

MAURICIO BEUCHOT
Inst. de Investigaciones Filosóficas - UNAM, México

LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO EN SANTO TOMAS DE AQUINO

EL REALISMO DE SANTO TOMAS

La postura gnoseológica de Santo Tomás es el realismo, en el sentido de que admite la existencia de un mundo real independiente de nuestro pensamiento, de nuestra mente. Más bien, nuestra mente es la que se apropia cognoscitivamente de ese mundo que es exterior a ella, y así se tiene el contacto entre el sujeto y el objeto. El objeto es activo con respecto a nuestra mente, y ella es predominantemente pasiva —introduce algunos elementos suyos, pero que no anulan su pasividad—. De esta manera se garantiza el que la mente conozca el objeto con realismo, obedeciendo a la realidad.

Ante la pregunta escéptica o criticista de si conocemos la realidad y por qué, Santo Tomás responde optando por el realismo y como razón de ello aduce su propia teoría del conocimiento. Si entendemos el entender, podremos decir si es o no ajustado a lo real, y cómo. No se trata, pues, de un realismo dogmático y acrítico, pues hay toda una crítica del conocimiento para demostrar esa tesis realista por la que se ha optado. Se pone como tesis y se arguye a favor de ella, y la argumentación recoge el dinamismo propio del conocer. Pero tampoco es un criticismo trascendental, pues Tomás se da cuenta de que si parte del lado del sujeto nunca podrá acceder al del objeto; si se toma como punto de partida lo epistemológico jamás se puede inferir lo ontológico. Ante el ente, que es el primer conocido, todavía indiferenciado como sujeto y objeto, si se presentan esas dos categorías o divisiones de lo subjetivo y lo objetivo, Santo Tomás lo interpreta del lado del objeto, como objetivo, (porque nada le obliga a tomar partido por lo subjetivo, y el que adopte el lado subjetivo no tiene más razón ni derecho que él a optar por el lado objetivo), y en eso consiste su realismo⁽¹⁾.

(1) Cfr. R. Verneaux, *Epistemologie générale ou critique de la connaissance*, Paris: Beauchesne, 1959; G. Blandino, *Il problema della conoscenza*, Roma: Abete, 1972.

LOS ELEMENTOS DEL DINAMISMO COGNOSCITIVO

En la teoría tomista del conocimiento se señalan dos niveles cognoscitivos: el de lo empírico y el de lo intelectual. Ambos niveles están perfectamente imbricados. El nivel empírico es una percepción directa de lo singular; pero, dada su conexión con el otro nivel, ya contiene elementos intelectivos (que serán aspectos de la captación —indirecta— de lo universal).

El sentido se comporta de manera receptiva con el objeto sensible. Obedece al influjo de su objeto real, y reproduce en sí a dicho objeto. Es meramente pasivo; por eso no hay propiamente error en la sensación, sino en el juicio del intelecto sobre los datos sensibles. El sentido simplemente se reduce a reproducir, copiar, percibir y representar lo que se le da; el error procede de que se juzga mal el objeto propio de la sensación⁽²⁾. El objeto se imprime en un recipiente del contenido sensible que se da en la mente. Dicho recipiente es una modificación subjetiva de la mente que se llama “**species**” en el lenguaje de Santo Tomás y que significa “semejanza” o “reproducción”. La especie sensible es el medio de la sensación, y el término es el objeto mismo; por ello la especie visible, por ejemplo, no es lo que se ve, sino aquello por lo que se ve; lo que se ve es el color que está en el cuerpo coloreado⁽³⁾. Y ni siquiera hay propiamente **mediación** de la especie sensible, pues es más bien el instrumento del mismo sujeto para conocer; por ello, como está en el sujeto, no hace falta otra especie para conocer esa especie, y otra para conocer a ésta, y así al infinito. Más propiamente la sensación es una intuición directa e inmediata, no produce nada en el objeto, ni lo construye ni lo cambia.

Al objeto de la sensación lo llama, pues, Santo Tomás “sensible”. Hay tres tipos de sensibles: propios, comunes y accidentales. Los sensibles propios son los que competen a cada uno de los cinco sentidos externos: vista, oído, gusto, olfato y tacto⁽⁴⁾. Son propios porque cada uno corresponde a un

(2) Santo Tomás. *De verit.*, q. 1, a. 8, c.

(3) *In III De anima*, lect. 1, n. 8; *Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 2, c.

(4) *In II De anima*, lect. 1, n. 22; *Quaest. disp. de anima*, aa. 13-17; *Sum. Theol.*, I, q. 78, a. 3, ad 3.

sentido distinto, es irreductible a otro sentido e inconfundible con otro objeto: a saber, la vista no oye ni el olfato gusta, etc. Los sensibles comunes son los que pertenecen a varios sentidos (y son sintetizados por uno de los sentidos internos: el sentido común, que junto con la imaginación y la “cogitativa” compone los sentidos internos). Estos sensibles comunes son cinco: tamaño, figura, número, movimiento y reposo; y todos ellos no son más que distintos modos de la extensión. Tales sensibles comunes no añaden nada nuevo a los datos de los sensibles propios, sino que les dan un marco apropiado para manifestarse. Los sensibles propios están engarzados en los comunes: por ejemplo, el color se da en la extensión, con todas sus otras cualidades acompañantes, de tamaño, figura, etc. El sensible accidental es el que no cae propiamente en la sensación, sino de manera indirecta, por juntarse a un sensible propio. Por ejemplo, veo lo blanco, pero eso blanco está en una pared o en una tela: por tanto, propiamente veo la pared o la tela que son blancas, y lo blanco es visto por mí de manera accidental. Y esto no lo ven los sentidos externos; tienen que intervenir otras facultades.

Pues bien, los objetos influyen en el sujeto y se unen a él (en la **especie**) por la acción. Es necesaria la influencia material o física, en la que la facultad sensible se apropia algo del objeto; pero ésta opera una suerte de abstracción: no se apropia todo el objeto, sino un aspecto de él: la forma exterior de los accidentes que exhibe y que lo manifiestan. La especie es justamente la forma de ese objeto que queda psíquicamente, sin su materia. El aspecto cognoscible del objeto es asimilado por el sujeto mediante la especie sensible impresa. Dicha especie recibe una influencia física ejercida a través de un medio material (por ejemplo el aire) sobre un órgano corpóreo de sensación; pero ella misma es psíquica, responde a la intencionalidad del sujeto; la especie tiene un ser intencional, psíquico⁽⁵⁾.

Además de los cinco sentidos externos hay, como hechos dicho, tres sentidos internos, que son el sentido común, la imaginación y la cogitativa. El sentido común capta el sensible común, que, según apuntamos, puede ser captado por varios sentidos externos, pero sólo él puede captarlo como un esquema o estructura (**Gestalt**, como dice la psicología alemana reciente). Este sentido interno confiere al dato una mayor estructuración, cuando pasa de los sentidos propios al sentido común. Todavía mayor estructura le da la imaginación o fantasía, que compone incluso lo no presente con el dato, para darle una mayor cognoscibilidad al convertirlo en imagen (o “fantasma”, según el nombre que se le daba en la Edad Media, en atención al nombre de “fantasía” que también recibía la imaginación). Y mayor elaboración aún le confiere el otro sentido interno que Santo Tomás llama “**vis cogi-**

(5) *Sum Theol.*, I, q. 78, a. 3, c.; *In II De anima*, lect. 1, n. 24.

tativa”, o “cogitativa” simplemente. la cual es una especie de “intelecto” de lo concreto e individual, que ya está próximo para entrar en el intelecto (que conoce lo universal). La cogitativa da a la imagen o fantasma una cognoscibilidad más perfecta, cercana a la de la inteligencia. A partir de todos esos datos así elaborados, la inteligencia o intelecto elaborará y obtendrá la inteligibilidad que le es propia. Así se conserva esta perfecta imbricación de facultades a la que hemos aludido.

Y en el nivel intelectual, puesto que el intelecto elabora y fija a partir de los fantasmas o imágenes la inteligibilidad que le es propia, surge la necesidad de distinguir en el intelecto dos aspectos correspondientes al fenómeno señalado. Y es que, para Santo Tomás, la inteligencia humana es de suyo pasiva, porque si fuera de suyo activa se compararía con la Inteligencia Divina. Ahora bien, como el intelecto es todas las cosas en potencia, ha de pasar de la potencia al acto. Pero no se puede pasar de la potencia al acto sino mediante un agente que ya esté en acto. Por eso, algo en la inteligencia o fuera de ella tiene que estar en acto y ser el agente que la haga salir de la potencia y actualizarla. Algunos filósofos recurrieron a un agente exterior a la inteligencia y trascendental, llegando a poner como agente a Dios. Otros hicieron surgir el acto de la potencialidad misma de la inteligencia. Pero ambas soluciones son falsas para Tomás: él veía que no quedaba sino poner como aspectos de la misma facultad un componente pasivo y un componente activo. Tal es la solución aristotélica del problema por medio de la postulación de un entendimiento paciente (pasivo o posible) y un entendimiento agente (o activo) como aspectos del mismo entendimiento⁽⁶⁾.

Habrà, por tanto, un intelecto agente —la parte que prepara, elabora, dispone e ilumina— y un intelecto paciente, pasivo o posible —la parte que recibe, fija y considera de manera no completamente pasiva, sino, como veremos, con cierta actividad—. Se habla, así, de una parte activa o eficiente, y de una parte pasiva o formal. Esta última es formal porque la forma siempre es resultado de una acción eficiente. Al producto del intelecto agente en el intelecto posible después de esa iluminación, se le llama “especie inteligible impresa”, y a lo que el intelecto posible hace con ella se denomina “especie expresa” o concepto. Según dijimos, se usa el nombre de “especie” inteligible (de “**species**”, que en latín significa vista, aspecto o representación), porque es como un reflejo, una impronta, una semejanza, puesta como en un espejo (en latín “**speculum**”, de donde viene “especulación”, “especulable”, etc.). Pues bien, como el intelecto posible es en el que reside la **consideración**, él es el que propiamente soporta el peso fuerte del conocimiento. Y tiene dos maneras de considerar: simple y compleja. A la primera corres-

(6) *In II Poster. Analyt.*, lect. 20, n. 12.

ponde lo que ordinariamente se llama en el tomismo “primera operación de la mente”, la simple aprehensión. A la segunda corresponden la “segunda” y la “tercera operación de la mente”, a saber, el juicio y el raciocinio. El juicio recibe también de Santo Tomás el nombre de “composición y división” (esto es, afirmación y negación), y en ello denota su carácter complejo, contrapuesto al anterior, que es simple. Y el raciocinio, en cuanto disposición de juicios conocidos para obtener un juicio nuevo, no es otra cosa que un juicio mediato, es decir, un juicio que requiere de un término medio para unir sus dos extremos (sujeto y predicado); se circunscribe el raciocinio, pues, al ámbito del intelecto que compone y divide. Pero también se los nombra atendiendo a lo específico del hombre, que es la racionalidad —esto es, la discursividad, más que la intelección pura—, y así se habla también en él de una razón que se despliega en dos aspectos: una “razón intelectual” —abarcando la primera y segunda operaciones, en las que no hay proceso discursivo— y de “razón raciocinante” —tercera operación, en la que hay propiamente un discurrir—.

LOS CAMINOS DEL CONOCER

El conocimiento sigue dos procesos: uno ascendente, desde lo sensible a lo inteligible, desde lo singular a lo universal, desde lo inferior a lo superior, desde los efectos a las causas y principios, el cual recibe el nombre de “inducción”; y otro descendente, desde lo universal a lo particular, desde lo superior a lo inferior, desde las causas a los efectos y desde los principios a los fenómenos, el cual recibe el nombre de “deducción”.

EL CAMINO INDUCTIVO DEL CONOCIMIENTO

La inducción es el paso de lo singular a lo universal, un buscar el principio general que explique un hecho particular. Y la progresión desde lo sin-

gular sensible a lo universal se nos describe así en la **Metafísica** de Aristóteles: “Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo, y la inexperiencia, el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte”⁽⁷⁾.

Santo Tomás añade mayor claridad y precisión, comentando otro pasaje de Aristóteles, pareciéndole que se debe aclarar cómo se extrae el concepto universal a partir de las experiencias de los singulares: “...si se consideran muchos singulares que son indiferentes respecto de algo único que existe en todos ellos, y ese algo único, según el cual no difieren, es captado por el entendimiento, se tiene ya el primer universal, sea esencial, sea accidental. Pues porque encontramos que Sócrates y Platón y muchos otros hombres no son diferentes en cuanto a la blancura, por eso extraemos de ellos este algo único que es la blancura, como un universal que es un accidente. Y de modo semejante, porque encontramos que Sócrates y Platón y otros muchos hombres no son diferentes en cuanto a la racionalidad, por eso extraemos de ellos ese algo único, en el cual no difieren, que es la racionalidad, como un universal que es la diferencia [específica de la esencia de Sócrates, de Platón y de los otros]”⁽⁸⁾.

Y añade la perfecta imbricación del sentido y el intelecto en este proceso: “Y de qué modo pueda ser extraído de los singulares ese algo único, lo pone de relieve a continuación. Pues es manifiesto que, aunque el objeto propio y directo del sentido es lo singular, **también lo universal es de alguna manera conocido por él**, ya que el sentido conoce a Calias, no sólo en cuanto es Calias, sino también en cuanto es este **hombre**, y de manera semejante conoce a Sócrates en cuanto es este **hombre**. De donde resulta posible que mediante estas aprehensiones sensibles el entendimiento considere al

(7) Aristóteles, **Metafísica**, I, 1, 980b25-981a12.

(8) Santo Tomás, **In II Poster. Analyt.**, lect. 20, n. 13.

hombre en Calias y en Sócrates. Porque si aconteciera que el sentido captara únicamente lo que pertenece a la particularidad, sin que de ningún modo [ni siquiera indirectamente] aprehendiera juntamente con ello la naturaleza universal que existe en lo particular, no sería posible que la aprehensión del sentido causara en nosotros el conocimiento intelectual”⁽⁹⁾.

Sigue diciendo Santo Tomás que del mismo modo pasamos del conocimiento singular al específico, y del específico al general; por ejemplo, al considerar especies de animales, como el hombre y el caballo, llegamos al género de todos ellos, que es el de animal. Y aun de allí partimos a otro género superior, hasta llegar a los universales más de principio. Después de ello comenta: “De todo lo cual concluye [Aristóteles] que, supuesto que el conocimiento de los universales se deriva en nosotros del conocimiento de los singulares, es necesario que conozcamos por inducción [en virtud de la abstracción del entendimiento agente] los primeros principios universales. Pues sólo **de este modo**, es decir, **por inducción**, tras haber considerado todos los singulares, **causa el sentido en el entendimiento un conocimiento universal**”⁽¹⁰⁾. Todo ello nos indica que la experiencia y la inducción no son conocimientos puramente sensoriales, sino también intelectuales, como que son propiamente humanos. Es por lo que la inducción aristotélico-tomista (a diferencia de la que han planteado las epistemologías modernas) sólo puede entenderse como un procedimiento abstractivo y universalizador, y no solamente inferencial. Esto nos lleva a estudiar la abstracción, tal como la realizan el entendimiento agente y el posible.

LA ABSTRACCION INTELECTIVA

Abstraer consiste en tomar una cosa dejando de lado otra; se opone a atraer y se refiere primeramente a la acción exterior, en el sentido de substraer y extraer. Así, decimos que hablamos en un grupo con tales personas, que son amigos nuestros, haciendo abstracción de los que nos resultan antipáticos. Y esta misma operación de prescindir o dejar de lado se traslada al plano psíquico y cognoscitivo, de modo inmanente, al modo como el

(9) *Ibidem*.

(10) *Ibidem*.

intelecto considera lo inteligible de las cosas y abstrae de lo sensible en ellas, porque conoce lo universal sin atender a lo singular, o lo formal sin atender a lo material⁽¹¹⁾.

En cuanto que es una operación, la abstracción manifiesta dos elementos relativos: acción y pasión. Esto se aplica en el mundo exterior, pero en el psicológico, en el que son más bien las cosas las que actúan sobre el intelecto y lo afectan, sólo se puede hablar de pasión respecto a las cosas que conoce de manera **denominativa**, esto es, por cierta translación de lo que ocurre en el mundo exterior al interior. La acción pertenecerá al cognoscente y una cuasi-pasión a lo conocido. Y, al ser relativos el uno del otro, uno se refiere al sujeto que abstrae, y el otro se refiere a la abstraibilidad que éste encuentra en las cosas.

SENTIDO ACTIVO DE LA ABSTRACCION

Puesto que el intelecto tiene dos aspectos (agente y paciente o posible), habrá, de acuerdo con ello, dos abstracciones: (i) La que realizan el intelecto agente, consistente en elaborar los fantasmas para encontrar su inteligibilidad, de la cual resulta una especie inteligible, despojada de residuos empíricos —esto es, de las condiciones que impone la materialidad a lo sensible, a saber, la singularidad y la temporalidad—, que es recibida por el intelecto posible. (ii) La que realiza el intelecto posible, consistente en considerar la quiddidad o esencia de la cosa, en lo que reside la inteligibilidad que le ha entregado el intelecto agente, sin considerar lo individual o singular; es decir, considerando sólo su universalidad.

Y ya que la abstracción que realiza el intelecto agente es por modo de efectuación o iluminación, la abstracción se le atribuye en sentido eficiente; y, ya que la abstracción que realiza el intelecto posible es por modo de información, se le atribuye en sentido formal.

Pero, a lo que se debe atender en la especulación de una cosa es a su sentido formal. Por lo que el intelecto paciente será la pauta para llevarnos a una noción y división más propia de la abstracción. Y, según hemos visto, el

(11) Cfr. J. Maréchal, **El punto de partida de la metafísica**, Madrid: Gredos, vol. I, 1957.

intelecto posible implica dos operaciones: la simple aprehensión y la composición-división. En consecuencia, habrá dos abstracciones correspondientes a ellas: (a) una abstracción por modo de simplicidad y (b) una abstracción por modo de división⁽¹²⁾.

SENTIDO PASIVO DE LA ABSTRACCION

Como habíamos visto, sólo se puede hablar de pasividad por parte de los objetos de conocimiento por relación a la actividad del intelecto, por lo cual se puede hablar igualmente de una cuasi-pasividad o cuasi-actividad del mismo en la abstracción. Este tipo de acción que se da en el intelecto es la propia del intelecto posible, y éste tiene tres actos: la simple aprehensión, el juicio o composición-división y ratiocinio. (Esta última no se toma en cuenta, sino sólo la del conocimiento simple y la del conocimiento complejo).

Así, de acuerdo al sujeto cognoscente, la abstracción se divide con arreglo a esos dos actos: (i) Según la primera operación de la mente, se trata de una abstracción lógica, porque la primera operación está dirigida a la esencia de la cosa, aprehendiéndola sin aprehender otra cosa, sin tomar en cuenta si son idénticas o no; y así obtenemos un concepto universal que prescinde de los singulares —con cuya totalidad se identifica—, y en esto consiste el ente lógico. (ii) Con arreglo a la segunda operación de la mente, se trata de una abstracción real, porque la segunda operación está dirigida a la existencia de la cosa, aprehendiendo que una cosa no es tal otra; y así obtenemos un juicio negativo que no puede ser verdadero más que si lo que dice se realiza en la naturaleza de las cosas, pues el juicio se refiere a la existencia real de las cosas.

Por otra parte, de acuerdo al objeto cognoscible, la abstracción se divide en dos: (i) Según la primera operación de la mente, es incoada e imperfecta. (ii) según la segunda operación, es acabada y perfecta. Por eso el fundamento de la abstracción (aquí abstraibilidad) es la composición, caracterís-

(12) Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 1, ad 1; cfr. Cayetano, *In Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 1, n. 3.

tica de lo divisible. Y la composición es doble: (a) del todo con sus partes, y (b) de la forma con la materia. En consecuencia, la abstracción se divide, por su fundamento, en total y formal, según que se considere el todo sin tomar en cuenta sus partes, o la forma sin tomar en cuenta la materia.

Cabe aclarar que en la primera operación puede darse abstracción formal, aunque imperfecta o negativa, sólo incoativamente; en cambio, en la segunda operación no puede darse abstracción total, porque tal operación segunda siempre es real y positiva, y por modo de división. Lo cual se cumple en la división de la forma y la materia, entre las que hay distinción real, pero no en lo que se separa a modo de todo y parte, entre los que sólo existe la división que la razón introduce.

En la abstracción total se abstrae lo universal de lo singular, y no permanece aquello de lo que se hace abstracción —esto es, lo singular—. Por ejemplo, animal con respecto de hombre. Y esto se realiza por la primera operación, en la que sólo se considera la animalidad. Pero en la abstracción formal se abstrae la forma de la materia, por ejemplo la forma particular con respecto de toda materia sensible, conservando, empero, la consideración de ambas. Y esto se realiza por la segunda operación, en la que permanecen como distintos el concepto de círculo y el concepto de moneda, considerados separadamente por el intelecto⁽¹³⁾.

De esto se sigue que la abstracción total es unívoca y pertenece a la lógica; y que la abstracción formal es análoga y pertenece a la filosofía real, según sus tres grados correspondientes a la fuerza abstractiva del intelecto y a las formalidades de los objetos. Tales grados son: la formalidad física (primer grado), la formalidad matemática (segundo grado) y la formalidad metafísica (tercer grado).

LOS TRES GRADOS DE ABSTRACCION FORMAL

Para saber cómo se abstrae la forma de la materia, conviene saber cuántas clases de ésta se dan. Santo Tomás pone cuatro clases principales: materia sensible, materia común y materia individual⁽¹⁴⁾. La materia inteli-

(13) *Sum. Theol.*, I, q. 40, a. 3, c.

(14) *Ibid.*, q. 85, a. 1, ad 2; cfr. *Ibid.*, III, q. 77, a. 2, ad 4.

gible es la substancia, en cuanto subyace a la cantidad. La materia sensible es la materia corpórea, en cuanto subyace a las cualidades sensibles, como lo caliente y lo frío, lo duro y lo blando, etc. La materia común es la que está sin concretizar, como “la carne” y “los huesos”. Y la materia individual es la que está concretizada, como “esta carne” y “estos huesos”.

Primer grado.- El intelecto (agente) abstrae la especie de la cosa natural a partir de la materia sensible individual, pero no de la materia sensible común. “Por ejemplo, la especie de hombre abstrae de esta carne y estos huesos, que no pertenecen a la razón de la especie, sino que son partes del individuo, como se dice en el VII de la **Metafísica**; y por eso puede considerarse sin ellos. Pero la especie de hombre no puede ser abstraída por el intelecto de la carne y los huesos”⁽¹⁵⁾.

Segundo grado.- El intelecto abstrae la especie matemática de la materia sensible, no sólo individual, sino también común; pero no puede abstraer de la materia inteligible común, sino sólo de la materia inteligible individual. Pues la cantidad es inherente a la substancia con prioridad a las cualidades sensibles. “Por lo cual las cantidades (como los números, las dimensiones y las figuras, que son terminaciones de cantidades) pueden considerarse sin las cualidades sensibles, lo cual equivale a abstraerlas de la materia sensible; pero no pueden serlo sin entender la substancia que es sujeto de la cantidad, lo que sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, pueden ser consideradas sin esta o aquella substancia, lo cual equivale a abstraerlas de la materia inteligible individual”⁽¹⁶⁾.

Tercer grado.- El intelecto abstrae ciertas cosas incluso de la materia inteligible común, “como **el ente, lo uno, la potencia y el acto**, y otras de esta suerte, que también pueden existir sin ninguna materia, como resulta evidente por las substancias inmateriales”⁽¹⁷⁾. Y termina Santo Tomás diciendo: “Y Platón, por no considerar lo que se ha dicho de este doble modo de abstracción, todo lo que hemos dicho que es abstraído por el intelecto lo puso como siendo abstracto por su realidad”⁽¹⁸⁾.

EL CAMINO DEDUCTIVO DEL CONOCIMIENTO

Este conocimiento consiste en el proceso inverso al anterior, es decir, en

(15) **Ibid.**, q. 85, a. 1, ad 2.

(16) **Ibidem.**

(17) **Ibidem.**

(18) **Ibidem.**

pasar de lo universal a lo particular. Por tanto, corre al contrario de la inducción. Se llama “proceso deductivo” porque saca de las nociones universales y de los primeros principios (unos y otros obtenidos por inducción) el conocimiento de los objetos particulares a los que se aplica. Por los primeros principios, el intelecto “causa en la razón el conocimiento de las conclusiones, con lo que obtiene una deducción propiamente dicha, esto es, un discurso según la causalidad o el proceso desde una cosa conocida a otra desconocida que se conoce en virtud de aquélla”⁽¹⁹⁾. Tal es el discurso científico para Santo Tomás.

Además de “proceso deductivo” o “proceso demostrativo”, se llama **proceso de juicio** “porque pertenece a la tercera operación de la mente, que es un juicio mediato que se obtiene en virtud del precedente juicio inmediato, en el que inmediatamente se resuelve, y así hasta que llega al juicio absolutamente primero, que es el más inmediato de todos”⁽²⁰⁾. Y es que al aplicar, mediante la deducción, las nociones universales, los primeros principios y las causas a los fenómenos, en realidad lo que se hace no sólo es sacar la explicación de tales fenómenos a partir de las nociones, principios y causas, sino además — y propiamente— resolver en ellos a los fenómenos, en donde encuentran su explicación progresiva, hasta llegar a la máxima explicación, contenida en la primera noción, en el primer principio y en la primera causa, los cuales se reducen a lo mismo: el ente en cuanto ente —pues la primera noción es la de ente; el primer principio es el de identidad, que surge del propio ente, a través de su propiedad trascendental de la unidad, que se convierte con el ente y son intercambiables; y la primera causa, a nivel natural, es el propio ente, en cuanto causa formal suprema de toda la realidad, de todos los entes.

EL CIRCULO DEL CONOCIMIENTO

Así, el conocimiento humano procede por ascenso y descenso, es decir, inductiva y deductivamente, lo cual configura el ciclo completo. Por eso Santo Tomás dice que “el proceso propio de la razón, que llega por inven-

(19) S.M. Ramírez, *El concepto de filosofía*, Madrid: Ed. León, 1954, p. 113.

(20) *Ibid.*, pp. 113-111.

ción [o inducción] al conocimiento de lo que le era desconocido, se cumple cuando aplica [por deducción] los principios comunes y evidentes de suyo a determinadas materias, y de aquí procede a otras conclusiones particulares, y de éstas, a otras⁽²¹⁾.

(21) Santo Tomás. **De verit.**, q. 11, a. 1, c.