

**CIENCIA Y FILOSOFÍA:  
DISTINTOS NIVELES DE CERTEZA EN SANTO TOMÁS**

*Gabriel J. Zanotti*

*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

***1. Pequeña introducción personal***

Ante todo, quiero decir que, aunque yo haya nacido y estudiado en Buenos Aires, no me siento externo a este lugar. Al contrario, es uno de los lugares más internos a mi vida interior, valga esta vez la redundancia. En la UNSTA estudié a Santo Tomás y formé el casco de mi barco intelectual. Ese barco tuvo después muchos viajes, visitó diversos puertos –algunos dicen que ya se perdió...- pero, si no hubiera sido por esa primera formación, jamás hubiera podido viajar a ninguna otra tierra filosófica. Y hubo gente muy importante, para mí, en aquella época. El Padre Fosbery, a quien vine a ver especialmente desde Buenos Aires, quien dejó más tranquila mi agitada conciencia intelectual. El Padre Ferro, sin el cual el milagro de la metafísica de Tomás hubiera sido siempre inaccesible para mí. Y por qué no referir una pequeña conversación con el Padre Marcos González, a quien, con mis 19 años y un afecto cartesiano que nunca se me fue, le expuse todos mis argumentos para dudar de la realidad del mundo externo. Me escuchó pacientemente. Y ante mi expectativa de un despliegue cuasi-infinito de tecnicismos escolásticos, sólo me contestó: “Lo que Ud. tiene que hacer es irse al campo a plantar papas”. ¿Algún comentario?

No me fui al campo a plantar papas, pero planté alumnos. La UNSTA fue y sigue siendo el único lugar en el cual siempre he dado clase. En la UNSTA encuentro siempre algo de lo que fundamentalmente soy. Les he contado todo esto para que se comprenda que si digo “es un gusto estar aquí” no es simplemente una formalidad.

***2. Planteo del problema***

El planteo de la filosofía de las ciencias en una Universidad como la UNSTA tiene siempre un particular desafío. Estamos acostumbrados a una peculiar dicotomía

en los significados del término “ciencia”, a una equivocidad casi esquizoide que sin embargo es muy entendible. Por un lado, manejamos el sentido contemporáneo del término “ciencia” tal como aparece en nuestro mundo vital apromblemático<sup>1</sup>. Allí nos referimos a lo “exacto”, a la física, a la astronomía, a la biología, a la matemáticas, a la informática... Por otro lado, estudiamos introducción a la filosofía, o metafísica, y entonces la “ciencia” adquiere otra dimensión. Allí es el “conocimiento cierto de las cosas por sus causas”, allí tenemos una especie de certeza superior, no ligada, empero, a cierta exactitud cuantificable. Apenas rasgamos un poco los orígenes de esta dicotomía, nos encontramos con problemas filosóficos fundamentales para la cultura contemporánea.

¿Qué es la ciencia? ¿Es esa metafísica que generalmente nos enseñan y enseñamos, donde llegamos a conclusiones tan importantes como a Dios a partir de la evidencia de lo real, evidencia cuya afirmación ha sido uno de los principales puntos de “combate” (y, a veces, lo único por hacer...) del neotomismo contemporáneo?<sup>2</sup> ¿O es el planteo de hipótesis y la experimentación de sus consecuencias? ¿Es una o es la otra?

Cuando se toma conciencia del problema, varias pueden ser las actitudes. Una convivencia no sistemática de ambas nociones, viviendo en una especie de contradicción permanente, puede ser una peculiar salida. Pero, claro, no es recomendable a partir de una sana actitud filosófica. Otra puede ser una condena a todo el fundamento teórico de la ciencia contemporánea, reconociéndole sin embargo sus éxitos técnicos...(Si no somos postmodernos). Una tercera posición puede ser una radical negación del status científico a la metafísica, y no precisamente porque se la considere una sabiduría de más alto nivel, sino como un vano juego de palabras digno de una etapa inferior del conocimiento humano. Esto, a partir del positivismo y el neopositivismo, culturalmente muy importantes aún, es muy frecuente en mi opinión.

Finalmente, uno puede darse cuenta de que hay algo extremo en ambos planteos. Pero, a partir de allí, ¿cómo lograr una síntesis superadora?

---

<sup>1</sup> Ver, al respecto, SCHUTZ, A.: *On Phenomenology and Social Relations*; University of Chicago Press, Chicago and London, 1970.

<sup>2</sup> Como caso típico y muy conocido, ver GILSON, E.: *El realismo metódico*; Rialp, Madrid, 1974.

Veamos: ¿hay una metafísica con certeza en Santo Tomás? Sí. Un discípulo del Padre Ferro, formado en *In Boethium De Trinitate*<sup>3</sup>, no puede contestar de otro modo. ¿Es “ciencia”, para Santo Tomás, esa metafísica? También.

Ahora bien: y la ciencia ¿cómo hoy se la entiende en general? ¿Esa ciencia de la que discuten Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend? Allí está el eje de la cuestión. Sí, ya sabemos que Maritain insistió mucho en las “ciencias medias” de las que hablaba Tomás<sup>4</sup>. Pero no va por allí la cuestión. Tomás ya había reconocido un aspecto del primer grado de abstracción que procede racionalmente<sup>5</sup> de un modo que hoy llamaríamos “exacto”, y no es extraño que haya vislumbrado un aspecto de esa racionalidad donde las matemáticas –el segundo y último grado de abstracción- podrían entrar. El asunto es que la ciencia discutida de Popper a Feyerabend no es exacta, si por “exacta” se quiere significar un analogado de “necesaria”. Es hipotética, radicalmente hipotética. ¿Por qué? Por una sencilla cuestión lógica<sup>6</sup>: la afirmación de las consecuencias no da necesidad al antecedente, esto es, a la hipótesis. Ante este panorama, uno podría preguntarse: ¿hay en Tomás lugar para algo así? Y, en ese caso, ¿de qué modo es “ciencia”?

### 3. Las dos fuentes de un posible nivel hipotético en Santo Tomás

Todos hemos sido educados en que el objeto del intelecto humano, en estado de unión con el cuerpo, es la *quidditas rei materialis*. No hay duda de que Tomás dice ello<sup>7</sup>, y que esa posición lo aleja de todo nominalismo o neokantismo. De lo que habría dudas es que ello implique el conocimiento total y completo de la esencia –un “ojo de Dios”, al decir de Putman<sup>8</sup>-. La visión resolutive está siempre presente en

<sup>3</sup> Hay una excelente versión castellana de las cuestiones V y VI: Tomás de Aquino, *Teoría de la ciencia*; Ediciones, del Rey, Buenos Aires, 1991; Estudio preliminar, traducción y notas de Celina A. Lértora Mendoza.

<sup>4</sup> En su clásica obra *Los grados del saber*; Club de Lectores, Buenos Aires, 1983.

<sup>5</sup> En *In Boethium De Trinitate*, op. cit., cuestión VI, art. 1, respuesta.

<sup>6</sup> Ver al respecto Hempel, C.: *Filosofía de la ciencia natural*; Alianza Ed., Madrid, 1981.

<sup>7</sup> No hay que olvidar, sin embargo, que esa captación de esa *quidditas* está intrínsecamente unida a la captación judicial, vía *separatio*, del *actus essendi*. La metafísica tomista ha recuperado este último pero lo que hoy llamamos gnoseología sigue siendo sólo una *ideogénesis*, donde el acto de ser queda olvidado.

<sup>8</sup> En su libro *Las mil caras del realismo* [1987]; Paidós, Barcelona, 1994.

Tomás: el conocimiento humano no es el divino; el conocimiento de las esencias es consiguientemente limitado. Por otra parte, dado que lo cognoscible lo es en tanto está en acto, es el mayor grado de composición acto-potencial del objeto lo que lo va alejando de nuestra inteligibilidad. Los mayores niveles de materialidad de la realidad la van alejando proporcionalmente de nuestra inteligibilidad. Todos conocemos que cuando Tomás se auto-objeta a sí mismo por qué la individualidad humana es directamente conocida, contesta diciendo que las cosas materiales no son indirectamente conocidas por ser individuales, sino por ser materiales<sup>9</sup>. La profundidad metafísica y gnoseológica de esta respuesta es en mi opinión notable.

De esto se desprende una conclusión que reitero frecuentemente a mis alumnos de la UNSTA en Buenos Aires: la inteligibilidad “de la cosa” es a veces insuficiente a efectos del problema que estamos estudiando. El conocimiento cotidiano<sup>10</sup> de algo de la esencia de una piedra y el agua nos basta para *saber con certeza* que podemos beber el agua, pero no la piedra; pero por qué está última describe cierta parábola arrojada de cierto modo o por qué el agua hierve a 100 grados es algo *cuya causa no sabemos con el mismo nivel de certeza*. Porque la respuesta a esa causa está dada por ciertas hipótesis que exceden lo que el conocimiento habitual de la esencia nos puede “decir”.

Este punto es fundamental. Aun en el caso de que Tomás no haya vislumbrado absolutamente nada de la ciencia actual, su gnoseología, en armonía con su metafísica, da un fundamento para la necesidad del planteo de hipótesis que no pasa de ningún modo por un escepticismo en el conocimiento de las esencias. Pasa, simplemente, por la limitación de dicho conocimiento. Nada más, ni nada menos.

Pero hay una segunda fuente, que ha sido muy estudiada por Mariano Artigas<sup>11</sup>. La concepción del universo físico que tenía Tomás incluía no sólo la posibilidad, sino la realidad de fallas en el mundo físico<sup>12</sup>, *per accidens* que en ese sentido implican una contingencia ontológica en la misma realidad física estudiada. No me refiero a la contingencia ni como sinónimo de ente limitado (*participatum*), ni como generación

---

<sup>9</sup> *Summa Theologiae*, Prima pars, I, Q. 86, a. 1 ad 3.

<sup>10</sup> Estamos hablando de algo muy cercano al mundo vital de Husserl.

<sup>11</sup> En su clásica obra *La inteligibilidad de la naturaleza*, Eunsa, Pamplona, 1992.

<sup>12</sup> En la *Suma Contra Gentiles*, III, 74.

y corrupción (el sentido propio de *contingencia* en Tomás<sup>13</sup>), ni tampoco al libre albedrío, que, como bien aclara Tomás es una perfección y no una falla<sup>14</sup>. Me refiero a cierto *azar* intrínseco a la constitución del universo físico, fruto de la voluntad divina. Esto último implica: a) la distinción entre una *contingencia de dictio por el lado del método* (para el caso del conocimiento limitado de las esencias) de una *contingencia de re por el lado del objeto* (para el caso de un universo físico que en sí no es “exacto”). Salvando las distancias, esto implica que tal vez Tomás estaría de acuerdo con Popper en que el universo es una nube<sup>15</sup>, no un reloj infalible como Laplace lo concebía. La importancia de todo esto para el diálogo con temas tales como el evolucionismo, el origen de la vida y del universo no ha quedado desatendida para la aguda síntesis de Mariano Artigas<sup>16</sup>.

#### 4. Una discutida tercera fuente

Un tercer modo de enfocar este problema es tratar de encontrar en Tomás una serie de textos en los cuales haya “vislumbrado” o barruntado levemente esa ciencia conjetural tal cual hoy la concebimos. Así planteado, ello es plausible<sup>17</sup>. Otro planteo, más literalista, tratando de leer ciertos textos de Tomás desde el horizonte cultural contemporáneo, conduciría al fracaso. De todos modos, no hay que dejar de lado que en el ya citado *In Boethium de Trinitate* Tomás describe un aspecto del proceder racional en el primer grado de abstracción que por el modo de preguntar queda en la misma pregunta, no siendo posible concluir con certeza<sup>18</sup>.

Esto implica una conclusión y un interrogante. La conclusión no es que la ciencia conjetural contemporánea se encontraba ya en Tomás, sino que una vía hacia ese tipo de conocimiento quedó *explícitamente* “abierta” en Tomás. Como diálogo con lo con-

<sup>13</sup> Idem, II, 30.

<sup>14</sup> Idem, III, 73.

<sup>15</sup> Ver Popper, K.: *Sobre nubes y relojes* [1965], en *Conocimiento Objetivo*, Tecnos, Madrid, 1988.

<sup>16</sup> Ver Artigas, M.: “Supuestos e implicaciones del progreso científico”, *Scripta Theologica*, 30 (1998/1), 205-225.

<sup>17</sup> Al respecto es interesante Carman, C.C.: “Tomás de Aquino como precursor del realismo referencial de Rom Harré”, ponencia presentada en la X Jornada de Epistemología e Historia de la Ciencia, La Falda, Córdoba, Agosto de 1999.

<sup>18</sup> *Op. Cit.*, VI, art. 1, respuesta.

temporáneo, es más que demasiado, dados los siete siglos de distancia en todo sentido. La pregunta es si esa vía era considerada “ciencia” por Tomás. No lo sabemos. No, al menos, en el texto citado. Lo que sabemos es que no era lo que hoy llamaríamos conocimiento del mundo vital aproblemático<sup>19</sup> ni tampoco conocimiento por connaturalidad<sup>20</sup>. Y vislumbramos otra cosa: ¿por qué manejar el término “ciencia” de modo unívoco? La univocidad, en sentido del monopolio de un método –ya el de la metafísica, ya el de las ciencias conjeturales- conduce, tal vez, a discusiones estériles. Hay que estar abiertos a una concepción más análoga de “ciencia”, donde el analogante sea cierto procedimiento racional, metódico y ordenado, que no pase por el testeo empírico y que tampoco lo excluya. Eso abre las puertas a un mundo epistemológico donde la metafísica de Tomás y la física actual son ciencias tanto la una como la otra, pues serían analogados de un analogante común.

Se podría objetar –y J. J. Sanguineti podría hacerlo directamente<sup>21</sup>- que esta solución implica una distinción brusca y no gradual entre lo conjetural y lo no conjetural. Y, en cierto sentido, tiene razón. No hay que excluir a priori una “gama” de certezas intermedias entre las más altas hipótesis de la más alta física y las más indubitables certezas de los puntos más necesarios y universales de la metafísica de Tomás. Ese es un trabajo pendiente. Pero, tal vez, en el último punto se verá el porqué de mi insistencia con una “primera” distinción entre lo conjetural y lo no conjetural. Se debe más bien a una necesidad, como diría Rafael Cúnsulo, “epocal”. Paso a explicarme.

### **5. Conjeturas y certezas**

Sin que fuera su intención, la filosofía de Kant –mejor dicho, lo habitualmente interpretado de su filosofía- dejó como una de sus principales herencias un mundo donde la metafísica no es ciencia racional, ni puede proporcionar por sí misma las bases para un diálogo razón-Fe, donde las cuestiones fundamentales de la existencia humana están en juego. El positivismo y el neopositivismo consolidaron la visión de un mundo donde las solas preguntas metafísicas son un sin-sentido, y su presunto

---

<sup>19</sup> Ver Schutz, op. Cit.

<sup>20</sup> Ver *Summa Theologiae*, II-II, Q. 45, a. 2.

<sup>21</sup> En su libro *Ciencia y Modernidad*; Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988.

contradictor, el postmodernismo, (donde no hay nada más allá de una interpretación<sup>22</sup> que no dialoga con la verdad), coincide con la negación de la metafísica como interpretación racional del mundo.

¿Qué implica esto desde un punto de vista cultural? Implica que la razón ha sido dejada de lado en las cuestiones metafísicas más fundamentales y, con suerte, si no estamos en un absoluto postmodernismo, relegada al mundo de las ciencias positivas. Pero ese escepticismo en la metafísica, combinado con el neopositivismo en la física, da como resultado que el hombre contemporáneo vea la exactitud y la certeza sólo en las ciencias positivas<sup>23</sup> y, para todo lo demás, se quede con interrogantes sin contestación. Una exactitud, por otra parte, reducida a la cuantificable, a lo medible, sin intuición, sin prudencia, sin creatividad, sin hermenéutica de la verdad.

Ahora bien, fue en mi opinión Karl Popper, de quien he parafraseado el título de este último punto<sup>24</sup>, quien inauguró (¿o retomó?... ) una nueva noción de racionalidad. ¿Quién mató al neopositivismo lógico?, pregunta Popper<sup>25</sup>. “Yo”, contesta, y tiene toda la razón. Las ciencias no son exactas: son conjeturales, provisionales y eso implica una noción de racionalidad a tanteos, con ensayo y error, abierta, por ende - como el debate posterior lo muestra- a intuición, decisiones prudentiales, finos actos de hermenéutica y actos de creatividad permanentes por parte de todo científico, todo lo cual fue adelantado en su momento, al parecer, por Charles Peirce, a quien no de casualidad cita Popper permanentemente. Esto no implica que Popper era un conjeturalista absoluto<sup>26</sup>. Tenía su metafísica. Pero en ese terreno puede colaborar, pero no competir con Santo Tomás.

---

<sup>22</sup> Ver Vattimo, G.: *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995. Esta cita no debe interpretarse como un rechazo a la hermenéutica como tal. Al contrario, opino que la elaboración de una hermenéutica *realista* es fundamental para una filosofía tomista. Por eso dijimos “...una interpretación que *no* dialoga con la verdad”.

<sup>23</sup> Son al respecto muy interesantes las reflexiones de Nubiola, J.: “Ética de la investigación: la interdisciplinariedad”. Ponencia presentada a la Universidad de Montevideo, Septiembre de 1999.

<sup>24</sup> De su obra *Conjeturas y refutaciones*; Paidós, Barcelona, 1983.

<sup>25</sup> En su autobiografía intelectual, *Búsqueda sin término*, Tecnos, Madrid, 1985.

<sup>26</sup> Ver al respecto Artigas, M.: *Lógica y ética en Karl Popper*, Eunsa, Pamplona, 1998.

¿Qué queremos decir con esto? Que, con Tomás y Popper, correctamente complementados, la herencia cultural del neopositivismo muere. La interpretación del mundo cambia. Lo conjetural se encuentra inclinado hacia la física; lo no-conjetural, lo exacto, inclinado hacia la metafísica. Con el vocablo “inclinado” dejamos paso a la referida objeción de Sanguineti. Pero señalamos la tendencia. El hombre no debe buscar las certezas más profundas de su existencia en las ciencias positivas. Lo exacto, lo indubitable, que permite la armonía razón/fe, se encuentra en la metafísica. Pero la exactitud de la metafísica no es cuantitativa. Es una exactitud fenomenológica, hermenéutica. Es la exactitud de una fenomenología metafísica como ciencia estricta<sup>27</sup>, que hace una fenomenología del mundo vital como ciencia fundante, no fundada, a partir de un mundo vital fundante aunque no “filosofado”<sup>28</sup>.

De allí nuestra preocupación por re-ubicar a lo conjetural y lo no-conjetural. Lo conjetural está en las llamadas ciencias exactas y lo no-conjetural en la metafísica. Esas deben ser nuestras nuevas conjeturas y certezas. ¿Deben ser? Culturalmente hablando. En sí, lo son.

---

<sup>27</sup> Estoy parafraseando la famosa obra de Husserl, *La filosofía como ciencia estricta* [1911]; Universidad de Buenos Aires, 1951.

<sup>28</sup> Con lo cual estoy esbozando un hipotético principio de solución a las aporías de la fenomenología del mundo vital que realiza Husserl en *The Crisis of European Sciences* [1935-38]; Northwestern University Press, Evanston, 1970.