conozca algo, sin aprehender su causa. Pero de ese modo no se determina o esclarece la cognoscibilidad intelectual en su plenitud. Por eso es más perfecto conocer que algo tiene causa que captarlo al margen de ella. Y como quiera que la cognoscibilidad intelectual de las cosas, su capacidad de dejarse conocer intelectualmente como son, es su verdad (su verdad óptica), se puede establecer esta ecuación: el conocimiento científico es el conocimiento perfecto de la inteligibilidad de una cosa, siendo la causa, si la tiene, uno de los ingredientes de su inteligibilidad; como la inteligibilidad de una cosa es lo que se llama verdad óptica, de ahí que sea igual decir que el conocimiento científico es la noticia perfecta de la verdad óptica, pero que para ser perfecta ha de incluir, si la tiene, la noticia de su causa. Pero este conocimiento de la causa puede tener un doble sentido. Porque cabe ir de la noticia de las causas reales a la noticia de los efectos reales; pero también es posible, aunque sea menos perfecto, pasar de la noticia de los efectos reales a la noticia de las causas reales, lo cual es tanto como decir que se va de las causas en el conocimiento a los efectos en el conocimiento.

Ahora bien, conocer científicamente una cosa no es sólo conocer la causa de ella. Porque eso es más una percepción de la causa que una explicación del efecto que a ella se debe; o si se quiere, sería un conocimiento del efecto, pero no un conocimiento actual de él, sino únicamente virtual. Y no habría inconveniente alguno en aceptar que eso es ciencia, si por ciencia se entiende aquélla que, según el propio comentarista, no lo es *simpliciter*, sino tan sólo *secundum quid*, por ser de suyo no el conocimiento de algo en sí mismo, sino el conocimiento de algo en otro. Pero aquí de lo que se trata es de la ciencia *simpliciter* considerada. Por eso no basta un conocimiento perfecto, sino que se requiere además un conocimiento actual. Lo cual quiere decir que no es suficiente la noticia de una causa con independencia de su relación con el efecto, sino que



se necesita que lo que es causa de algo sea conocido como causa de ese algo, es decir, que se perciba en relación con su efecto, y no aquélla sin conexión con éste.

Esto no es, sin embargo, todo. Hay que tener también en cuenta que la causa que es causa de una cosa lo sea necesariamente. Y producir necesariamente un efecto quiere decir producirlo no de modo distinto a como es, sino precisamente tal y como es. Conviene, sin embargo, señalar que hay diversas especies de necesidad como también las hay de causas, de las que la necesidad depende. Por eso hay dos clases de necesidad: una, absoluta, llamada también intrínseca, que es la que se debe a las causas intrínsecas (material y formal); otra, hipotética o condicionada, a la que se llama también extrínseca, pues es la propia de las causas extrínsecas (eficiente y final)<sup>50</sup>. Y porque el efecto es necesario, porque no puede ser de otra manera, el conocimiento del efecto adquiere tal firmeza que no encierra en su seno ningún temor a errar, es decir, es un conocimiento cierto.

En suma, según el comentario que TOMÁS DE AQUINO hace, el conocimiento en orden al cual dispone el hábito de la ciencia tiene estos tres caracteres: ser un conocimiento perfecto, un conocimiento actual y un conocimiento cierto. En una palabra, dispone al conocimiento de algo que es mediatamente conocido, o lo que es igual, que se alcanza mediante una demostración.

Pues bien, eso de lo que se tiene un tal conocimiento es la verdad, pero una verdad mediata, es decir, la ciencia versa sobre la verdad de las conclusiones. Cierto que también pertenece a la doctrina del AQUINATE la afirmación de que el objeto de la ciencia es lo necesario. Pero con esto no se trata tanto de señalar el objeto de la ciencia como la condición del mismo. Por eso no hay oposición entre esas dos afirmaciones, sino que la segunda es un complemento de la primera: la ciencia versa sobre las conclusiones verdaderas, pero sobre conclusiones que son verdaderas nece-

50. Cf. *In V Met.*, lect. 6, nn. 829-835.

sariamente, esto es, de tal manera verdaderas que no pueden ser de otro modo. Claro es, en cada caso, con la necesidad que le compete.

Y no se diga que de esta manera se desatiende lo real, que es contingente. Lo que ocurre es que se mira a la realidad contingente, pero teniendo en cuenta sus razones necesarias; es decir, que la ciencia considera siempre las razones necesarias de todo lo que considera, aunque eso no sea en sí mismo necesario, sino contingente<sup>51</sup>. Sería lo mismo decir que la contingencia pertenece a la realidad tal como es en sí, independientemente de que la ciencia se haga cargo de ella; incluso que pertenece a aquella forma o determinación que la ciencia tiene en cuenta, pero en cuanto tiene actualidad real; mas cuando la forma o determinación que la ciencia considera, no se toma en cuanto está afectada de actualidad real, sino en tanto que está investida de actualidad mental, no le pertenece la contingencia, sino la necesidad.

b) Queda así determinada la noción de ciencia. Tras esto será precisa la ponderación de las razones que justifiquen la índole científica de la lógica. ¿La lógica es ciencia? La contestación a esta pregunta ha de empezarse respondiendo a esta otra cuestión: ¿sus conclusiones son verdaderas, necesariamente verdaderas?

Efectivamente así es. Sea ejemplo una conclusión verdadera cualquiera, pongo por caso, la relación de razón lógica llamada silogismo, que sólo es buena o correcta, si tiene tres nociones, ni más ni menos.

El silogismo, en efecto, es la argumentación en la cual de un antecedente que compara dos nociones a una tercera se infiere o saca un consecuente en el cual se comparan esas dos nociones entre sí. Esa es su esencia, tomando ahora es vocablo en un sentido estricto. Pues bien, si las nociones fueran dos, la comparación de las nociones extremas con la que sirve de medio no sería posible; si fueran más de tres, las nociones extremas no se compararían con una

51. Cf. *In Boet. De Trin.*, lect. 2, q. 1, a. 2, ad 4.

misma noción media. En cualquier caso, no habría fundamento para asentar la conveniencia o inconveniencia de las nociones que forman el consecuente, esto es, el sujeto y el predicado. Afirmaríamos entonces, supuesta la definición del silogismo, que dos nociones se comparan a una tercera, para luego negar esa comparación. Pero, como es obvio, eso no puede hacerse sin menoscabo del principio de no contradicción. Mas si esto no sucede, es decir, si las nociones no son ni más ni menos que tres, el silogismo es entonces bueno o correcto, desde este punto de vista.

El ejemplo que traemos entre manos es, pues, una conclusión necesariamente verdadera: *conclusión*, porque ha sido adquirida mediatamente, esto es, en virtud de una causa; *necesariamente verdadera*, porque la causa o razón de ella es también necesariamente verdadera.

El silogismo, como relación de razón lógica, está introducido aquí por vía de ejemplo. Pero lo mismo habría que decir de todas las demás conclusiones necesariamente verdaderas que forman la armazón lógica. No sólo, pues, la relación de razón silogística, sino también todas las especies de relaciones de razón buenas o correctas pueden ser, mejor dicho, son científicamente interpretables. Es evidente que no es del caso ahora entrar en el examen de todas y cada una de ellas. Ir tan lejos sólo puede hacerse, a condición de asistir al despliegue de la lógica en su integridad.

Pero una cosa hay que se puede establecer de modo general, que es la que consiste en responder a esta pregunta: ¿cuáles son las causas necesariamente verdaderas que permiten fundar conclusiones también necesariamente verdaderas, y que no son sino las relaciones de razón lógicas correctas? Con esta última pregunta viene a tocarse un punto de sumo interés. Pues bien, hay que responder diciendo que esas causas son las causas formales:

«El lógico y el matemático —dice TOMÁS DE AQUINO— consideran las cosas únicamente según los principios formales. Por eso en la lógica y en la matemática nada hay imposible, salvo lo que va contra la razón formal de la cosa»<sup>52</sup>.

52. *De Pot.*, q. 6, a. 1, ad 11.

Y demostrar por la causa formal es lo mismo que demostrar por la esencia en su sentido estricto. Por eso, para saber si una relación de razón lógica es o no correcta, hay que preguntarse: ¿cómo es en sí misma, en su estricta estructura esencial, la relación de razón lógica, cuya corrección pretende demostrarse?

Así las cosas, si la pregunta puede responderse en virtud de la esencia de la relación de razón lógica que se traiga entre manos, no cabe duda de que ante una relación de razón lógica correcta nos encontramos. Pero si la respuesta se hace con perjuicio de lo que la relación de razón lógica es en sí misma, es también indudable que nos las estamos habiendo con una relación de razón lógica de valor incorrecto, pues, en definitiva, tal faena no puede hacerse sin detrimento de alguno de los primeros principios. Es lo que sucedía con el ejemplo del silogismo: silogismo incorrecto es aquel que tiene más o menos de tres nociones, pues si lo estrictamente esencial del silogismo es comparar dos nociones a una tercera para inferir o sacar un consecuente en el que se comparen esas dos nociones entre sí, cuando no hay tres nociones, sea por defecto o por exceso, se desatiende lo que el silogismo es en sí mismo. La maniobra puede hacerse inadvertidamente, pero al precio de quebrantar el principio de no contradicción.

El valor bueno o malo de las relaciones de razón lógicas se levanta, por tanto, sobre la causa formal, pero de suerte que la causa formal sea la exclusiva, es decir, la lógica demuestra sus conclusiones por la causa formal pero *únicamente* por la causa formal. ¿Por qué esta exclusividad? Porque los entes lógicos abstraen de toda materia y de todo cambio; por lo mismo, son ajenos a la causa material, a la causa del movimiento o causa eficiente y, en consecuencia, a la causa final. No queda, pues, más que la causa formal.

En suma, ¿cuándo las relaciones de razón lógicas, ya que cabe que sean buenas o correctas y malas o incorrectas, son buenas o correctas? Este era el problema planteado al comienzo de este epígrafe. La respuesta hay que empe-

zar buscándola en la índole de arte que la lógica tiene: si se ajustan a unas determinadas normas o reglas, las relaciones de razón lógicas serán correctas; incorrectas, en cambio, si no se sujetan a ellas. Tal solución permite, sin embargo, la siguiente pregunta: ¿de dónde les viene a las reglas su capacidad o virtud normativa? Esta cuestión indica que no todo está resuelto con la concepción de la lógica como arte. Lo primero es sólo la mitad de la cuestión, porque de esa manera únicamente se mira a las relaciones de razón lógicas como una materia a la que se puede dirigir por la aplicación de unas reglas; la otra mitad es que esas reglas han de ser científicamente adquiridas. En una palabra, hace falta, además del arte lógica, una ciencia lógica que, contando con la índole misma de la materia que se trata de regular, le sirva a aquélla de fundamento. O, para decirlo en orden diferente, esa ciencia lógica, fundamento del arte lógica, señala por qué las relaciones de razón son buenas, mientras que la lógica como arte lo que hace es traducir en reglas o normas los resultados de la lógica como ciencia fundamentante.

Adviértase, no obstante, que esa ciencia lógica no es ciencia puramente especulativa (*simpliciter speculativa*), sino especulativa en un aspecto y práctica en otro (*secundum quid speculativa et secundum quid practica*).

Una ciencia, en efecto, puede ser especulativa por parte de las cosas mismas de las que se posee ciencia. Es cuando la ciencia versa sobre algo que no puede ser producido por ella, por la ciencia que lo considera. Es, pues, ciencia especulativa por parte del objeto, que es inoperable y que por lo mismo ha de ser especulativamente considerado.

Pero una ciencia puede también ser especulativa por el modo de consideración aunque no lo sea por el lado de su objeto. Es cuando la ciencia versa sobre algo que es de suyo operable, pero al que no mira como tal, sino como especulable. Porque una cosa, aun cuando sea operable, no excluye el poder ser especulativamente considerada. Es, pues, ciencia especulativa, aunque no por parte del objeto, sino por el modo de consideración de ese objeto.

En uno y otro caso estamos, por tanto, ante consideraciones especulativas, y eso es lo formal de la ciencia. No es, sin embargo, lo mismo especular sobre lo especulable (ciencia puramente especulativa) que especular sobre lo operable (ciencia especulativo-práctica). Pues bien, este segundo linaje es el que parece convenir a la ciencia lógica, entendida aquí como fundamento del arte lógica.

Cierto que para la Escuela fue ésta siempre una *vexata quaestio*. A mi entender, sin embargo, habría que pensar si en este asunto no juegan inadvertidamente dos equívocos: uno, los dos sentidos de la ciencia lógica (como arte lógica y como fundamento del arte lógica); otro, las dos acepciones del arte (como momento cognoscitivo de la producción y como ciencia práctico-productiva), según se aclaró en la nota cuarenta y una. Quizás sean esas las dos raíces que hacen del asunto una cuestión disputada.

#### 4. *El objeto de la lógica y el lenguaje.*

De todo esto se desprende que el objeto de la lógica, en virtud de su ordenación a la ciencia, son las relaciones de razón que las cosas conocidas adquieren precisamente por estar siendo conocidas. También se puede decir, porque la identificación quedó ya establecida más atrás, que su objeto son los conceptos objetivos reflejos de razón, o lo que es lo mismo, las intenciones objetivas segundas de razón, que se fundan próximamente en las cosas conocidas, pero que remotamente se nutren de la realidad misma.

Ahora bien, los conceptos que la lógica maneja (y en general cualquier otro concepto) pueden ser simples y compuestos, de dos simples y compuestos de más de dos simples. Es simple el que procede de la primera operación del entendimiento, que es la simple aprehensión; compuesto de dos simples, el que se debe a la segunda operación del entendimiento, que es el juicio; compuesto de más de dos simples, el que tiene su origen en la tercera operación del entendimiento, que es el razonamiento. Al concepto simple puede llamársele noción; al compuesto

de dos nociones, enunciación; al compuesto de más de dos nociones, argumentación.

Dirigir y estudiar todos esos conceptos o intenciones, todas esas relaciones de razón, constituye, por cierto, el objeto *adecuado* de la lógica esto es, la totalidad, y no una parte, de lo dirigido y estudiado por ella. Es verdad que, aunque los dirige y los estudia todos, no todos son dirigidos y estudiados *ex aequo*, sino que hay entre ellos una determinada jerarquía, ya que las partes de ese todo no tienen el mismo rango, sino que una de ellas tiene un alcance del que las otras carecen. Por eso constituye su objeto *principal*, frente al cual las otras son su objeto secundario. Y es igualmente verdad que la parte principal de ese todo no son las nociones, ni siquiera las enunciaciones, sino las argumentaciones, a las que aquéllas se ordenan. El motivo de esa prioridad hay que buscarlo por el lado de la finalidad de la lógica, cuyo destino es, según se dijo ya en más de una ocasión, la ciencia; y la estructura puramente mental o ideal de la ciencia es justamente la de la argumentación, o si se quiere, la de la enunciación, con tal de que por enunciación se entienda no la que es inmediata, sino la que es mediata.

No obstante la importancia de este asunto, no es eso lo que aquí importa esclarecer, sino esto otro, a saber, que el objeto de la lógica su objeto *adecuado*, es susceptible de ser expresado en el lenguaje y, por lo mismo, de ser estudiado en él. La razón sobre la que esta aserción se levanta no es sino la índole de signo que TOMÁS DE AQUINO confiere al lenguaje, por tratarse de algo que nos lleva al conocimiento de otra cosa, que eso es el signo<sup>53</sup>. ¿Y qué es eso ante lo cual nos pone el signo lingüístico?

«Las voces significan las concepciones del entendimiento de modo inmediato, y mediante ellas las cosas»<sup>54</sup>.

«La voz exterior, en efecto, no significa al mismo enten-

53. Cf. *S. Theol.*, III, q. 60, a. 4 c.

54. *In I Perih.*, lect. 2, n. 15.

dimiento [= la facultad de entender], o a la forma inteligible del mismo [= las especies inteligibles impresas], o al propio entender [= la operación intelectual], sino al concepto del entendimiento, mediante el cual significa la realidad»<sup>55</sup>.

De esta suerte, el orden natural que hay entre el lenguaje, los conceptos y las cosas es éste: primero, las cosas; después, los conceptos; por fin, el lenguaje. Léase este texto:

«[Hay] tres cosas [las voces, los conceptos y las cosas] que se hallan ordenadas, porque las voces son signos de los conceptos y los conceptos son semejanzas de las cosas»<sup>56</sup>.

Con lo cual queda dicho de paso que el lenguaje es signo, pero no significado; el concepto es signo y significado; la cosa es significada, pero no es signo<sup>57</sup>.

Y sin embargo, aun estando de acuerdo en que el lenguaje es un signo, el asunto se complica al intentar precisar la clase de signo que el lenguaje sea. TOMÁS DE AQUINO distingue, entre otras, dos clases de signos: signo en sentido estricto (*proprie*) y signo en sentido amplio (*communiter*), que luego la Escuela traducirá, respectivamente, por signo instrumental y signo formal.

La diferencia que suelen establecer los filósofos de la Escuela entre signo estricto o instrumental y signo amplio o formal es la que sigue: el primero lleva al conocimiento de otra cosa, supuesta la previa aprehensión de él, mientras que el segundo hace pasar al conocimiento de otra cosa, sin que él sea previamente captado. Según esto, uno y otro convienen en ser esencialmente transitivos, que es lo común a todo signo. Pero se diferencian en esto: el primero es esencialmente transitivo suponiendo dos aprehensiones, una para el signo y otra para lo significado; el segundo, en cambio, excluye la captación del signo (se entiende la captación directa, claro es).

55. *De Pot.*, q. 9, a. 5 c.

56. *Quodl. IV*, q. 9, a. 2 c.

57. *Ibidem*.



No es ésta, sin embargo, la doctrina de TOMÁS DE AQUINO. Escuchemos lo que él escribe respecto del signo en sentido estricto, o signo instrumental:

«No puede llamarse signo, *propriamente* hablando, sino a aquello a partir de lo cual se llega al conocimiento de otra cosa por una *especie de discurso*»<sup>58</sup>.

«De la razón del signo tomada en sentido *propio* [...] es el ser *previamente conocido*»<sup>59</sup>.

Según esto, el signo en sentido propio o signo instrumental contiene tres elementos: primero, el ser esencialmente transitivo; segundo, el ser aprehendido o captado; tercero, el ser esencialmente transitivo implicando un cierto discurso, o lo que es igual, entrañando varias aprehensiones o captaciones, una para el signo y otra para lo significado.

Refiriéndose al signo en sentido amplio o signo formal, TOMÁS DE AQUINO dice:

«Pero, en *sentido amplio*, podemos llamar signo a todo lo conocido en lo cual se conozca algo»<sup>60</sup>.

Esto quiere decir que el signo en sentido amplio o signo formal no retiene más que dos de los elementos del signo en sentido estricto o signo instrumental: primero, el ser esencialmente transitivo; segundo, el ser aprehendido (*notum in quo*). Falta aquí el elemento discursivo, es decir, es trascendido, pero no es trascendido *cuasi discurrendo*, por lo cual el signo y lo significado son conocidos por una sola captación.

Tanto en un caso como en otro hay, pues, una referencia u ordenación; pero hay también una aprehensión del signo y lo significado. Con esta diferencia: mientras en el signo propio o instrumental una es la captación del signo, y otra, la captación de lo significado, en cambio, en el sig-

58. *De Verit.*, q. 9, a. 4, ad 4.

59. *De Verit.*, q. 9, a. 4, ad 5.

60. *De Verit.*, q. 9, a. 4, ad 4.

no amplio o signo formal la captación del signo y la de lo significado es una sola.

Ahora bien, para que la captación del signo y de lo significado sea una sola, es enteramente indispensable que el signo sea imagen o semejanza de lo significado. Esto acontece con el concepto, que es de esta suerte signo en sentido amplio o signo formal. Pero cuando el signo no es imagen o semejanza de lo significado, entonces una es la aprehensión del signo y otra la aprehensión de lo significado. Y esto es lo que sucede con el lenguaje, que es de esta manera signo en sentido estricto o signo instrumental. Por eso TOMÁS DE AQUINO, comentando a ARISTÓTELES, que reserva para el lenguaje el nombre de *signo* sin más, mientras que para el concepto se sirve del vocablo *semejanza*, escribe:

«Dijo [ARISTÓTELES] que las letras son señales, es decir, signos de las voces, y de manera semejante las voces [signos] de las pasiones del alma [= de los conceptos], mientras que dice que las pasiones del alma son semejanzas de las cosas [...]. La cosa no es conocida por el alma [= por el cognoscente], a no ser por alguna semejanza suya existente o en el sentido o en el entendimiento, mientras que las letras son de tal manera signos de las voces y las voces de las pasiones que ahí no se atiende a razón alguna de semejanza»<sup>61</sup>.

«Las voces son signos de los conceptos y los conceptos son semejanzas de las cosas»<sup>62</sup>.

El lenguaje es, pues, un signo en sentido estricto o signo instrumental. Adviértase, sin embargo, que en el signo lingüístico cabe distinguir un ser real o natural y un ser representativo o intencional, pues es una cierta cosa, un sonido, pero tiene también un carácter esencialmente transitivo. Y lo específico del signo, lo que hace que el signo sea signo, no es lo primero, sino lo segundo. Pues bien, puesto que el signo como signo incluye una esencial referencia a aquello de que es signo, o sea, al concepto, que en nuestro caso es el concepto objetivo reflejo de razón,

61. *In I Perih.*, lect. 2, n. 19.

62. *S. Theol.*, I, q. 13, a. 1 c.

lo que hace es expresar ese concepto. Precisamente por eso, porque lo que significan las palabras exteriores no es sino la palabra interior o concepto, no hay inconveniente alguno en estudiar el objeto de la lógica en cuanto traducido en el lenguaje. No sólo no hay nada que lo impida, sino que es una tarea sumamente provechosa. La oportunidad de hacerlo sólo podría negarla quien desconociera que las relaciones de razón lógicas son más difíciles de estudiar en sí mismas que en los signos que las expresan. Pero al cabo, el estudio de estos es el estudio de aquéllas, porque "la dicción es la interpretación de la aprehensión interior"<sup>63</sup>.

He aquí tres textos de nuestro autor en los que la lógica, justamente por la razón indicada, aparece ocupándose del lenguaje:

«Hay otro orden que la razón produce, al considerarlo en sus propios actos, como cuando ordena entre sí sus conceptos y los signos de los conceptos que son las voces significativas [...]. Pero el orden que la razón produce, al considerarlo en su propio acto, pertenece a la filosofía racional [= a la lógica], propio de la cual es considerar el orden de las partes de la oración [= el sujeto y el predicado] entre sí y el orden de los principios [= de las proposiciones] entre sí y respecto a las conclusiones»<sup>64</sup>.

«Puesto que la lógica se ordena a conseguir el conocimiento de las cosas, pertenece a su consideración principal la significación de las voces, que es inmediata respecto de las concepciones mismas del entendimiento»<sup>65</sup>.

«Nada puede haber común [unívocamente] a la sustancia corruptible e incorruptible, salvo el nombre, y esa consideración es lógica, al ser los nombres signos del concepto»<sup>66</sup>.

En una palabra, la lógica de TOMÁS DE AQUINO se ocupa de las relaciones de razón que convienen a las cosas en cuanto están siendo objeto de conocimiento intelectual. Tales relaciones, no obstante, pueden ser estudiadas tanto

63. *In III De Anima*, lect. 3, n. 604.

64. *In I Ethic.*, lect. 1, nn. 1-2.

65. *In I Perih.*, lect. 2, n. 13.

66. *De Nat. Gen.*, c. 4, n. 495.

en el interior de la razón como en un lenguaje que las exprese, aun cuando lo primero de manera propia y lo segundo de manera derivada. Nada tiene, pues, de extraño que la Escuela hable de una *logica rationalis* y de una *logica sermocinalis*.

**LA ABSTRACCION SEGUN  
SANTO TOMAS**

**JESÚS GARCÍA LÓPEZ**