

## LA INDUCCIÓN DE LOS PRINCIPIOS EN LA EPISTEMOLOGIA CLASICA

di

**Julio E. Lalanne**

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

### *Abstract*

*This essay discusses the representation of principle's induction taken from the theories of Aristotle; the second part explains the Aristotelian theory of science and the role of the principles in the theory of law and knowledge; the third part exposes the positions of io Ramirez, Cayetano and Cornelio Fabro.*

### **1. Introducción**

El objeto de este estudio es el modo de conocimiento de los principios gnoseológicos o noéticos. El horizonte teórico en el que se inserta es la epistemología clásica, es decir, la teoría de la ciencia expuesta por Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* y el correspondiente comentario de Santo Tomás de Aquino, sin perjuicio de recurrir, claro está, a los comentaristas y autores que ampliaron el rico patrimonio intelectual heredado de la tradición clásica. El camino que nos proponemos transitar será el siguiente: comenzaremos por la noción general de principio, para centrarnos, seguidamente, en los principios noéticos o principios del conocimiento. Analizaremos qué función cumplen los principios en el marco de la teoría aristotélica de la ciencia. Estudiaremos la división de los principios en comunes y propios y nos detendremos, dentro de los primeros, en los comunísimos también llamados primeros principios o axiomas. Una vez explicadas estas nociones previas, abordaremos lo que constituye el tema principal del artículo, a saber: la inducción de los principios. En esta parte del trabajo, expondremos la doctrina más

segura sobre la inducción con el propósito de dar cuenta de las siguientes cuestiones: ¿en qué consiste? ¿es susceptible de ser reducida a un silogismo, tal como lo entiende Juan de Santo Tomás y, detrás de él, insignes autores del tomismo contemporáneo como Jacques Maritain? ¿Cuál es la función de la experiencia en la inducción de los principios? ¿Acompaña todo el proceso de inducción del principio, incluyendo la conexión de los términos, tal como lo entienden Cayetano y, en nuestros días, Cornelio Fabro? O, en cambio, sólo interviene en la aprehensión de los términos simples, como decía el scotista Andrea en el siglo XVI, posición que parece compartir Santiago Ramírez. Nuestro cometido es dar respuesta a estos problemas.

## 2. La noción general de “principio”

En las primeras páginas de su libro *De Officiis*, Cicerón enseña: “*Cualquier discurso que se emprenda razonadamente debe comenzar por la definición de aquello de que se trata, para que se tenga una idea clara de la materia sobre la que se va a hablar*”.<sup>1</sup> Siguiendo el sabio consejo ciceroniano, corresponde comenzar por establecer a qué realidad nos estamos refiriendo cuando hablamos de *principio*.

La definición más rigurosa que se ha dado del término es la de Aristóteles: *principio es aquello de lo cual algo procede en el orden del ser, del hacerse o del conocer*,<sup>2</sup> o, utilizando una fórmula más sintética, el origen de algo. Esta definición parece comprender la mayoría de los sentidos que tiene la palabra en la lengua castellana o en otras lenguas occidentales.<sup>3</sup> De ella se desprende que la idea de principio se caracteriza por las

<sup>1</sup> CICERÓN, *De officiis*, I, 2, 7.

<sup>2</sup> Según la conocida expresión de ARISTÓTELES: “a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce” (*Metafísica*, Libro V, cap. 1, 1013 b 18-19; cito de la traducción de VALENTÍN GARCIA YEBRA, edición trilingüe, Editorial Gredos, Madrid, 2da edición, 1982, pág. 218). Del mismo modo, SANTO TOMAS DE AQUINO dice: “la palabra principio no significa más que aquello de que procede algo, de cualquier manera que sea” (*Suma Teológica*, I, q. 33, a. 1, *Respondeo*).

<sup>3</sup> El *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española (21era edición, Madrid, Espasa Calpe, 1992, tomo II, pág. 1667) contiene once acepciones de la palabra principio, entre las cuales, se encuentran las siguientes; a) el primer instante del ser de una cosa; b) el punto primero de una extensión; c) base, origen, razón fundamental sobre la cual se procede discurriendo en cualquier materia; d) causa primitiva o primera de una cosa, o aquello de que otra cosa procede de cualquier modo; e) cualquier de las proposiciones primeras por donde comienza el estudio científico o académico de algo; f) cualquier cosa que entra en la composición de un cuerpo; g) máxima o regla de conducta.

siguientes notas:

(i) La de *procedencia*. En ese sentido, la idea de principio implica la de origen, raíz de la que nace algo, punto de partida, ideas que, a su vez, remiten a las de fundamento, base, fuente.<sup>4</sup> En todas ellas hay una noción común que es la de relación de producción o causación entre aquello que es principio (causa) y lo que es producido o procede del principio.

(ii) La de *precedencia* o prioridad. Lo constitutivo del principio es que *está antes* que otra cosa, esto es: *la precede*. Todo principio presupone, por tanto, que le siga algo y no que algo le anteceda. De este modo, la noción de principio connota la idea de cierta prioridad, no tan sólo *en el orden cronológico* (el principio es –en la mayor parte de los casos– anterior en el tiempo, es un comienzo; lo principiado, o aquello que está después del principio, es, necesariamente, posterior) sino también en el *orden ontológico o real* (el principio es causa de lo principiado) y, correlativamente, el principio tiene supremacía desde la perspectiva de su importancia o valor, lo cual remite a la idea de *principalidad* por oposición a lo que es secundario o accesorio. En estos casos la noción análoga común que se encuentra presente es la de relación de prioridad entre el principio y aquello que es posterior a él.

Con lo expuesto, tenemos una noción analoga común, necesariamente confusa, de principio.

### 3. Principios noéticos.

Según la tradición aristotélica, hay principios entitativos o reales (es decir: aquello de donde procede el ser de algo: las causas), principios noéticos (de los que procede, en general, el conocimiento) y principios operativos (de los que procede la conducta: facultades del alma, hábitos, tendencias naturales, etc.). Centraremos nuestro estudio en los segundos, es decir, en los principios del conocimiento humano. En sentido lato, pueden incluirse dentro del concepto de "principios noéticos" la experiencia, las potencias cognoscitivas y las virtudes intelectuales, en la medida en que son principios en el orden genético del conocimiento. Pero aquí nos interesan los principios noéticos en sentido estricto, es decir, aquellos de los cuales procede la

---

<sup>4</sup> CORRIPIO, FERNANDO, *Diccionario de ideas afines*, Barcelona, Ed. Herder, 6ª edición, 1997, pág. 714, voz "principio".

verdad o la validez material del conocimiento discursivo. Desde el punto de vista del conocimiento, explica Aristóteles, el principio “es el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible”.<sup>5</sup>

Los principios primeros que rigen todo el conocimiento humano son ciertas proposiciones necesarias y universales cuya verdad no deriva de otra, sino que es evidente de suyo y, por ello, podemos aceptar sin reserva la denominación que se les dio en la Escuela tomista llamándolas "*propositiones per se notae*". También pueden incluirse dentro de esta noción de primeros principios noéticos ciertas nociones o definiciones que constituyen o integran las mencionadas proposiciones.<sup>6</sup>

Advirtamos desde ya que los principios noéticos de los que hablamos no sólo son principios lógicos sino que, por su contenido de verdad, tienen una evidente validez ontológica y científica. Expresan una verdad real, es decir, son modos de conocimiento abstractísimos de la realidad.

#### 4. La teoría aristotélica de la ciencia y la función de los principios.

Aristóteles caracteriza a la ciencia (episteme) como “habito demostrativo” (hexis apodeiktike).<sup>7</sup> En los *Analíticos Posteriores*, nos da la siguiente definición de ciencia: “nosotros consideramos que tenemos ciencia de algo en sentido propio – vale decir, no de modo sofístico, es decir, por accidente- cuando pensamos que conocemos la causa por la cual la cosa es [lo que es], que ella es causa de esa cosa y que no es posible que ésta sea diversamente”.<sup>8</sup> De tal definición, resultan dos caracteres de la ciencia: 1) el conocimiento de la causa (aitia), que ha de entenderse en sentido lato, es decir, como la explicación de un hecho, o de un comportamiento,

<sup>5</sup> *Metafísica*, V 1, 1013 a 14.

<sup>6</sup> "El similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones" (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibeto VIII, q.2, respondeo, A*). “El principio del silogismo puede decirse no sólo proposición, son también definición. [...] aunque la definición como tal no sea una proposición en acto, sin embargo es una proposición en potencia, porque, conocida la definición, es claro que puede predicarse verdaderamente del sujeto (*Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, Libro I, Lección 5, n. 31; utilizaré a lo largo de todo este estudio la traducción castellana de ANA MALLEA Y MARTA DANERI-REBOK, Pamplona, EUNSA, 2002, pág. 54; en adelante: “*Com. Anal. Post.*”)

<sup>7</sup> *Ética Nicomaquea*, VI, 3, 1139 b 31-32.

<sup>8</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 2, 71 b 9-12.

o de una propiedad (recuérdese que para Aristóteles, hay cuatro modos de causas – material, formal, eficiente y final-, todos susceptibles de ser objeto de ciencia-); 2) la necesidad de sus conclusiones, es decir, la imposibilidad de que, cuando se tiene ciencia de un cierto estado de cosas, las cosas sean diversamente de cómo se sabe que son.

Tener ciencia significa, por tanto, conocer no solamente el “qué es” –la esencia, el *hoti*-, sino también el “por qué” –*dioti*- de un cierto estado de cosas, es decir, sus causas,<sup>9</sup> y saber que no es un simple estado de hecho sino que guarda una conexión necesaria con otra realidad que influye en su ser. Naturalmente, estas dos notas están vinculadas entre sí, en el sentido de que la necesidad del efecto es dependiente de la existencia de la causa, por lo cual el estado de cosas del que se tiene ciencia no es necesario por sí mismo, sino sí y solo sí subsiste una causa suficiente de él: aquella precisamente cuyo conocimiento constituye la ciencia de él.

En la ciencia, los dos caracteres indicados, es decir, el conocimiento de la causa y la necesidad, son asegurados por la “demostración” (*apodeixis*), que, por eso, es llamada por Aristóteles, “silogismo científico” (*sillogismoò epistemonikoò*). Al “silogismo”, que literalmente significa conjunto de discursos, esto es, concatenación, secuencia y, por ende, razonamiento, argumentación o, más propiamente, deducción, Aristóteles ha dedicado el tratado que precede a los *Analíticos Posteriores*, es decir, los *Primeros Analíticos*: estos, tratan, en efecto, del silogismo en general, aquéllos, de un silogismo particular, precisamente, el demostrativo o apodíctico. El silogismo en general es definido por Aristóteles como un discurso, es decir, una argumentación, un razonamiento, en el cual, admitidas algunas “premisas” (al menos dos, llamadas respectivamente, “mayor” y “menor”), algo diverso de ellas (llamado “conclusión”) se sigue necesariamente por el sólo hecho de que éstas son.<sup>10</sup> Las premisas, entonces, son la causa necesaria y, conjuntamente, suficiente, de la conclusión, por eso la conclusión se sigue necesariamente de ellas.

La demostración, esto es, el silogismo científico, tiene lugar cuando las premisas de las que parte son “verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales respecto de la conclusión”<sup>11</sup> y, por lo tanto, llega a conclusiones que

<sup>9</sup> *Analíticos Posteriores*, II, I, 89 b 34; 90 a 31-33; *Tópicos*, V, 6, 145 a 15; *Metafísica*, I 1, 981 a 30; II 1, 993 b 20; VIII, 1037 a 14; *Ética Nicomaquea*, VI, 2.

<sup>10</sup> *Primeros Analíticos*, I, 1, 24 b 18-20.

<sup>11</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 1, 71 b, 20-25.

también serán verdaderas y ciertas. Veamos las propiedades que deben reunir las premisas del silogismo científico:

1. Deben ser *verdaderas*, esto es, deben expresar cómo efectivamente son las cosas.
2. Deben ser *primeras e inmediatas*, es decir, proposiciones conocidas por sí o autoevidentes (*per se notae*) y que carecen de medio probativo o de demostración, o que deriven de premisas a su vez autoevidentes e indemostrables. Nos ocuparemos de esto más abajo pues, precisamente, esto implica adoptar como punto de partida del silogismo científico a los principios.
3. Deben ser *causas* de la conclusión porque tener ciencia significa, como hemos visto, conocer la causa.
4. Deben ser *anteriores* para poder ser causa de la conclusión. El que sean anteriores explica el carácter de *primeras* y lo amplía. No se trata solo de primeros principios, sino también de proposiciones que sean simplemente anteriores a la conclusión, pero que participan de los primeros principios su carácter de evidentes e indemostrables. Para Aristóteles, toda doctrina y toda ciencia nacen de un conocimiento precedente.
5. Deben, por último, ser *más conocidas* que la conclusión, puesto que deben ser conocidas con anterioridad a ella, o bien independientemente de ella.

Ahora bien, *las premisas que cumplen con todos estos requisitos son los principios noéticos que la tradición denomina "proposiciones per se notae"* - tanto los propios e inmediatos de cada una de las ciencias como los comunes, división que abordaremos más abajo-, y a esto queríamos llegar. Lo que interesa señalar, pues hace al tema del presente trabajo, es la importancia de los principios para la ciencia. Tal como hemos visto, para conocer una cosa científicamente, tiene que conocerse por demostración o silogismo científico. Empero, para poder elaborar un silogismo científico es imprescindible contar con cierta clase de premisas –verdaderas, primordiales, necesarias, anteriores– que son, precisamente, los principios. Por lo tanto, para proceder científicamente es necesario conocer previamente los principios, ya que solo partiendo de ellos conoceremos con certeza científica las cosas posteriores. Aristóteles lo dice con singular claridad: “el que pretenda llegar a poseer la ciencia que se obtiene mediante la demostración [...] ha de conocer mejor los principios y

tener mayor certeza de ellos que de lo demostrado”,<sup>12</sup> pues “si no es posible conocer las cosas primeras [es decir: los principios], tampoco es posible saber simplemente ni de manera fundamental las que se desprenden de éstas [léase: las conclusiones del silogismo científico]”.<sup>13</sup> Esto nos lleva al problema que constituye objeto principal de este estudio: ¿cómo se conocen los principios?

Por el momento, cabe insistir en algo que ya fue señalado, a saber: de los principios no es posible proporcionar demostración porque demostrar significa mostrar la necesidad de una conclusión –desconocida- a partir de algunos principios –conocidos previamente-, y si también estos fuesen demostrables, ya no serían principios, propiamente dichos. Además, en tal caso exigirían otros principios a partir de los cuales ser demostrados, provocando de tal modo un proceso hacia el infinito en busca de los orígenes lógicos que no llevaría nunca a auténticos principios y por eso destruiría toda posible demostración. Por lo tanto, se debe admitir que, si la ciencia existe, es decir, si existen demostraciones, debe haber principios indemostrables que operan como premisas del silogismo científico; y debe haber también un saber de los principios que no es de tipo demostrativo y que está en la raíz de la ciencia y de los saberes en general. Baste, por ahora, con lo dicho; más adelante, ampliaremos este tema.

Vale la pena aclarar que en el conjunto de sucesivas demostraciones que constituyen la ciencia, cabe también partir de premisas demostradas y no indemostrables como los axiomas o primeros principios, pues aquellas se reducen a estos últimos. Y así siempre serán los axiomas los que garantizan y sustentan toda la estructura silogística que configura la ciencia. En efecto, cuando se encadenan sucesivamente demostraciones en una ciencia, ya no son los axiomas solamente los que prueban, sino que se utilizan también premisas demostradas, pero éstas beben su verdad en los axiomas mismos, y así, por transitividad, se sigue teniendo la verdad de los axiomas o primeros principios.

## 5. Las "*propositiones per se notae*".

De acuerdo con Aristóteles y toda la tradición que transmite su legado filosófico, las

<sup>12</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 2, 71 b 40 – 72 b 1.

<sup>13</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 3, 72 b 13 – 15.

llamadas “*propositiones per se notae*” se caracterizan por las siguientes notas:

1) Son proposiciones inmediatas (protasiz amesoz). Aristóteles define la proposición inmediata como “aquella respecto de la cual no hay otra anterior”.<sup>14</sup> Esto significa que la atribución del predicado al sujeto no proviene de otra proposición anterior – más universal- a través de un término medio sino que surge de inmediato. En otras palabras: la verdad de la proposición no se puede probar por razonamiento o por demostración pues no hay ya más proposiciones anteriores a las cuales recurrir para justificarla; y, en rigor de verdad, las proposiciones *per se notae* no necesitan discurso argumentativo alguno –esto es: concatenación de conocimientos, secuencia sucesiva de premisas, razonamiento- para fundar su verdad pues ésta se torna manifiesta y patente a la inteligencia sin mediación lógica -silogística-.

2) Son proposiciones conocidas por sí mismas y no por otra cosa o, más brevemente, son proposiciones auto-evidentes.<sup>15</sup> La proposición conocida por sí misma se define como aquella “que se comprende con sólo conocer sus términos”.<sup>16</sup> Son proposiciones que relucen de suyo ante el entendimiento como evidentes a partir de la noticia de sus propios términos. Al primer impacto de la experiencia sensible, percibimos inmediatamente y para siempre, en una visión, esta vez puramente intelectual, su verdad. Dice Boecio en su *De Hebdomadibus* (1311), refiriéndose a estas proposiciones, que “es común concepción de la mente que no puede menos que ser admitida con sólo oírla”. Tienen un significado tan claro y evidente, que la inteligencia descubre instantáneamente la relación necesaria que vincula al predicado con el sujeto, sin necesidad de explicación ni de razonamiento. Y esto se verifica porque el predicado está incluido en la noción del sujeto y, por lo tanto, apenas se nombra el sujeto y se concibe qué es, inmediatamente aparece que la recíproca implicancia de sujeto y predicado. De hecho, para Aristóteles son

---

<sup>14</sup> *Analíticos posteriores*, I, 2, 72 a 5-10. Santo Tomás repite casi textualmente esta caracterización en el comentario respectivo: “la proposición inmediata es aquella de la cual no hay otra anterior” (SANTO TOMAS DE AQUINO, *Com. Post. Anal.*, Libro I, lección , n. 25; en la edición de EUNSA, citada, véase pág. 51).

<sup>15</sup> “Decimos que es evidente por sí aquello cuyo conocimiento nos es connatural, como es el que tenemos de los primeros principios” (*Suma Teológica*, I, q. 2, a. 1, primera objeción).

<sup>16</sup> “Se llama evidente lo que se comprende con sólo conocer sus términos, cualidad que el Filósofo atribuye a los primeros principios de la demostración; y así sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes” (*Ibidem*, segunda objeción).



captadas por intuición intelectual.<sup>17</sup> Por eso, dice Boecio las llama “concepción común de la mente”, porque por lo común están al alcance de cualquier entendimiento.

3) Son proposiciones que expresan una verdad universal y necesaria. Se trata de una necesidad lógica y metafísica porque el predicado pertenece o formal o virtualmente al sujeto y, por tanto, le conviene necesariamente. Por lo tanto, su negación importa siempre una contradicción lógica –aunque también real- que resulta inconcebible para el entendimiento humano. Esta necesidad lógica distingue las *propositiones per se notae* de todas las proposiciones evidentes que no son necesarias. “Es de día”, “dos superficies que coinciden en todos sus puntos son iguales”, son proposiciones que, ambas, expresan verdades evidentes. Sin embargo, solo la última es una *propositio per se nota* porque es, además de evidente, universal y necesaria, en la medida en que expresa una verdad inconcusa, perenne, válida para todos los casos, porque al punto advertimos la recíproca implicación lógica entre los dos términos de la proposición y, consecuentemente, comprendemos que las cosas no pueden ser de otro modo.

4) Son los *principios últimos* en el orden del conocimiento, en el sentido de que no pueden ser demostrados o justificados por otros.<sup>18</sup> Desde otra perspectiva, las *propositiones per se notae* operan como principios primeros a partir de los cuales se justifican los conocimientos derivados de ellas. Aristóteles es, en esto, fiel al principio postulado en la *Metafísica*, de que hay un punto en que “es preciso detenerse” (*anagch sthnai*); principio que, como se sabe, lo llevó finalmente a la concepción del Motor Inmóvil para hacer inteligible el movimiento cósmico. De modo análogo, pues, también en el orden gnoseológico es preciso admitir que si recorremos en forma ascendente una cadena sucesiva de premisas que se derivan unas de otras por una operación lógica de inferencia, no podemos ir al infinito. Antes bien, habremos de arribar, en algún momento, a ciertas proposiciones que no se siguen las unas de las otras, ni derivan tampoco de ninguna antecedente de ellas, cuya verdad o validez, por lo tanto, no depende de otras que las anteceden. Son,

<sup>17</sup> “de los límites primeros hay intuición (...) la intuición tiene por objeto los límites inmóviles y primeros” (*Ética Nicomaquea*, VI, 10, 1143 a 35).

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, I, 71 b 26, hasta 72 a 6; en sentido idéntico: “de los principios o límites [...] no hay razonamiento”, *Ética nicomaquea*, 1142 a 26; véase también: *Ética nicomaquea*, 1143 a 36 y b 2.

precisamente, las *propositiones per se notae*, que tienen validez como propiedad intrínseca al mismo enunciado. Esto es: la validez proviene de su propio contenido material y no de otras premisas o proposiciones que se encuentren por encima de ellos. Es imprescindible que semejantes principios presidan los comienzos de la cadena sucesiva de proposiciones y todo el proceso lógico discursivo propio de la ciencia, pues si no existieran no habría más remedio que remontarse al infinito o proceder en sentido circular.<sup>19</sup> En ambos casos, estaría comprometida la validez de todo el orden gnoseológico, dada la imposibilidad de recorrer una serie infinita de inferencias que jamás llegarían a una conclusión, y debido a que el círculo es un procedimiento vicioso. En definitiva, la validez mediata obtenida por raciocinio o discurso –*ratio*– se reduce a la validez inmediata obtenida por medio de la inteligencia intuitiva –*nous* o *intellectus*–. Es por ello que puede llamarse a estas proposiciones *principios últimos*, si nos elevamos de lo más particular a lo más general, o *primeros principios* si partimos de ellos para justificar otros conocimientos menos universales.

Si bien no pueden demostrarse, puede recurrirse a argumentaciones de índole dialéctica para mostrar su verdad. Se puede poner de manifiesto su verdad mediante ejemplos y aclaraciones y, en especial, es posible mostrar que su negación conduce a consecuencias absurdas. Aristóteles, por ejemplo, argumentaba que la pretensión de negar el principio de no contradicción, en realidad lo reafirma, en el mismo momento en que esa pretensión se formula en el lenguaje.<sup>20</sup>

En resumen: las *propositiones per se notae* son proposiciones inmediatas, indemostrables, evidentes en sí mismas, que expresan una verdad universal y necesaria, es decir, una verdad absolutamente válida .

## 6. División de las *propositiones per se notae*

Una famosa división de las *propositiones per se notae* es aquella que nace de ponerlas en relación con el entendimiento de los hombres que las conocen, y que da lugar a dos clases que pueden identificarse con las expresiones latinas que nos ofrece la tradición, a saber:

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos Posteriores*, 72 b, 19-24.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1006 a 20-25.

*Propositiones per se notae omnibus*: son las proposiciones cuya verdad inmediata se alcanza sin más necesidad que la de abstraer sus términos de las cosas sensibles. Por tanto, la evidencia de estas proposiciones *per se notae* lo es para todos (*omnibus*). Ello supone que aquello que significan tanto el predicado como el sujeto sean conocidos por todos los hombres, tanto legos como doctos, y, por lo tanto, su evidencia reluce sin más. Ejemplo de esta clase de proposiciones es la siguiente: "si de dos cosas iguales quitas cosas iguales, las que quedan son iguales".

*Propositiones per se notae sapientibus*: son las proposiciones *per se notae* "sólo para los sabientes", es decir, aquellas cuya evidencia se torna manifiesta cuando sus términos han sido suficientemente explicados. El nombre de *sapientibus* hace referencia a que se trata de asertos que sólo son accesibles a los sabios, pues son quienes pueden conocer sus términos. De esta segunda clase, podemos dar el siguiente ejemplo: "las cosas incorpóreas no ocupan lugar". Sólo el entendimiento de los sabios conoce en qué consiste el ser incorpóreo y, por tanto, puede captar la verdad de la proposición; en cambio, el entendimiento de los hombres vulgares no suele trascender más allá de la imaginación que sólo se ocupa de cosas corporales; y por lo tanto para ellos la proposición no será evidente, lo cual no quita que lo sea, considerada en sí misma. Esta distinción guarda alguna coincidencia con otra que hizo la escuela aristotélico-tomista cuando sometió a las *propositiones per se notae* a una nueva división bipartita, poniendo de un lado los principios comunes y del otro los propios. Los principios comunes y, en particular, los comunísimos o axiomas se consideran *propositiones per se notae omnibus*.

## 7. Principios comunes y propios. Principios comunísimos o axiomas

Los principios -es decir, las proposiciones *per se notae*, universales y necesarias, autoevidentes e indemostrables- pueden también dividirse en comunes y propios. Los principios comunes son aquellos que tienen validez en todas o en muchas ciencias. Los propios son aquellos de los que proviene una ciencia como de su objeto formal. Los comunes -*koinai arxai*,<sup>21</sup> o *ta koina*<sup>22</sup>, en la terminología

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, 88 b 28.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, 76 a 38, 76 b 14 y 77 a 26-30; *Metafísica*, 1061 a 19.

aristotélica-, a su vez, pueden ser meramente comunes o pueden ser "comunísimos".

Los principios "comunes" se distinguen, precisamente, por ser comunes a todas las ciencias o a un grupo de ellas solamente<sup>23</sup> y no exclusivos de una ciencia particular. Sin embargo, Aristóteles aclara: "entiendo que son comunes por analogía; porque el principio común se emplea en la misma medida en que se refiere al género de ciencia en cuestión".<sup>24</sup> Por lo tanto, su generalidad es una generalidad de analogía, pues su significación varía según el ámbito real o científico en el que se apliquen. Así, el principio común a varias ciencias "dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí", se convierte en un principio de la ciencia matemática de la siguiente manera: "dos cantidades que coinciden con una tercera coinciden entre sí".

Los principios "comunísimos" son los generales para la mente humana y abarcan a todas las ciencias: son proposiciones generalísimas, evidéntísimas, esto es, conocidas por todos –*per se notae omnibus*– y máximamente universales porque, en última instancia, derivan de las nociones trascendentales de ente, unidad, verdad, bondad, etc., o las contienen como términos.<sup>25</sup> Aristóteles los denomina *axiomata* –axiomas–, expresión que Santo Tomás de Aquino traduce como *dignitates*<sup>26</sup> en razón de que son proposiciones dignas de ser admitidas a causa de su intrínseca evidencia. Son los llamados "primeros principios", y constituyen los principios metafísicos por antonomasia.

*a. Los principios comunísimos, axiomas o primeros principios*

Aristóteles es quien introduce la palabra *axioma* en el lenguaje filosófico, que proviene de *axios* que significa "valioso" o "digno", en alusión al máximo valor que tienen estas proposiciones en el orden del conocimiento pues son verdades primeras en todos los órdenes, ya que no hay otras más universales que las precedan. Son, por lo tanto, proposiciones *máximas* en el sentido de que tienen la máxima universalidad, la máxima certeza y la máxima evidencia. Por eso, Santo Tomás las llamo *dignidades*. Los axiomas son principios que no pueden faltar en la mente del hombre pues son,

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, I 2, 77 a 35.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, I, 10, 3.

<sup>25</sup> Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Com. Anal. Post*, Libro I, lección 5, n. 30; en la edición citada, pag. 53.

<sup>26</sup> "(...) quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus" (*Suma Teológica*, I-II, a. 94, a. 2, *respondeo*).

en rigor, verdades generalísimas y certísimas que se desprenden de las nociones primarias que la tradición denomina “trascendentales” como ente, uno, verdadero y bueno, o, dicho en palabras más sencillas: expresan ciertas características fundamentales y evidentes de la realidad que nadie puede ignorar y a las cuales todo hombre debe atenerse.

Estos *principia communissima* o *dignitates* no son meros postulados de la razón, sino proposiciones verdaderas que dicen lo que en la realidad es y lo que no es. De manera que, de una parte, sus fórmulas expresan principios a los cuales todo hombre se debe ajustar para razonar correctamente, para comunicarse con otros mediante el lenguaje y hasta para actuar. Tienen, por lo tanto, una existencia lógica o mental en cuanto expresan las leyes necesarias de todo pensamiento, de todo conocimiento y de toda ciencia. Empero, de otra parte y más fundamentalmente, son principios ontológicos, que tienen como fundamento los constitutivos supremos de la realidad misma: el ente, el ser, el bien y la verdad.<sup>27</sup>

Se dividen en especulativos y prácticos. Entre los especulativos, desde Aristóteles,<sup>28</sup> pasando por Santo Tomás de Aquino,<sup>29</sup> y hasta Leibniz,<sup>30</sup> Wolf<sup>31</sup> y Kant,<sup>32</sup> por lo menos, se admite que hay un primer principio evidentísimo, indemostrable, anterior a todos los demás, que es el principio de *no contradicción*. Puede formularse desde un punto de vista ontológico: “nada puede ser y no ser al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista”; o también de un modo lógico o epistémico: “ninguna proposición puede ser verdadera y falsa a la vez y desde el mismo punto de vista”. Es fácil comprobar que cualquier juicio, sea espontáneo o científico, lo presupone y de hecho lo aplica implícitamente y, por tanto, puede afirmarse que este principio es el fundamento y el presupuesto de la racionalidad lógica, lingüística y hasta práctica (de la acción humana). Hay ciertos principios que constituyen aplicación del principio de no-contradicción, a saber: el de *identidad*: “el ser es el ser y el no ser no es”, y el de *tercero excluido*: “entre el ser y el no ser, entre una afirmación y una negación, si tomamos los términos proporcionales en el mismo sentido, no hay una

<sup>27</sup> LAMÁS, FÉLIX ADOLFO, *La experiencia Jurídica*, Bs. As., Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", 1991, pág 267 y ss.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1005 b 20-30; *Analíticos Posteriores*, I, 77, a 10-22.

<sup>29</sup> “non est simul affirmare et negare” (*Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2).

<sup>30</sup> LEIBNIZ, *Teodicea*, I, 44.

<sup>31</sup> WOLF, CHRISTIAN, *Ontología*, nro 27.

<sup>32</sup> KANT, IMMANUEL, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, citado por LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS en *Filosofía del saber*, Madrid, Ed. Gredos, 1962, pág. 69.

situación intermedia". En rigor de verdad, no se trata de tres principios independientes y distintos sino más bien de fórmulas que expresan tres aspectos diferentes de la misma verdad y cada una de ellas presupone, sin lugar a dudas, las otras dos. Otros, de la misma índole son los siguientes: "de la nada, nada se hace", o bien "del ser no puede originarse el no ser"; "las mismas causas producen los mismos efectos"; "nadie da lo que no tiene".

Los primeros principios o axiomas del conocimiento práctico se identifican con la ley natural<sup>33</sup> y constituyen el objeto del hábito de la *sindéresis*; su formulación más general es: "debe hacerse el bien y evitarse el mal". Así como los primeros principios especulativos tienen como fundamento la aprehensión de las nociones especulativas más comunes –esto es, la de ente y la de verdadero–, los primeros principios prácticos derivan de la aprehensión del bien y, consiguientemente, establecen de la forma más general la ordenación al fin, el cual, es el primero principio en materia moral y práctica.

Decíamos, más arriba, que es posible hacer una superposición entre las dos divisiones de las *propositiones per se notae* que llevamos vistas. En efecto, Santo Tomás de Aquino dice que los términos o conceptos de las proposiciones *per se notae* que se incluyen dentro de los axiomas o principios comunísimos "son tales que están en el conocimiento de todos, como ente, uno y otros que son propios del ente en cuanto ente, pues ente es la primera concepción del intelecto".<sup>34</sup> Ello implica incluir a los axiomas dentro de las *propositiones per se notae omnibus*. Esta afirmación debe matizarse pues si bien es cierto que las nociones de ente, uno, verdadero y bueno son conocidas por todos los hombres en *alguna* medida no lo es menos que muchas veces se trata de un conocimiento confuso, implícito e inadvertido, es decir, un conocimiento *in actu exercito*, esto es, una verdad "en ejercicio". Piénsese, por ejemplo, en la noción de ente. La evidencia empírica pone de manifiesto que la mayoría de los hombres, si bien respeta y se atiene a ellas, no tiene un conocimiento acabado, consciente y reflexivo –*in actu signato*– de las nociones primeras y comunísimas pues no las ha convertido en objeto de consideración explícito y directo. Por lo tanto, tampoco podrá tenerlo de los axiomas que las contienen como sus términos. La experiencia de todo aquel que ejerce la docencia pone de manifiesto que los alumnos, por lo general, carecen de un conocimiento actual y

<sup>33</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2, *respondeo*.

<sup>34</sup> *Com. Anal. Post.*, Lib. I, Lec. 5, n 30.

explícito de muchos de estos primeros principios.<sup>35</sup> Sin embargo, una vez conocidos por la inteligencia, permanecen en ella como un hábito intelectual (el *hábito de los primeros principios*).

*b. Los principios propios o especiales de una ciencia.*

Los principios propios son aquellos que son necesarios para poseer una ciencia determinada, pero que son necesarios sólo para ella y no para otras. Son proposiciones fundamentales acerca del objeto formal de una ciencia particular y son imprescindibles para la ciencia pues operan como las nociones básicas de las que se extraen nuevas proposiciones, es decir, las premisas a partir de las cuales se deducen conclusiones en el silogismo científico o demostrativo. De ellos toma la demostración su fuerza lógica y su necesidad. Vale decir que, sin estos auténticos “puntos de partida”, no habría demostración ni tampoco ciencia. Para Aristóteles, pueden ser de dos tipos: “definiciones” (orismos) o “hipótesis” (hipotesis).

La definición es una proposición que dice “qué es” una cierta cosa, o sea, la expresión de su esencia. ¿La esencia de qué cosa? Pues, precisamente, de aquella cosa o ente que es objeto –formal- de la ciencia particular de que se trate. Por eso, la definición es principio propio de una ciencia, porque es la explicación del constitutivo propio de la especie de cosas sobre la que versa dicha ciencia.

Las definiciones –en sentido estricto, las definiciones esenciales- revisten las condiciones de las proposiciones inmediatas que llamamos arriba *propositiones per se notae sapientibus*, pues si bien son conocidas por sí, lo son sólo para quienes conocen sus términos. Es más, definir la esencia de una cosa exige un esfuerzo intelectual de elaboración que es el resultado de una investigación, aunque no demostración en sentido propio. Ahora bien, ¿cómo se concilia esta última afirmación con el carácter de proposición inmediata y conocida por sí –*propositio per se notae*- que le hemos atribuido a las definiciones? La aprehensión inmediata de la verdad de la proposición se verifica respecto de la definición ya hecha, como cuando el docente proporciona a los discípulos una definición y ellos no tienen más que comprenderla: si la comprenden, están en la verdad, si no, la ignoran. Esta inmediatez de aprehensión, sin embargo, no excluye que el docente, para llegar a la definición, haya

---

<sup>35</sup> En idéntico sentido: LAMÁS, FÉLIX A., “Percepción e inteligencia jurídicas. Los principios y los límites de la dialéctica”, en LAMAS, F.A. (edición a su cargo) y otros, *Los principios y el Derecho Natural en la metodología de las ciencias prácticas*, Buenos Aires, EDUCA, 2002, pág. 43.

tenido primero que buscarla a través de un proceso que de ninguna manera es una aprehensión inmediata sino más bien un proceso lento y laborioso, que parte de la experiencia y que recurre a sucesivas abstracciones e inducciones, proceso que los clásicos denominaban la *venatio objecti vel definitionis*. Esta fase “heurística”, de descubrimiento, de indagación y de elaboración de las nociones primeras no es otra cosa que el movimiento dialéctico ascendente propio de la *via inventionis* del método científico, cuya rama descendente corresponde al silogismo apodíctico o científico, es decir, la *via iudicii* o *via demonstrationis*. Es un proceso metodológico cuyo propósito y finalidad consiste en descubrir o encontrar la diferencia específica de la cosa objeto de la ciencia, que constituirá, a la vez, como causa formal, el término medio del silogismo científico y la forma que, al determinar el género-materia, nos da la definición. Es pertinente aclarar que, a diferencia de los axiomas, el grado de certeza de las definiciones dista de ser absoluto; de hecho, cabe siempre la posibilidad de que él que define lo haga erróneamente sin que, por otra parte, se pueda recurrir al silogismo para probar su error.

Las “hipótesis”, que también podríamos llamar “presuposiciones”, son proposiciones que dicen si una cosa es o no es, o sea, asumen la existencia o la no existencia de una cierta cosa, o de un cierto nexo entre sujeto y predicado. Aristóteles lo explica de la siguiente forma: “Aquello que, siendo demostrable, es tomado por el maestro sin intención de demostrarlo, es, cuando se admite con el asentimiento del discípulo, una hipótesis, aunque no sea hipótesis en sentido absoluto, sino una hipótesis relativa únicamente al discípulo”.<sup>36</sup> Las hipótesis operan como principios en la medida en que no es necesario demostrarlas dentro de la ciencia de la que son principios; sin embargo, son verdades demostradas en otra parte<sup>37</sup> (por ejemplo: en la ciencia subalternante).

Como hemos tenido oportunidad de señalar, las definiciones e hipótesis son las proposiciones que desempeñan el papel de principios propios de cada ciencia. Lo que, en cambio, propiamente se demuestra a partir de esas proposiciones que operan como premisas con las cuales se construye el silogismo científico, son las propiedades universales y necesarias, es decir, predicados “por sí”, que convienen a los objetos a los cuales se refieren dichos principios.<sup>38</sup> Hablando silogísticamente, el

<sup>36</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 10, 76 b 27.

<sup>37</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Com. Anal. Post.*, Libro I, Lección 18, n. 103.

<sup>38</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 4-6.



objeto formal propio de la ciencia es el término menor, la propiedad es el término mayor y la esencia de la cosa expresada en la definición es el término medio que aporta la conexión necesaria que garantiza la ilación lógica. Por ejemplo, en la ciencia cuyo objeto es el hombre, lo que se demuestra son sus propiedades, a saber: las de ser un ser social, político, histórico, lingüístico, etc. Es evidente que ellas se demuestran a partir de su definición: “el hombre es animal racional”, y de la asunción de la existencia de sociedades, lenguaje, etc., que serían hipótesis, es decir, presuposiciones que se admiten sin necesidad de demostración. La conclusión de la inferencia demostrativa o científica es la conveniencia de cada una de esas propiedades (sociabilidad, politicidad, historicidad, etc.) con el objeto (en este caso: el hombre). Y lo que garantiza la necesidad intrínseca que se manifiesta en el término medio del silogismo científico es la causalidad formal que ejerce la esencia expresada en la definición, es decir, la especie.<sup>39</sup> Se echa de ver que el silogismo demostrativo reproduce así, en su propia estructura lógica, la estructura real de causación.

Cada ciencia es independiente respecto de las otras, precisamente porque tiene sus propios principios, que no pueden ser deducidos de otras ciencias, y no puede a su vez demostrar los principios propios de otras ciencias. En efecto, si los principios propios de cada ciencia emanan de la esencia de su objeto formal, es evidente que habrá tantas ciencias como especies de entes. Así, por ejemplo, no podría tomarse un principio jurídico para hacer una demostración matemática; ni un principio de perspectiva para hacer una demostración musical. En suma: Aristóteles afirmó la multiplicidad y la autonomía de las diversas ciencias.

## **8. La inducción es un proceso propio de la *vía inventionis* del proceso científico**

Postergamos para este momento lo que constituye el tema propio de este estudio, a saber: la ciencia no permite obtener los principios, antes bien, los presupone; entonces: ¿Cómo llegan a conocerse los principios universales, tanto los primeros principios, también llamados principios comunes o axiomas como también los

---

<sup>39</sup> La esencia en sentido estricto es la especie, y es lo que se expresa en la definición, que es lo mismo que decir la causa formal intrínseca (cfr. *Física*, II 7, 198 a 14 – b 9).

principios propios –definiciones e hipótesis- de cada ciencia? Todos ellos, en general, tienen su origen en la experiencia por abstracción e inducción.<sup>40</sup>

Aristóteles, al final de los *Analíticos Posteriores*, lo dice explícitamente:

“Aprendemos por inducción o por demostración, y la demostración parte de los principios universales, y la inducción, de las cosas particulares, pero es imposible contemplar lo universal si no es a través de la inducción.”<sup>41</sup>

En la *Ética Nicomaquea*, encontramos el siguiente lugar paralelo:

“Todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas por inducción y otras por silogismo. La inducción es principio, incluso, de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino que se obtienen por inducción.”<sup>42</sup>

La ciencia, como ha sido dicho, es un hábito demostrativo y la demostración procede de lo universal. Esos juicios universales que operan como punto de partida del silogismo científico pueden derivar de otra demostración anterior, pero ese proceso no puede remontarse al infinito porque al ser infinita esa serie de premisas -demostradas a su vez por otras anteriores- no sería posible recorrerla hacia arriba por completo, lo cual pondría en cuestión toda la serie. Tiene que haber pues unas proposiciones universales cuya verdad no dimana de la propia de otras: son los primeros principios que operan como premisas primeras y fundamentales en el proceso científico. Y el conocimiento de esos principios debe obtenerse por medio de un procedimiento distinto de la demostración y este es, precisamente, la inducción. La importancia de la inducción radica, por ende, en que es la operación mental por medio de la cual se adquieren los principios de la demostración científica.

De modo que la ciencia supone dos pasos progresivos de la inteligencia humana, un camino ascendente e inmediato que nos permite elevarnos desde los datos singulares conocidos por experiencia a través de un proceso de abstracción e inducción hasta proposiciones universales verdaderas, y el otro, descendente y mediato que, por vía

---

<sup>40</sup> *Analíticos Posteriores*, II, 100 b 3; y el respectivo comentario de Santo Tomás: “Como el conocimiento de los universales lo tomamos de los singulares es claro, concluye [Aristóteles], que es necesario que los primeros principios universales se conozcan por inducción.” (*Com. Anal. Post.*, Libro II, Lección 20, n. 455, iii; en la edición citada, pág. 303)

<sup>41</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 18, 81 a 40 – 81 b 5.

<sup>42</sup> *Ética Nicomaquea*, VI, 3, 1139 b, 28.

de demostración deductiva, nos hace llegar, a partir de esas verdades universales ya formuladas en proposiciones generales, a otras proposiciones sobre el mismo plano universal o incluso a casos particulares que constituirán aplicación de aquellas leyes generales. La primera vía, que Santo Tomás denomina *inventio* o, también, *via inventionis* y que podríamos traducir como “método de descubrimiento o investigación” es la que va “de la sensación a la memoria, de la memoria a la experiencia, y de la experiencia a los primeros principios que son conocidos al instante de conocerse los términos; y este proceso es perfeccionado por el ‘*intellectus*’, que es el hábito de los primeros principios”.<sup>43</sup> Así es como se obtienen los principios comunes o axiomas, y también los principios propios de cada ciencia y, en especial, las definiciones. La rama descendente del conocimiento científico, que corresponde al silogismo apodíctico, se denomina *indicium*, *via iudicii* o *via demonstrationis*, expresiones que podríamos traducir como “método de exposición”, que es la que, partiendo de los principios obtenidos por inducción, los compone y combina con nuevas experiencias para llegar a conclusiones mediatas.

En el *Comentario a la Ética Nicomaquea*, Santo Tomás brinda un breve aunque preciso resumen de esta doctrina epistemológica:

“La enseñanza [el saber o la doctrina], que proviene de lo previamente conocido, es de dos maneras: por inducción y por silogismo. La inducción es empleada para conocer algún principio y algo universal a lo cual llegamos por la experiencia de casos particulares, como se dice en el libro primero de la *Metafísica*.<sup>44</sup> En cambio, el silogismo procede partiendo de los principios universales previamente conocidos del modo indicado. Por tanto, es claro que hay ciertos principios desde los que procede el silogismo, que no se comprueban por el mismo, de otra manera se procedería al infinito en los principios del silogismo. Imposible, como se prueba en los *Analíticos Posteriores*.<sup>45</sup> Por tanto, así se desprende que el principio del silogismo es la inducción”.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, c.

<sup>44</sup> *Metafísica*, I, 1, 980 a 27 – 981 a 7.

<sup>45</sup> *Analíticos Posteriores*, I, 72 b 18-25.

<sup>46</sup> *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Lib. VI, Lec. 3, nro 820, traducción de ANA MALLEA, estudio preliminar y notas de CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, Lib. Pamplona, EUNSA, 2000, pág. 237; en adelante: “*Com. Etic. Nic.*”.

## 9. La inducción

Para Aristóteles, “la inducción (epagoge) es el camino que va desde las cosas singulares hasta lo universal”;<sup>47</sup> caracterización que encontramos en muchos otros lugares: “la inducción es el origen de lo universal, mientras que el silogismo deriva de él”.<sup>48</sup> Santo Tomás tiene la misma concepción.<sup>49</sup> Con el propósito de brindar una definición rigurosa, podemos decir que *la inducción es la operación mental que consiste en inferir –en forma inmediata- una proposición universal a partir de una o varias proposiciones particulares*.<sup>50</sup> Es la continuación de la abstracción, empero, mientras que la abstracción concierne a la primera operación de la inteligencia cuyo término es el concepto y la definición (universal como objeto de simple aprehensión), la inducción concierne a la segunda operación y su término es un juicio universal (universal como objeto de juicio).

Aristóteles proporciona una descripción del tránsito de lo sensible singular o particular a lo inteligible universal que se da en la inducción en dos lugares: el inicio de la *Metafísica*<sup>51</sup> y un pasaje del final del capítulo 19 del libro segundo de los *Analíticos Posteriores*,<sup>52</sup> doctrina que ha sido asimilada y enriquecida por Santo Tomás y que es susceptible de ser esquematizada en las siguientes etapas:

1) Una multiplicidad de percepciones sensibles sucesivas de entes singulares de una misma especie, que se van acumulando en la memoria y que son discriminados por la cogitativa, conducen a la formación de un “fantasma” o esquema perceptivo, y a una nueva forma de conocimiento que Aristóteles denomina *empeiria* y que, con Lamas, podemos traducir como “experiencia habitual”.<sup>53</sup> En efecto, el esquema perceptivo opera como un cierto hábito o disposición habitual para nuevas percepciones. Las diversas observaciones de fenómenos similares van ampliando el conocimiento del singular hasta llegar a la comprobación de una relación de una

<sup>47</sup> *Tópicos*, I, 12, 105 a, 10-13; véase también: 157 a, 18.

<sup>48</sup> *Ética Nicomaquea*, VI, 3.

<sup>49</sup> *Com. Anal. Post.*, I, 29.

<sup>50</sup> LAMAS, F.A., *La experiencia jurídica*, obra citada, pág. 236.

<sup>51</sup> *Metafísica*, I, 1, 980 b, 25-981 a, 30.

<sup>52</sup> *Analíticos Posteriores*, II, 19, 99 b, 23-100. Véase, además: *Ética Nicomaquea*, I, 1, 1098 b, 3; VII, 3 1139 b, 28-31; *Física*, I, 184 a, 21.

<sup>53</sup> LAMAS, F.A.ÉLIX ADOLFO, *La experiencia jurídica*, Libro I, Cap. II: “Los modos de la experiencia”, pág. 87 y ss.

cosa con otra que se repite en todos los casos, es decir, la constancia de un mismo efecto respecto de una misma causa. La comprobación experimental o empírica prueba que esa vinculación no es una casualidad, ya que la casualidad es lo opuesto de la constancia. La reiteración de un mismo fenómeno, siempre e invariablemente, pone de manifiesto, en definitiva, las relaciones universales y necesarias entre unas esencias o naturalezas subyacentes –la de los entes objeto de comprobación empírica- y sus respectivas propiedades, aún cuando todavía la inteligencia no haya llegado a captarlas con suficiente claridad.

En todo este proceso, tiene una función determinante la facultad sensitiva que integra y compara los diversos actos de percepción: la cogitativa. El sentido interno superior del hombre no es puramente sensible; es, claro está, sensitivo por su objeto singular sensible y porque actúa por medio del sistema nervioso, pero es racional por participación y por eso se la llama “*ratio particularis*”. El proceso de abstracción-inducción necesita de una cierta comparación de un fenómeno con otro, a fin de descubrir que esos casos singulares no se diferencian en cuanto a algo uno presente en ellos y esa comparación es un cierto raciocinio sobre lo particular, pues comparar es propio de la razón.<sup>54</sup>

Desde ese primer momento, la esencia o naturaleza de los entes ya se encuentra presente, bien que de modo oscuro o embrionario, en la experiencia como hábito o en el esquema perceptivo que será la base de la abstracción, aunque todavía no resulte inteligible en acto (es sólo inteligible en potencia). Tanto por el lado del sujeto como por el del objeto, el dato y la operación sensible están desde un inicio permeados de inteligibilidad. A este respecto, Aristóteles afirma explícitamente que en las formas sensibles están ya las inteligibles.<sup>55</sup> Por lo tanto, ya los sentidos toman contacto con lo universal en la experiencia, tal como lo explica en el siguiente pasaje del célebre capítulo final de los *Analíticos Posteriores*: “aún cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g., de *hombre*, pero no del *hombre*

<sup>54</sup> “La experiencia necesita algún raciocinio sobre lo particular, por el que se aplica o compara uno con otro, que es lo propio de la razón” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Com. Anal. Post* Libro II, Lección 20, n. 454; ed. cit., pág. 301)

<sup>55</sup> “Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles –tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles), *De Anima*, III, 8, 432 a 6 (cito de la edición de Biblioteca Clásica Gredos: *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de TOMÁS CALVO MARTÍNEZ, Ed. Gredos, Madrid, 1978, pág. 242)

*Calias*".<sup>56</sup> En efecto, percibimos una cosa singular –*Calias*– pero lo que percibimos en ella, en cierto modo, son los caracteres universales que tiene en común con otras cosas –las notas esenciales o propiedades de todo hombre– aunque todavía no hayan sido separados de su manifestación individual (por el intelecto agente). Santo Tomás completa, en el comentario respectivo: “si se diera de manera que el sentido aprehendiera sólo la particularidad, y de ningún modo aprehendiera a la vez la naturaleza universal en el particular, no sería posible que por la aprehensión del sentido se causara en nosotros la cognición universal”.<sup>57</sup> Es que si la inteligencia no estuviera de algún modo presente en el acto vital que nos hace comunicar con el mundo exterior, no se salvaría la unidad sustancial del compuesto humano, y la epistemología aristotélica no se diferenciaría del empirismo más grosero.

2) Luego, Aristóteles, continúa: “en algunos [animales] surge un *lógos* a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros no”.<sup>58</sup> En efecto, por más experiencia que adquiera un mono, nunca dará el salto hasta el universal. Para darlo debe contarse con el intelecto agente y el intelecto posible. Ese *lógos*, que corresponde traducir por “concepto”, es producto del intelecto agente, que realiza la abstracción de los conceptos contenidos material y potencialmente en los fantasmas o esquemas perceptivos o, dicho en otras palabras, realiza la ascensión desde la multiplicidad de individuos o de casos particulares hasta la unidad del concepto universal que los contiene y que se realiza en ellos. La obtención de los conceptos universales es un proceso activo que realiza el intelecto agente<sup>59</sup> y consiste en desmaterializar el fantasma, dejando fuera de consideración actual las condiciones singulares o materiales del objeto, para atender a sus aspectos esenciales (abstracción total) y formales (abstracción formal), convirtiéndolo así de inteligible en potencia en inteligible en acto. En palabras de Aristóteles, la inteligencia aprehende aquello que “como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas”,<sup>60</sup> es decir, descubre el *eidos* o el constitutivo formal del sujeto observado y sus propiedades. Si bien Aristóteles no lo dice explícitamente, es claro que la abstracción implica la asociación del concepto

<sup>56</sup> *Analíticos Posteriores*, Libro II, Cap. 19, 100 a, 15 – 100 b, 2; véase también: Lib. I, Cap. 31, 87 b, 28.

<sup>57</sup> *Com. Anal. Post.*, Libro II, Lección 20, n. 455, i (en la edición citada, pág. 303).

<sup>58</sup> *Analíticos Posteriores*, Libro II, 19, 100 a 2.

<sup>59</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 5-8; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 57, a 1, ad 3 y I, q. 55, a. 3, ad 1.

<sup>60</sup> *Analíticos Posteriores*, Libro II, Cap. 19, 100 a, 7.

universal con un signo lingüístico que opera como un instrumento y soporte material del conocimiento. El lenguaje expresa el concepto y, a su vez, por vía indirecta, es también signo de la imagen sensible singular y concreta.

En definitiva, lo esencial del proceso abstractivo-inductivo es este paso –*ascensión*, se suele llamar– de los datos singulares de la experiencia a lo universal (o, incluso, de lo menos universal a lo más universal), de las partes al todo, de lo múltiple a la unidad.

3) Casi simultáneamente, la inteligencia aprehende y capta, espontáneamente y sin discurso o discurrir de ningún tipo, la conveniencia o no conveniencia de los conceptos –previamente abstraídos– entre sí, y prorrumpe en un juicio universal afirmativo (componiendo los conceptos) o en un juicio universal negativo (dividiendo los conceptos). Adviértase el profundo realismo de esta doctrina y la continuidad cognoscitiva entre sensibilidad e inteligencia: la unión de una naturaleza y su acto, de una sustancia y sus propiedades (o de una causa natural y su efecto, si se quiere) en la realidad de las cosas, singular y concreta, es, primero, observada y conocida empíricamente, es decir, vinculada a través de las respectivas imágenes de los términos relacionados entre sí en el esquema sensible; posteriormente, el intelecto abstrae del esquema perceptivo los conceptos universales e inmediatamente aprehende la conexión (necesaria o no) que vincula al sujeto con el predicado y la enuncia en un juicio universal; el cual juicio universal inductivo, en la medida en que expresa una necesidad, es susceptible de hacerse extensivo a todos los fenómenos de la misma especie.

Un ejemplo útil para ilustrar el proceso inductivo que acabamos de explicar es el que nos da Aristóteles en *Metafísica*, I, 1, 980 b 28-981 a 12, el cual se puede resumir del modo siguiente:

1. Sócrates al igual que Calias, y tal otro hombre y tal otro más están afectados por tal enfermedad.
2. A Sócrates al igual que a Calias, y a tal otro hombre y a tal otro más les fue bien tal medicamento para sanar dicha enfermedad.
3. Por tanto, tal medicamento es provechoso a todos los flemáticos, o a los biliosos o a los calenturientos.

Primero, conocemos por observación y experiencia que Calias (c1), Sócrates (c2) y muchos otros individuos (c3, c4, c5....., cn) están afectados por determinada enfermedad, v.g.: *cólera*. También por conocimiento empírico sabemos que a Calias (c1), a Sócrates (c2) y al resto de los individuos enfermos (c3, c4 c5....., cn) les fue bien determinado remedio, v.g.: *la quinina*, para sanar la *cólera*, es decir, descubrimos la constancia de un mismo hecho comprobado empíricamente. Ahora bien, esta conveniencia constatada empíricamente entre entes singulares supone la existencia de una nota o propiedad universal pues lo que conviene a todos los individuos conviene a la naturaleza universal comunicable y realizable en ellos; ello en virtud de la tesis aristotélica y tomista según la cual *la naturaleza obra siempre de la misma manera*. Es la inteligencia la que, sobre la base de estas observaciones, por abstracción, capta, descubre, intuye o *ve* –pero con una visión intelectual– que está en la naturaleza de este medicamento el ser eficaz para sanar la *cólera* en general, es decir, que hay una relación necesaria entre la esencia de la quinina y la propiedad curativa observada y que, por lo tanto, esto ocurrirá en todos los casos de *cólera* presentes o futuros y, consecuentemente, formula el juicio universal: “*La quinina sirve para curar la cólera*”.

La certeza del juicio universal obtenido por inducción depende, principalmente, de la necesidad de la materia. Al respecto, es ilustrativo el siguiente pasaje de Santo Tomas en donde realiza la división de los enunciados –entendiendo por enunciado la expresión lógica de un juicio– según su materia:

“Puede tomarse la quinta división de los enunciados según la materia, la cual se establece según la relación del predicado al sujeto: pues si el predicado pertenece *per se* al sujeto, se dice que hay enunciado en materia necesaria o natural; como cuando se dice que el hombre es animal, o que el hombre es capaz de reír. Si el predicado repugna al sujeto, como excluyendo su concepto, se dice que la enunciación es en materia imposible o removida, como cuando se dice que el hombre es asno. Si en cambio, el predicado se relaciona con el sujeto en una relación intermedia, de manera que ni *per se* repugne al sujeto, ni *per se* le pertenezca, se dice que la enunciación es en materia posible o contingente.”<sup>61</sup>

Lo que cabe retener es que la inducción puede dar lugar, por lo menos, a los siguientes juicios:

---

<sup>61</sup> *In Per.* I, 13, 3.



1) Puede suceder que la vinculación de los términos del juicio sea evidente en sí misma, en cuyo caso la inteligencia capta de una manera inmediata, apenas conocidos esos términos, por la luz de la abstracción, la conexión necesaria del predicado respecto del sujeto, porque lo que se predica es algo que le conviene esencialmente al sujeto.<sup>62</sup> Acá corresponde recordar la doctrina tomista de los modos *dicendi per se*: son casos de predicados “por sí” o según los modos de “decirse por sí” los siguientes: (i) cuando se predica de un sujeto su esencia, su diferencia específica o su definición (por ejemplo: “el hombre es animal racional”) que, como ha sido dicho, constituye el principio propio de cada ciencia; (ii) cuando se predica de un sujeto algo perteneciente a su esencia o definición, por ejemplo: el género (v.gr.: “el hombre es animal”); (iii) cuando se predica del sujeto una propiedad que le corresponde necesariamente en tanto emana de su esencia (por ejemplo: “el hombre es risible”); y (iv) cuando se predica del sujeto un carácter causal (por ejemplo: “el médico provoca la cura en el enfermo”). En estos casos, el juicio universal obtenido por inducción afirma una necesidad, de la cual cada uno de los hechos percibidos por experiencia es un caso particular; pero que, además y por ello mismo, se da en todos los casos sin excepción, tanto en los observados como en los ignorados. Estamos, pues, ante una inducción en materia necesaria o, lo que es lo mismo, una inducción de un principio, es decir, una *propositio per se nota*, y, por lo tanto, su certeza es infalible y su verdad es captada con plena seguridad sin que haya que darle vueltas. Sin embargo, son pocos los casos de inducción de principios.<sup>63</sup>

2) En efecto, no toda inducción termina en un principio. Puede darse el caso de que la vinculación de los términos del juicio inducido no sea evidente, porque no se advierte la necesidad de su unión o separación o porque no se trata de materia necesaria. Santo Tomás lo ejemplifica así: “es evidente que el que induce, una vez hecha la inducción de que Sócrates corre, y también Platón y Cicerón, no puede

---

<sup>62</sup> “Toda proposición cuyo predicado pertenece a la razón del sujeto es en sí inmediata y evidente” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Com. Anal. Post.*, Libro I, Lección. 5, n. 7.)

<sup>63</sup> ROGER VERNEAUX dice que “desgraciadamente [la obtención de un juicio universal infalible producto de la inducción en materia necesaria] no se da casi nunca.” Y agrega: “En los casos de los principios primeros y de sus aplicaciones inmediatas, es natural a la inteligencia humana y no exige preparación; además, es clara, de modo que no puede ignorarse que se ve, ni dudar de lo que se ve. Pero a medida que se intenta precisar más la complejidad de lo real, la intuición es más difícil de obtener y aclarar.” (*Epistemología general o crítica del conocimiento*, versión castellana de L. MEDRANO, Barcelona, Ed. Herder, Sexta ed., 1981, pág. 248)

concluir necesariamente que todo hombre corra, a no ser que el que responde le conceda que nada más que lo que se indujo se contiene bajo "hombre".<sup>64</sup> En el ejemplo, el "correr" es un accidente (predicable) y, por tanto, no hay conexión necesaria con la esencia del sujeto del que se predica (el hombre) o, dicho en otras palabras, es un predicado no esencial (materia contingente).

En tal supuesto, el juicio universal fruto de la inducción alcanzará solamente un grado de probabilidad (aunque, a veces, muy elevado); constituirá una opinión que, con la ayuda de otros procesos mentales (crítica, nuevas y múltiples experiencias adicionales susceptibles de ampliar el soporte empírico, corrección de los métodos de observación, etc.), puede llegar a resultar cierta. De ello se desprende que, en estos casos, la obtención de un juicio universal valedero ya no es producto de una facultad natural y espontánea (el *nous*) sino que necesita una cierta investigación que requiere una labor de búsqueda y que lleva tiempo.

## 10. La inducción no es un razonamiento sino una inferencia inmediata

Es muy habitual, incluso dentro del tomismo, explicar la inducción como si fuera un razonamiento en sentido estricto. El pasaje de Aristóteles que se encuentra en el cap. 23 del libro II de los *Primeros Analíticos*<sup>65</sup> ha dado pábulo a esta interpretación. En la Escuela tomista, Juan de Santo Tomás<sup>66</sup> incurrió en esta confusión, y tras él muchos autores posteriores, entre ellos Jacques Maritain.<sup>67</sup>

El error radica en no advertir que el juicio universal que es término de la inducción es *inmediato* pues los conceptos que se vinculan en él lo hacen sin ningún otro concepto que les sirva de intermediario o de término medio. Por tanto, no hay mediación alguna desde el punto de vista lógico que produzca el conocimiento universal sino que éste es producto de lo que podríamos llamar, siguiendo a Ross,

<sup>64</sup> *Com. Anal. Post.*, Libro II, Lección 4, 333, i.

<sup>65</sup> *Primeros Analíticos*, II, 23, 68 b, 15-24.

<sup>66</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, O.P., *Cursus philosophicus thomisticus*, Roma Marietti, 1948.

<sup>67</sup> MARITAIN define la inducción como "un razonamiento en el cual, de datos singulares o parciales suficientemente enumerados, se infiere una verdad universal" (MARITAIN, JACQUES, *El orden de los conceptos – Lógica menor (Lógica formal)*, traducción de GUILLERMO MOTTEAU DE BUEDO, Buenos Aires, Club de Lectores, 1984, pág. 331).

una “intuición directa”<sup>68</sup> o, de acuerdo con Lamas, una “inferencia inmediata”,<sup>69</sup> o, con Gómez Robledo, una “visión eidética”,<sup>70</sup> es decir, una visión intelectual que directa e inmediatamente descubre en los datos singulares de la experiencia sensible, tomados como partes subjetivas de un todo universal, la proposición universal que los contiene.

En efecto, una inferencia puede ser *mediata* o *inmediata*. El silogismo es una inferencia *mediata* pues el nuevo conocimiento que se obtiene pasándose de la proposición inicial (premisa mayor) a la nueva (conclusión) se obtiene en virtud de otra proposición (premisa menor) intermediaria o mediadora, por coincidir con la cual coinciden también entre sí la proposición inferida y aquella de la que ésta se infiere. La inferencia *inmediata* es aquella en la cual la nueva proposición se obtiene sin intervención de una tercera. Y este es el caso de la inducción pues, desde el punto de vista noético, es una intuición intelectual que capta en los objetos sensibles singulares una esencia y sus relaciones necesarias sin que haya ninguna otra que haga de nexo, es decir, sin argumentación ni discurso alguno. Según el ejemplo tradicional, no necesitamos ver sino una sola vez el todo y la parte para cobrar luego conciencia del principio absoluto de que el todo es mayor que sus partes; al primer impacto de la experiencia sensible, percibimos inmediatamente y para siempre, en un fulgor instantáneo y sin discurso alguno, la verdad de este principio.

Cabe aclarar que la inmediatez de los principios en el orden lógico, no obsta a que, en muchos casos, la elaboración de un esquema perceptivo adecuado y suficientemente apto para la abstracción e inducción requiera de cierto tiempo y esfuerzo cognoscitivo. La función del esquema perceptivo es la de ser un intermediario psicológico, no lógico,<sup>71</sup> y su formación supone un proceso que tiene un carácter progresivo y temporal. Como dice Santo Tomás: “el conocimiento por experiencia, que requiere largo tiempo, es propio de quien recibe su saber de las cosas”.<sup>72</sup> Por tanto, desde un punto de vista psicológico o funcional, vale decir,

---

<sup>68</sup> “la inducción es un procedimiento no de razonamiento, sino de intuición directa, mediatizado psicológicamente por un examen de casos particulares”, ROSS, W.D, *Aristóteles*, traducción de DIEGO F. PRÓ, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, pág. 65.

<sup>69</sup> LAMAS, F.A., *La experiencia jurídica*, citada, pág. 237.

<sup>70</sup> GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pág. 97.

<sup>71</sup> FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, pág. 282.

<sup>72</sup> “cognitio per experientiam longi temporis est accipiens scientiam a rebus” (*In II Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, obj. 4)

contemplando el proceso de conocimiento en su totalidad, los juicios obtenidos por inducción son mediatos, pues desde este punto de vista, tienen origen en la experiencia, por inducción y abstracción.<sup>73</sup>

Ahora bien, todo lo que llevamos dicho no implica que la inducción, una vez obtenida, no pueda exponerse en forma de silogismo, tal como lo presenta Aristóteles en el famoso texto de los *Primeros Analíticos* (lib. II, cap. 23) que ha dado lugar a tantas confusiones. El silogismo inductivo toma entonces la forma siguiente, de acuerdo con el célebre ejemplo del Filósofo: el hombre, el caballo y la mula viven largo tiempo; el hombre, el caballo y la mula son todos animales sin hiel; por lo tanto, todos los animales sin hiel viven largo tiempo. Empero, si bien la inducción puede ponerse en forma silogística, no es por ello un silogismo en sentido estricto sino una intelección inmediata, como hemos dicho.

Un interprete tan reputado y perspicaz como W.D. Ross, confirmando esta exegesis, ha afirmado que “no debemos dejarnos influir demasiado por el pasaje de los *An. Pr. II, 23*” pues, según este autor: “la inducción es esencialmente un procedimiento, no de razonamiento, sino de intuición directa, mediatizado psicológicamente por un examen de los casos particulares. Pero en los *Primeros Analíticos* el interés que experimenta [Aristóteles] por un nuevo descubrimiento, el silogismo, le lleva a tratar la inducción como un silogismo y, por consecuencia, es considerado particularmente en su forma menos importante, aquella donde el examen de los casos particulares es exhaustivo”.<sup>74</sup>

Lo que puede inducir a error, es que la inducción está muchas veces rodeada de razonamientos. Antes de ella, se puede razonar para deducir de una hipótesis general una consecuencia particular verificable por experiencia. Después de ella, se razona para poner de manifiesto la verdad que se ha inducido. Así, por ejemplo, Aristóteles explica que la definición, en cuanto principio propio de una ciencia, no se demuestra sino que se obtiene por inducción; sin embargo, una vez obtenida la definición, se “pone en claro”, es decir, se confirma su validez, a través del ejercicio de su función de causa –nexo o término medio– en el razonamiento demostrativo.<sup>75</sup> Empero, estos razonamientos o silogismos no son la inducción propiamente dicha.

<sup>73</sup> Así lo entiende LAMAS F.A., en *La experiencia jurídica*, obra citada, pág. 269.

<sup>74</sup> ROSS, W.D., *ibidem*.

<sup>75</sup> “no hay razonamiento ni demostración del qué es, no obstante, se pone en claro a través del razonamiento y la demostración: de modo que no es posible conocer sin demostración el qué es de aquello de lo que es causa otra cosa, ni hay demostración de ello...” (*Analíticos Posteriores*, II, 8, 93)

Para cerrar la discusión, corresponde darle la última palabra sobre esta cuestión al padre de la inducción. Dice Aristóteles al final del capítulo postrero de los *Analíticos Posteriores*:

“Puesto que [...] los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la inteligencia inmediata [*nous*], habrá inteligencia inmediata [*nous*] de los principios.”<sup>7677</sup>

## 11. La validez de la inducción

Continuando con lo anterior, corresponde señalar que si se considera la inducción como un silogismo, sólo será válida a condición de que la comprobación empírica abarque todos los casos de un fenómeno particular o todos los individuos de una misma especie, pues la ley fundamental del razonamiento es que la conclusión no puede tener mayor extensión que las premisas. En efecto, el silogismo exige siempre un término medio y en el –así llamado– “razonamiento inductivo” lo que hace las veces de término medio es la enumeración del repertorio completo de los casos particulares de algo general o universal. Así lo explica Maritain: “lo que es medio en la inducción no es un *término* universal, es una *enumeración de individuos o de partes*”.<sup>78</sup> Los lógicos modernos llaman a este procedimiento lógico “inducción completa”, “perfecta” o “sumativa”<sup>79</sup> mientras que la inducción que comprueba solamente cierto número de casos –pero no tiene en cuenta todos los casos posibles– sería la “inducción incompleta” o “imperfecta”, también denominada “amplificante”. Sin

---

b 15-20).

<sup>76</sup> *Analíticos Posteriores*, II, 19, 5-12; en la traducción de M. CANDEL SAN MARTÍN de la Biblioteca Clásica Gredos (Madrid, 1982) transcrita en el cuerpo de este trabajo se traduce el término griego *nous* por “intuición”. Cabe señalar que quizás podría ser más exacto traducirlo al castellano como “inteligencia inmediata”, si la palabra hace referencia a la facultad intelectual. Aunque si lo que se trata es el acto, nos parece que, con las salvedades respectivas, “intuición” podría ser una traducción plausible con la salvedad de que se trata de una intuición intelectual y no sensible.

<sup>77</sup> También dice que la *epagoge* no puede llamarse “demostración” en otro lugar de la misma obra: “pues seguramente tampoco el que induce demuestra” (*Analíticos Posteriores*, II, 5, 91 b 35)

<sup>78</sup> MARITAIN, J., *El orden de los conceptos*, citada, pág. 336; las cursivas son del original.

<sup>79</sup> CONDERANA, JUAN MANUEL, *El conocimiento de los principios prácticos en Aristóteles*, 2002, págs.121-122.

embargo, se echa de ver que la “inducción completa” es, en la mayor parte de los casos, imposible, porque nadie podría tener percepción y experiencia de todos los individuos de una misma especie habidos y por haber. Las ciencias naturales como la física, la química, la biología y las ciencias prácticas en general no pueden hacer uso, por lo general, de la inducción “completa”. Ahora bien, eso nos deja sólo la inducción “incompleta” como caso del razonamiento inductivo más común. En efecto, por lo general el número de los ejemplos examinados será limitado. Sin embargo, un repertorio incompleto de los casos particulares no puede operar como término medio válido para un silogismo porque si no se han considerado todos los casos siempre es posible que haya alguno que no entre en la afirmación universal obtenida por inducción. Por lo tanto, la concepción según la cual la inducción es un silogismo conduce a un callejón sin salida ya que la enumeración exhaustiva de todos los casos propia de la inducción “completa” es imposible y la inducción “incompleta” no puede nunca fundamentar válidamente un juicio universal.

La situación cambia completamente si se concibe la inducción como un acto intelectual que consiste en *leer* una esencia en su expresión sensible, es decir, una operación de captación intelectual inmediata, tal como lo hace Aristóteles en el pasaje final de los *Analíticos Posteriores* y, con él, la mejor doctrina de la Escuela. Verneaux lo explica bien: “Un solo caso observado puede bastar para fundamentar un juicio universal, con tal que solamente se haya discernido en lo singular su esencia o su ley. Pues entonces no se pasa de uno a todos, sino del hecho a la necesidad, de lo sensible a lo inteligible, según el punto de vista de la comprensión. Y la universalidad del juicio se sigue normalmente porque una esencia abstracta es de suyo universalizable. Es éste un límite, seguramente, pero un límite que no es inaccesible. Basta por ejemplo, haber visto una vez cortar una tarta para comprender lo que es un todo, una parte de este todo, y percibir la necesidad del principio de que el todo mayor que la parte.”<sup>80</sup>

En definitiva, poco importa el número de las observaciones o de los casos examinados para realizar la inducción, lo que la inteligencia espera de las observaciones es que le revelen la naturaleza de las cosas. Puede haber conocimiento empírico de un gran número de fenómenos sin aprehender lo específico o, a la inversa, puede bastar una sola percepción para reconocer lo

---

<sup>80</sup> VERNEAUX, R., *Epistemología general...*, citada, págs. 246-247.

universal en cuanto tal.<sup>81</sup> Hablando del ascenso de la especie al género, que es también una inducción, Santo Tomás señala que si alguien conoce el triángulo sólo bajo la noción de sus diversas clases (isósceles, equilátero...), aunque agotara el número de esas clases y aún de sus individuos, no habría identificado la característica propia y específica de todo triángulo, es decir, no conoce el triángulo universalmente y en cuanto tal, “porque, aun si conoce todo triángulo según el número, no habiendo ninguno que no conozca, con todo no conoce todo triángulo según la especie”.<sup>82</sup>

En definitiva, el problema de la validez de la inducción no es más que el problema de la validez del conocimiento intelectual. En la medida en que se admita, con el aristotelismo y el tomismo, que en las cosas sensibles individuales existe una esencia inteligible que la inteligencia humana es capaz de *ver*, es forzoso reconocer la facultad de ésta de remontarse de los entes particulares a lo que les conviene esencialmente. La validez de la inducción se funda, además, en el principio de la regularidad de los procesos naturales o, dicho de otro modo: lo que conviene esencialmente a un ente, es decir, lo que emana de su naturaleza específica, obra siempre de la misma manera. Por lo tanto, la percepción de una conexión necesaria en un caso aislado permite dar el salto a la aplicabilidad a todos los casos de la misma especie. Claro está, por tanto, que una concepción de tipo nominalista priva a la inducción –por lo menos a la “imperfecta” o “incompleta” – de todo fundamento, pero esta es una cuestión de índole metafísica que excede los límites de este estudio.

## 12. La polémica entre Antonio Andrea y Ramírez, de una parte, y Cayetano y Fabro, de la otra.

Vale la pena traer a colación una discusión de antigua data entre el scotista del siglo XVI Antonio Andrea y Cayetano (Tomás de Vio), actualizada en el tomismo contemporáneo por Cornelio Fabro y Santiago Ramírez, acerca de la inducción de

---

<sup>81</sup> REGIS JOLIVET da un ejemplo proveniente de la historia de la ciencia: el ver que una paja era empujada con violencia por el vapor de un recipiente de agua hirviendo, Papin tuvo la intuición del vapor como fuerza motriz (en *Tratado de Filosofía, I. Lógica y Cosmología*, versión castellana por Leandro de Sesma, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1960, pág. 215).

<sup>82</sup> *Com. Anal. Post.*, Libro I, Lección 12, nro 69 (ed. cit., pág. 75).

los principios. El examen de esta vieja discusión resulta provechoso no tan sólo para establecer cuál es la posición correcta sino también porque contribuye a una mejor comprensión del proceso mismo de la inducción.<sup>83</sup>

Según Antonio Andrea, la experiencia (vale decir, la multiplicidad de sensaciones recogidas por la memoria y juzgadas por la cogitativa) permite obtener los términos simples o "*incomplexus*" de la proposición universal o del principio (esto es: el sujeto y el predicado considerados en forma aislada) pero no interviene para nada en su composición o conexión, en cuanto se formula en una proposición en la que se afirma o niega algo. Lo que el seguidor de Escoto llama el "*complexus*", es decir, la "compleción" o unión de los términos, para Andrea, es obra exclusiva de la inteligencia, la cual, por sí misma e inmediatamente, descubre la vinculación entre los dos términos que constituyen la proposición.<sup>84</sup> Contra la explicación del escotista reaccionó el gran Cayetano y contestó que la función de la experiencia llega incluso a preparar y determinar la conexión de tales términos simples, a través de la *collatio* – comparación- de la cogitativa pues, sostiene, la mera presencia de los términos simples en la inteligencia no sería suficiente para vencer la pasividad de ésta, y no se explicaría por qué ella pondría en conexión ambos conceptos en la formación del juicio.<sup>85</sup>

Cornelio Fabro, luego de exponer con exactitud la polémica, toma partido a favor de Cayetano y resume la argumentación de éste del modo siguiente: "...en los primeros pasos que hace el entendimiento de la potencia al acto, no puede existir ningún motivo determinante fuera de los sentidos; sólo la unión real de los términos, observada y conocida por el *experimentum*, puede mover al entendimiento hacia las uniones conceptuales de los primeros juicios. En realidad, si no se diese alguna *cognitio experimentalis* de la conexión entre los términos de los primeros principios que determinase al entendimiento a la unión o separación de sus contenidos, no se sabría por qué el entendimiento comenzando con ciertos términos debe formar una determinada composición (o separación) de tales términos y no

<sup>83</sup> Sigo en esta parte del trabajo la exposición que hace F. A. LAMAS en *La experiencia jurídica*, citada, págs. 269-273.

<sup>84</sup> ANDREA, ANTONIO, *Quaestiones super XII libros Metaphysicae*, Venecia, 1523, L. I, q. V, fol. 6; si bien la obra es virtualmente inaccesible, FABRO transcribe literalmente sus conclusiones (en *Percepción y pensamiento*, pág. 260) y LAMAS realizar una exposición completa de su postura (en *La experiencia jurídica*, pág. 270).

<sup>85</sup> THOMAE DE VIO CAJETANI, *Commentaria in libros Posteriora Analytica Aristotelis*, Venecia, 1506, Lib. II, cap. 13, fol. 111 a.



otra. Además, jamás se da unión alguna entre los extremos si no es por medio de algún intermediario, y sólo la "*cognitio experimentalis complexionis terminorum*" puede hacer de intermediario (psicológico) entre los extremos que son la unidad y conexión real que tienen las cosas *extra animam* y la unión conceptual operada por el entendimiento en los primeros juicios".<sup>86</sup>

Santiago Ramírez tercia en la discusión y polemiza con Fabro y Cayetano sobre la base de los siguientes argumentos:

a) La *collatio* o juicio concreto de la cogitativa difiere de la *collatio* propia de la inteligencia y no hay proporción entre ambas. Porque la *collatio* de la cogitativa no está ordenada, en sí misma, a un juicio, a la obtención del concepto, que se expresa a través de la definición. En apoyo de esta tesis cita numerosos pasajes de Aristóteles y de Santo Tomás cuya secuencia argumental es la siguiente: el término (concepto) se abstrae u obtiene de la experiencia; la experiencia, a su vez se constituye en última instancia por la *collatio*; luego, es evidente que la *collatio* está ordenada directamente a la obtención del término simple y no a la complejión del juicio.<sup>87</sup>

b) El *experimentum* no es necesario para mover y determinar al intelecto respecto de la complejión positiva o negativa en los primeros principios y en materia necesaria, porque el intelecto posible está naturalmente determinado a una u otra complejión, las cuales por sí mismas le imponen la evidencia objetiva inmediata de tal forma que le resulta imposible errar.<sup>88</sup>

Por tanto, concluye el dominico español, en materia necesaria el sujeto y el predicado se incluyen necesariamente, y tal inclusión se hace evidente al intelecto por la razón misma y manifiesta del objeto. En cambio, en materia contingente, los principios (propios, pues los comunes son siempre respecto de materia necesaria), si requieren de una larga experiencia aun en su complejión. Y en esto es en lo que Ramírez dice apartarse de Andrea.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> FABRO, CORNELIO, *Percepción y pensamiento*, pág. 281.

<sup>87</sup> RAMÍREZ, SANTIAGO, *De ipsa philosophia in universum*, Madrid, C.S.I.C., t. II, pág. 471, 2do párrafo, citado por LAMAS, F.A., *La experiencia jurídica*, pág. 271.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pág. 471, 3er párrafo, y 472, 1ro, 2do y 3er párrafos.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pág. 42, 4to y 5to párrafos.

Pensamos, con Lamas,<sup>90</sup> que en esta discusión quienes llevan la razón son Cayetano y Fabro y que, en definitiva, la experiencia permite conocer no sólo los términos o conceptos simples o “*incomplexus*” (por ejemplo: “ente” y “no ente”, “todo” y “parte”) sino también la “compleción” entrambos, es decir, hay un conocimiento experimental de la unión de las perfecciones o, con mayor precisión, de los principios en cuanto tales. Y ello, porque un conocimiento no puede darse sin el otro, tal como se aprecia de modo patente en el ejemplo favorito de Santo Tomás: conocido el concepto de *todo*, de *parte* y de *mayor*, el intelecto prorrumpe en el juicio: “*el todo es mayor que la parte*”. Es evidente que ya en la experiencia originaria se prepara la conjunción entre los términos, pues no puede haber experiencia de “todo” sin la de “parte”, y sin la inclusión de ésta en el todo. La cogitativa, como ministro de la inteligencia, va preparando adecuadamente la materia –en este caso: el esquema perceptivo– para la operación propia e inmediatamente intelectual. Esta disposición propia por parte del objeto es indispensable para que el intelecto agente discierna la unión de los términos o conceptos y pronuncie el juicio universal, pero siempre en continuidad con la labor previa de la cogitativa y merced a ésta. Se trata, como se echa de ver, de una aplicación del principio esencial de la metafísica de las causas de raigambre aristotélica: para la educción de la forma se requiere una adecuada disposición de su materia respectiva.

---

<sup>90</sup> Seguimos, como ya hemos dicho, en todo este tema, la exposición de F.A. LAMAS en *La experiencia jurídica*, págs. 270-73.