

Entender y demostrar en Aristóteles y santo Tomás de Aquino

José M. Romero Baró

I. Introducción

Siguiendo las enseñanzas de Aristóteles, resulta de gran interés y actualidad la diferencia —tan significativa— que él establece en algunas de sus obras entre el “entender” y el “demostrar” como dos ámbitos y dos momentos distintos del “conocer” humano. Sin embargo, esta diferencia no significa en modo alguno una contraposición ni una exclusión entre esos dos ámbitos, sino que implica una profunda complementariedad entre ellos. Por otro lado, esta complementariedad entre entender y demostrar permite justificar la complementariedad que existe en otros ámbitos, como el de la filosofía y el de la ciencia, o entre el de la fe y el de la razón, ámbitos que parecen estar alejados de nuestro objeto de estudio, pero que suponen esa primitiva complementariedad entre entender y demostrar.

Esas mismas enseñanzas resultaran asumidas —y llevadas a su plenitud— con las de santo Tomás de Aquino al establecer la función que tiene la fe teológica como principio absoluto de toda intelección y de toda demostración.

Así pues, en primer lugar expondré las tesis elaboradas por Aristóteles sobre la diferencia entre entender y demostrar, extrayendo algunas consecuencias aplicables en otros ámbitos y autores, y en segundo lugar analizaré las enseñanzas de santo Tomás de Aquino sobre los dones del Espíritu Santo, especialmente por la función que tiene la fe teológica como principio absoluto de toda demostración.

Artículo recibido el día 1 de septiembre de 2014 y aceptado para su publicación el día 1 de octubre de 2014.

II. La enseñanza de Aristóteles

II. 1. Potencias, actos, hábitos y virtudes

Como es sabido, al comenzar su *Ética a Nicómaco* Aristóteles establece una muy breve etimología por la cual la palabra “ética” (*éthikè*, escrita con la letra *eta*) deriva de la muy próxima palabra *éthos* (escrita con la letra *épsilon*), de la cual derivan varias de las formas del verbo *éthízo* (acostumbrar) por él utilizadas profusamente a lo largo de esta obra.¹ Un poco más adelante, el autor pasa a estudiar la virtud (*aretè*) estableciendo en primer lugar que en el alma sólo se dan (*ginómena*) pasiones (*páthe*), potencias (*dynámeis*) y hábitos (*héxeis*), y que por lo tanto la virtud ha de ser una de las tres,² concluyendo que la virtud es un hábito conducente a obrar bien. Es digno de ser destacado el razonamiento por el cual Aristóteles señala que la virtud no es ni una pasión ni una facultad o potencia. No es una pasión porque éstas nos mueven y las virtudes, en cambio, nos dan cierta disposición o quietud del alma,³ y tampoco es una facultad, porque éstas se dan por naturaleza como potencias pero sólo después de ejercitarlas pueden ser actualizadas como hábitos.⁴ Por tanto, la génesis natural de esta serie es: potencias (facultades que nos son dadas por naturaleza), actos de esas potencias (que son ejercidas por nosotros), hábitos (actos repetidos de esas potencias) y virtudes (que son esos hábitos cuando llevan al bien o la verdad).

No ocurre, pues, como con la vista o los demás sentidos, que no necesitan ser ejercitados para ver o actualizarse. La piedra, que por naturaleza cae hacia abajo, tampoco se acostumbra a ir hacia arriba por más que la lancemos miles de veces⁵. Sin embargo, en el hombre no se dan las virtudes “ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que pudiendo por naturaleza

¹ Cf. *Ética a Nicómaco*, II, 2 (1103 a17). Seguiré el texto griego y libremente la traducción de María Araujo y Julián Marías en la edición bilingüe referida en la Bibliografía. Del mismo modo, la palabra “moral” deriva del latín *moralis* y ésta de *mos*, costumbre.

² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 5 (1105 b 20-21). La palabra *héxis* puede derivar fácilmente del verbo *écho* (tener, retener, mantener), cuyo futuro toma la forma *héxo*.

³ En efecto, la palabra “dis-posición” (*diakéisthai*) proviene de *diá-keimai*, donde *keî-mai* significa estar inmóvil, en oposición a moverse (*kíneisthai*) por las pasiones. *Ibidem.* (1106 a 5-6).

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1 (1103 a 26-27).

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103 a 20-22.

acogerlas, las desarrollamos por la costumbre”.⁶ Por otro lado, recordemos que si bien todo hombre tiene la potencia de ser culto, nadie lo consigue sin estudio, de modo que ninguna potencia intelectual ni moral se puede actualizar sin ejercitar la potencia correspondiente, hasta conseguir el hábito.

Así pues, podemos afirmar que en Aristóteles queda plenamente fundamentada la dimensión natural de los hábitos, que son las actualizaciones repetidas (y por tanto no necesarias) de las potencias o facultades que necesariamente (por naturaleza) sí posee todo ser humano. Queda por ver ahora si se puede perfeccionar aún más esa dimensión natural de los hábitos y, por tanto, de las virtudes.

II. 2. Facultades intelectuales

En el libro VI de su *Ética a Nicómaco*, expone Aristóteles su doctrina sobre las facultades (*héxeis*) intelectuales indicando que éstas son cinco. Por orden de menor a mayor grado de formalidad, enumera el arte o técnica (*téchne*), la ciencia (*epistéme*), la prudencia (*frónesis*), la sabiduría (*sophía*) y el entendimiento (*noûs*).⁷ Seguidamente, el estagirita lleva a cabo una detenida descripción de las características propias de cada una de estas facultades y, para mejor fijar esas características, describe inmediatamente también las diferencias que existen entre ellas, haciendo especial énfasis en las diferencias que existen con relación a la ciencia (*epistéme*). En efecto, si bien indica que “todos pensamos que aquello de que tenemos ciencia no puede ser de otra manera” y que “es necesario y eterno”, en cambio, aquello de lo que trata el arte (en tanto que es producción) o la prudencia puede ser o no ser, y siendo puede ser de un modo o de otro.⁸ Así pues, para centrar esta exposición necesitamos comenzar diferenciando muy claramente la *epistéme* de las demás facultades intelectuales, y subrayar con Aristóteles

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103 a 25. De hecho, “en todo lo que hacemos por naturaleza, obtenemos primero la potencia de ello (*tàs dynámeis touíton próteron*) y después realizamos el acto (*hýsteron de tàs énergeías apodídomen*)” (1103 a 26-27)

⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 3 (1139 b 17-18). En lo que sigue, es preciso recordar la triple división que hace Aristóteles la filosofía, entendida como *theoría*, *praxis* y *póiesis*, respectivamente “teoría”, “praxis” o “acción” y “arte” o “producción”. La “teoría” (también “contemplación”) no busca en sí misma ni la “acción” encaminada a la vida pública o comunitaria, ni busca la “producción” de un bien material (vestido, alimento, casa...) por medio de la técnica o arte.

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, caps. 4 y 5.

que el saber necesario (y de algún modo eterno) nos lo proporciona la ciencia (*epistémē*) y ninguna de las otras dos, ni el arte ni la prudencia.

Puede parecer chocante la enumeración que hace Aristóteles de las cinco facultades por orden de formalidad creciente, al poner la prudencia por encima de la ciencia. En realidad no es así, porque la ciencia no aparece nunca como facultad aislada, sino unida a la inteligencia: Como ser dirá más adelante, la sabiduría es entendimiento y ciencia, el modo de conocimiento más elevado.⁹

II. 3. Entender y demostrar

Es preciso ajustar más el significado de la palabra ciencia (*epistémē*) en Aristóteles. En otro lugar de sus obras, el autor argumenta que la palabra *epistémē* es sinónima de “demostración” y “silogismo” puesto que realiza una definición circular entre los términos “ciencia” (*epistémē*), “demostración” (*apódeixis*) y “silogismo” (*sylllogismós*),¹⁰ de modo que podemos identificar “ciencia” con “demostración”. En este momento aparece la dimensión “demostrativa” de la ciencia en Aristóteles como algo que le es propio, característico. La ciencia sería entonces por definición demostrativa, silogística, porque demuestra una conclusión que es necesaria a partir de unos principios. En cierto modo, podríamos concluir diciendo que, siendo la demostración lo propio de la ciencia, ninguna forma de saber sería más ciencia que la misma lógica, puesto que ésta consiste precisamente en el silogismo, en la demostración silogística.

Por otro lado, debemos ajustar también el significado de la palabra “entendimiento” o “inteligencia” (*noús*). Volviendo a la *Ética a Nicómaco*, señala Aristóteles que “toda enseñanza (*didaskalía*) parte de lo ya conocido [...] unas veces por inducción (*epagogé*) y otras por demostración (*sylllogismo*)”.¹¹ Inducción y demostración, he aquí las dos direcciones del pensamiento humano, ascendente o inductivo, descendente o deductivo,

⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, cap. 7 (1141 a19): “Es pues la sabiduría entendimiento y ciencia” (*eté án he sophía noús kai episteme*).

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, I, 2 (79 b 16-19): “Más tarde investigaremos si hay otro tipo de saber. Ahora afirmamos que sabemos por demostración. Y llamo demostración al silogismo científico” (*Eí mèn oún kai héteros ésti toú epístasthai trópos hýsteron eroúmen, fámen dè kai di' apodeixeos eidenai. Apódeixin dè lego syllogismòn epistemonokón*).

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 3 (1139 b 27-30).

que se complementan pero que no se pueden dar al mismo tiempo.¹² Son como dos puntales de nuestro pensamiento, que avanza con uno y con otro sucesivamente, pero no a la vez ni dando saltos. La inducción se levanta hasta lo más universal y la deducción parte de lo más universal,¹³ siempre a través de la razón (*logos*).

Si formalizamos esta afirmación con una figura sencilla de la lógica, diríamos que dadas dos premisas como “A es B” y “B es C”, entonces se sigue necesariamente una conclusión como “A es C”. Ésta sería la dirección deductiva, descendente, en cierto modo mecánica porque que no añadiría nada a lo que contienen las premisas. Sin embargo, la dirección inversa, ascendente, es creativa, añade algo que no estaba en la conclusión. En efecto, si preguntamos ¿por qué A es C?, es porque buscamos en cierto modo la causa o la razón del “hecho” que A sea C. Ahí comienza la indagación filosófica: ¿por qué A es C?, o ¿qué relación hay entre A y C, para que C se predique siempre de A? Pues bien, si después de un tiempo de buscar (tantear) una(s) posible(s) respuesta(s), alguien termina por proponer que A es C por causa de B, entonces el término B es algo nuevo, inventado, descubierto, que no estaba dado en el inicio de mi investigación (A es C) y que sirve como respuesta a la pregunta formulada, puesto que afirmo: “si es cierto que A es B” y “si es cierto que B es C”, entonces “es cierto que A es C”, como queríamos demostrar. Por tanto, la inducción (de *in-duco*, conducir) por la que traducimos *epagogé* (de *ep-ago*, llevar a) es sinónimo de invención (de *in venio*, llegar a) y es sinónimo de descubrimiento. Como sabemos, en la terminología clásica “B” es el “término medio” entre A y C, el que desaparece en la conclusión pero que hay que reinventar para dar una explicación.¹⁴

Por tanto, es de la mayor importancia caracterizar con toda exactitud esa facultad que hace posible el descubrimiento de las causas o de los principios

¹² Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, 91 a 8-10; “No podemos tener nunca a la vez definición [principio] y demostración de una misma cosa”. Podemos aceptar que el término “definir” es sinónimo de “entender”, puesto que el término “definición” actúa como el de “esencia” en la terminología aristotélica, significando aquí el concepto o lo que es entendido como un principio.

¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, 1139 b30-32. En realidad, la inducción y la deducción son dos extremos (principios) que se complementan mutuamente, puesto que uno procede del otro: “Hay, por consiguiente, principios (*archai*) de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo; luego se obtienen por inducción”.

¹⁴ Por el momento, omito la justificación de la naturaleza siempre “hipotética” del “término medio” y la consideración de la legitimidad de las distintas “hipótesis” y “términos medios” para llegar a las mismas conclusiones.

del silogismo. La caracterización buscada nos la ofrece el propio Aristóteles en un largo pasaje que, sin embargo, tiene un contenido muy fácil de entender: “Puesto que la ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (porque la ciencia es por razonamiento), el principio de la ciencia no es ciencia ni técnica ni prudencia, porque la ciencia es demostrativa y las otras tratan de cosas que pueden ser o no ser. [...] Por tanto, el entendimiento es el que trata de los principios”.¹⁵ En suma, los principios de la demostración no se “demuestran”, sino que se “entienden”. Nosotros mismos no necesitamos demostrárnoslos, porque nos basta con entenderlos, pero si queremos explicarlos a los demás, entonces debemos demostrarlos. En cierto modo, el entender es anterior al demostrar y éste nace de aquél, pero no a la inversa.¹⁶ Por otro lado, “no hay demostración de los principios [...] sino entendimiento de los principios”.¹⁷

II. 4. Algunas consecuencias de la enseñanza aristotélica

Podemos ver las consecuencias de estos resultados en los ámbitos de la filosofía y la ciencia, de la fe y la razón o del mito y el logos. En efecto, podríamos haber traducido *epistémē* por “razonamiento” o “razón”, ya que hasta ahora hemos traducido *epistémē* por “demostración” o “silogismo”, que es un encadenamiento de razones (*syn-logos*). Por otro lado, podemos asimilar el “entendimiento” (*noûs*) a la “intuición” y, de hecho, muchos traductores utilizan este último término, interpretando que el entendimiento es una “visión” inmediata y completa de las “ideas”. Para otros, la “intuición” es una “corazonada”, una comprensión anticipada de algún detalle de la realidad, que quizás venga potenciada por un conocimiento profundo e inconsciente, como reconocer a alguien inmediatamente por la voz o por su sonrisa, después de mucho tiempo sin verle.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 6 (1140 b30 – 1141 a7).

¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 9, 100 b15-16. Si bien la demostración (*epistémē*) nace del entendimiento (*noûs*), en cambio el entendimiento se genera a sí mismo: “el entendimiento es principio de la demostración, y principio del principio”: *noûs àn eie epistémēs arché· kai hé mèn arché tês archês eie àn*. Recordemos también que el entendimiento divino es eterno “entendimiento del entendimiento”. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 3, 91 a10 y II, 19, 100 b11, 13: *tôn archón epistémē mèn oúk àn eie, [...] noûs àn eie tòn archón*.

Por supuesto, la filosofía (o sabiduría, *epistème kai nóús*) sería el saber completo (por el *nóús*) que fundamenta a la ciencia (mera *epistème*). Es más, si la filosofía es realmente rigurosa (*acribés*) y si buscando los principios (*prima philosophia*) llega hasta el primer principio (Dios), entonces se convierte en teología, como es notorio en Aristóteles. En ese momento, la ciencia sería segunda (*ancilla*) respecto de la filosofía, y ésta sería a su vez sería segunda respecto de la teología. De ahí que podamos afirmar con Karl Popper que no hay una “ciencia de la ciencia” que fundamente a la ciencia, sino una “filosofía de la ciencia”.

Vale la pena detenernos en este autor porque utiliza a fondo —y quizás de manera inconsciente— los mismos resultados a los que hemos llegado con Aristóteles. Como es bien sabido, K. Popper (1902-1994) fue un físico y filósofo de la ciencia que se interesó vivamente por el problema del conocimiento, cuyo mejor ejemplo era para él la filosofía que se enraíza en la ciencia. En este punto se oponía a los positivistas lógicos que desde la ciencia parecen negar la filosofía, entendiendo que

los analistas del lenguaje creen que no existen auténticos problemas filosóficos; o que los problemas filosóficos de la filosofía, si es que hay alguno, son problemas de uso lingüístico o del sentido de las palabras. Creo, sin embargo, que al menos existe un problema filosófico por el que se interesan todos los hombres que reflexionan: es el de la cosmología [*Kosmologie*], el problema de entender el mundo —incluidos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él. Creo que toda la ciencia es cosmología, y, en mi caso, el único interés de la filosofía, no menos que el de la ciencia, reside en las aportaciones que ha hecho a aquella.¹⁸

Por otro lado, Popper se opuso a la tesis verificacionista de Rudolf Carnap (1891-1970) por considerarla demasiado restrictiva, pues exigía que una teoría científica sólo fuera aceptada si había sido verificada por la experiencia. Contra esa tesis, propuso una alternativa mucho más permisiva sugiriendo que cualquier teoría científica podía ser aceptada mientras no hubiera sido falsada por una experiencia. En realidad, Popper pensaba que

¹⁸ K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, “Prefacio a la edición inglesa”, 17. De aquí que sus oponentes afirmaran que Popper había “matado el positivismo lógico” y que éste se defendiera de tal acusación escribiendo su obra *¿Quién mató al positivismo lógico?*

el ámbito de la “teoría” estaba más cerca de la filosofía que de la ciencia, e incluso dejaba para la filosofía la necesaria libertad de la “crítica” racional para que la ciencia avanzara, y para ésta reservaba la comprobación ligada a los “hechos”. De ahí que Popper considerara que la frontera entre la filosofía y la ciencia no estaba definitivamente trazada, o que la ciencia se inspiraba en la filosofía. Así, en la citada obra afirmaba que

es un hecho real que las ideas puramente metafísicas —y, por tanto filosóficas— han tenido la máxima importancia para la cosmología. Desde Tales a Einstein, desde el atomismo antiguo a la especulación cartesiana sobre la materia, desde las especulaciones de Gilbert, Newton, Leibniz y Boscovich acerca de las fuerzas a las de Faraday y Einstein en torno a los campos de fuerzas, las ideas metafísicas han señalado el camino.¹⁹

Por otro lado, Popper se mostró crítico con el postulado “mecánico” de la inducción científica, según el cual las ciencias empíricas sólo se basan en “hechos”, sin ninguna contaminación de “teorías”. Por el contrario, en el último capítulo de la misma obra nos dice que

esta descripción del progreso científico aunque no es realmente errónea, parece no dar en el blanco; recuerda demasiado a la inducción baconiana: sugiere en exceso su industrioso acumular los ‘incontables racimos, maduros y en sazón’ de los que esperaba que fluyese el vino de la ciencia, su mito de un método científico que partiera de la observación y el experimento para avanzar luego hasta las teorías. [...] El avance de la ciencia no se debe al hecho de que se acumulen más y más experiencias perceptivas con el correr del tiempo, ni al de que haríamos cada vez mejor uso de nuestros sentidos. No es posible destilar ciencia de experiencias sensoriales sin interpretar, por muy industriosamente que las acumulemos y escojamos; el único medio que tenemos de interpretar la Naturaleza son las ideas audaces, las anticipaciones injustificadas y el pensamiento especulativo: son nuestro solo *organon*, nuestro único instrumento para captarla. Y hemos de aventurar todo ello para alcanzar el premio: los que no están dispuestos a exponer sus ideas a la aventura de la refutación no toman parte en el juego de la ciencia.²⁰

¹⁹ K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, “Prefacio a la edición inglesa”, 20.

²⁰ K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, capítulo 85 “La ruta de la ciencia”, 260-261. El autor indica en la nota 3 que “el término de Bacon ‘anticipación’ (*anti-*

Como puede verse, Popper reflexiona sobre el inevitable “valor añadido” que las “interpretaciones” les dan a las meras “experiencias” o a los “hechos” desnudos.

Podemos desarrollar más esta reflexión indicando que debemos acercarnos al “diseño” de una experiencia con una “hipótesis” de trabajo previa, en el marco de la cual puede tener o no sentido un resultado empírico determinado. Además, ese resultado puede corroborar la teoría de partida o, por el contrario, puede no tener sentido en ese marco de interpretación e invalidar la “hipótesis” de partida. De hecho, un experimentador exigente puede y debe cuestionar su hipótesis de trabajo ante un resultado inesperado y repetido, en vez de descartarlo. Probablemente esa exigencia le lleve a formular una nueva teoría que, como premio a su exigencia, tenga más éxito que la anterior.

Por tanto, la metodología científica no es tan mecánica o automática como podría pensarse. Las experiencias de la ciencia no se transforman solas (por sí mismas) en ciencia por la simple acumulación de esas experiencias. Por el contrario, la simple acumulación de “hechos” (experiencias, medidas) sólo nos proporcionaría datos y más datos que se acumularían en un cuaderno de laboratorio. Pero esos datos nunca hablarían por sí mismos. Debemos interpretarlos, darles vida (sentido) en el marco de una “teoría” que —muy probablemente— desechará algunos de esos datos o llevará a repetir otros que no parecen caber dentro del marco o “teoría” en la que el investigador está trabajando. En conclusión, el “hecho” en sí mismo es mudo y sólo la “teoría” puede hacer hablar al “hecho” o darle sentido.

Por otro lado, la relación entre la ciencia y la filosofía es tan íntima para Popper que hace pensar en un saber único. De hecho, en un apartado que precede al citado anteriormente nos dice que

para tener una imagen o modelo de esta evolución casi inductiva de la ciencia podemos representarnos las diversas ideas e hipótesis como partículas suspendidas en un fluido. La ciencia susceptible de contestación es el precipitado de dichas partículas en el fondo del recipiente, donde se depositan en capas (de universalidad); el espesor del depósito crece con el número de capas, y cada capa nueva corresponde a una teoría más universal que las situadas debajo de ella. Como resultado de este proceso, es posible que

cipatio, *Novum Organum* I, 26) quiere decir casi lo mismo que ‘hipótesis’ (tal como yo lo empleo)”.

el crecimiento de la ciencia llegue a alcanzar ideas que antes se encontraban flotando en regiones metafísicas más altas, con las que establece contacto y las hace asentarse.²¹

De modo que la ciencia fue en algún momento “teoría” o filosofía que encontró un “hecho” que le daba la razón.

Así pues, la filosofía sería ese flujo continuo del pensamiento que circula sin cesar desde los hechos hasta las teorías o desde las teorías hasta los hechos. En el símil propuesto, podemos imaginar que si agitamos el fondo del precipitado científico por algún “hecho” que todavía no encuentra explicación en el marco de la “teoría” imperante, entonces lo que antes era ciencia vuelve a convertirse en filosofía. Así el “hecho” vuelve a tomar contacto con la “teoría” y quizás con el paso del tiempo esta filosofía vuelva a precipitarse en forma ciencia, de otro modo, con otra disposición, a partir de otra experiencia o dependiendo de una nueva interpretación con la cual sean explicados otros “hechos” que antes no habían sido explicados en absoluto o que fueron descartados o explicados de otro modo, a partir de otra “teoría”.

Supuesta pues esa distinción terminológica (que no ontológica), entre ciencia y filosofía o entre hechos y teorías, vayamos a analizar algunos de los ejemplos sobre los cuales Karl Popper nos hace reflexionar. El primer ejemplo —y más impactante— en esta distinción entre ciencia (hechos) y filosofía o metafísica (teorías) lo tenemos cuando afirma que “he llegado a la conclusión de que el darwinismo no es una teoría científica contrastable, sino un programa metafísico de investigación —un posible marco conceptual [*framework*] para teorías científicas contrastables”.²² Poco antes, Popper ha definido y aclarado qué es un “programa metafísico de investigación” diciendo que “lo que él [Imre Lakatos] denomina ‘programas científicos de investigación’ está en la tradición de lo que yo describía como ‘programas metafísicos de investigación’ (‘metafísicos’ porque no son falsables).”²³ De modo que, ajuicio de Popper, el darwinismo *no* es una teoría *científica* sino

²¹ K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, capítulo 84 “La corroboración”, 258-259.

²² K. POPPER, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, capítulo 37 “El darwinismo como programa metafísico de investigación”, 227.

²³ K. POPPER, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, capítulo 33 “Programas metafísicos de investigación”, 201.

una teoría filosófica o *metafísica*, porque no hay un “hecho” empírico que la pueda corroborar (validar) ni que la pueda falsar (invalidar).

Ciertamente, Popper no justifica porqué no hay un “hecho” de esas características para el darwinismo, pero sí aclara que

estoy utilizando el término ‘darwinismo’ según las modernas formas de esa teoría, llamadas de varias maneras, tales como ‘neo-darwinismo’ o (por Julian Huxley) ‘la nueva síntesis’. La teoría consiste esencialmente en las siguientes suposiciones o conjeturas, a las que me referiré más adelante. 1) La gran variedad de formas de vida sobre la tierra se originó a partir de muy pocas formas, quizá incluso a partir de un único organismo: hay un árbol evolutivo, una historia evolutiva. 2) Hay una teoría evolutiva que explica esto. Y consiste principalmente en las siguientes hipótesis. a) Herencia [...] b) Variación [...] c) Selección natural”, para acabar repitiendo que el darwinismo “es metafísico porque no es contrastable.”²⁴

En este contexto, podríamos afirmar que la existencia de un “hecho” requeriría la precisa constatación o el testimonio de alguien que viera, corroborara o contrastara que esa “gran variedad de formas de vida” realmente derivó de “muy pocas formas de vida” o de “un único organismo” a lo largo de muchísimo tiempo, miles de millones de años. O, de manera todavía más precisa, podríamos afirmar que la existencia de un “hecho” requeriría aquí la constatación o el testimonio de un biólogo que viera que *una sola forma de vida* derivó realmente *de cualquier otra forma de vida anterior* a lo largo de ese tiempo y diera fe de ello como lo haría un notario. Desgraciadamente, el *tiempo* de ese mínimo proceso debería ser necesariamente tan largo que ninguna vida humana (ni la vida de un biólogo ni la de muchas generaciones de ellos) podría durar lo suficiente como para constatar o testimoniar ese mínimo proceso, y mucho menos para testimoniar *toda* la “historia evolutiva”.

Sin embargo, son muchos los que hoy se sienten inclinados a pensar que esa historia evolutiva ha tenido lugar realmente. *Creen* que tal historia evolutiva ha tenido lugar, aunque no se tenga ninguna evidencia empírica o testimonio del proceso, en ninguno de sus pasos.²⁵ Parece que hay aquí como

²⁴ K. POPPER, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, capítulo 37 “El darwinismo como programa metafísico de investigación”, 229.

²⁵ Esa creencia se mantiene incluso a pesar de que faltan “hechos” en favor de esa his-

una claudicación de la razón que recurre al “argumento” de un tiempo que es *lo suficientemente largo* como para que suceda aquello que no se puede comprobar para un tiempo como el nuestro que es *demasiado corto*. Pero el autor ya advierte de este peligro diciendo:

No pienso que el darwinismo pueda explicar el origen de la vida. Pienso que es bastante posible que la vida sea algo tan sumamente improbable que nada pueda ‘explicar’ por qué se originó; porque la explicación estadística debe operar, *en última instancia* con probabilidades muy altas. Pero si nuestras probabilidades altas son meramente probabilidades bajas que se han convertido en altas a causa de la inmensidad del tiempo disponible (como en la explicación de Boltzmann [...]), entonces no debemos olvidar que de este modo es posible ‘explicar’ casi todo.²⁶

Para finalizar con esta reflexión, digamos que si bien Popper niega que el darwinismo sea un “hecho” lo acepta como “programa metafísico de investigación”. En efecto, afirma que

esta teoría es inestimable. No alcanzo a ver cómo sin ella podría haber aumentado nuestro conocimiento del modo en que lo ha hecho desde Darwin. Al tratar de explicar experimentos con bacterias que lograron adaptarse, por ejemplo, a la penicilina, resulta bastante claro que la teoría de la selección natural nos sirve de gran ayuda. Y aunque sea metafísica, arroja un raudal de luz sobre investigaciones muy concretas y muy prácticas.²⁷

Así pues, es preciso destacar que aunque las “teorías” no sean tan seguras o fiables como los “hechos”, resultan tanto o más útiles que éstos. Lo cual equivaldría a decir que a pesar de su rigidez, la ciencia busca su fundamento en la filosofía.

toria evolutiva. Por ejemplo, las experiencias de S. Miller que siguieron a las teorías de A. Oparin están muy lejos de haber demostrado que la vida se formó por descargas eléctricas en una atmósfera primitiva que contenía moléculas de metano, agua y amoníaco, pues ignoramos cuál era la composición exacta de esa atmósfera y el origen de los elementos que componían dichas moléculas.

²⁶ K. POPPER, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, capítulo 37 “El darwinismo como programa metafísico de investigación”, 228.

²⁷ K. POPPER, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, capítulo 37 “El darwinismo como programa metafísico de investigación”, 231.

Otro ejemplo de “teorías” que para Popper suelen tomarse como “hechos” podemos encontrarlo en el atomismo. Al referirse a Ernst Mach, del cual elogia su rigor intelectual y su repudio de la metafísica, Popper se da cuenta de que

lo verdaderamente influyente —especialmente en la física atómica— fue su intolerancia antimetafísica, combinada con su teoría de las sensaciones. Que la influencia de Mach sobre la nueva generación de físicos atómicos fuera tan persuasiva es ciertamente una de las ironías de la historia. Porque Mach fue apasionado oponente del atomismo y de la teoría ‘corpúscular’ de la materia, a la que consideraba, al igual que Berkeley, como una concepción metafísica.²⁸

La reflexión popperiana sobre el atomismo es análoga a la del darwinismo, es decir que si definimos el átomo como una unidad indivisible tan pequeña que no la podamos medir, entonces con el atomismo nos encontramos de nuevo con un “programa metafísico de investigación” más que con una teoría científica contrastada mediante un experimento o medida. Nos encontramos de nuevo más bien con una “teoría” que con un “hecho”.

Del mismo modo podríamos razonar con otros ejemplos que Popper califica como “programas metafísicos” antes que teorías científicas, y entre ellos destacamos los campos de fuerzas de Faraday o la gravedad newtoniana.²⁹ En cierto sentido, también podríamos hacer nuestro el resultado del teorema de Kurt Gödel diciendo que un sistema de enunciados no puede establecer su validez por sí mismo, es necesario recurrir a otro enunciado externo al sistema definido. Para garantizar imparcialidad, no se puede ser a la vez juez y parte.

Por otro lado, podemos decir que incluso en el par “mito y logos” aparece la misma relación de complementariedad. Podríamos decir que, sin el mito, el logos estaría vacío de contenido, y que, sin el logos, el mito estaría mudo. El logos necesita hablar de lo que el mito le inspira, y el mito necesita el lenguaje que el logos le proporciona para poder expresar lo que ve. En

²⁸ K. POPPER, *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, capítulo 34 “Contra el subjetivismo en física”, 204-205.

²⁹ El mismo Isaac Newton reconoce ignorar qué es la gravedad en el “Escolio” de sus *Principia* o en sus cartas a Bentley. Cf. J. M. ROMERO, “Modo, especie y orden en la naturaleza”, 623; “El orden del amor en las ciencias de la naturaleza”, 127-133.

cierto modo, también el místico ve algo que es difícil de expresar, pero sólo tiene el lenguaje para poder expresarlo.

Finalmente, podemos utilizar también el término “entendimiento” o “inteligencia” como “intuición” en un sentido mucho más lato, interpretando que se trata de una “anticipación” “previsión” e incluso de una “creencia”, como condición de la “razón” (demostración) que seguirá después. En este último sentido, la inteligencia actuaría sobre la fe,³⁰ posibilitando la razón que se articulará desde ella, como se articula y justifica la demostración desde el axioma o principio que la condiciona y la hace posible. Fe y razón, como filosofía y ciencia, o como filosofía y teología, forman los pares donde los primeros términos posibilitan los segundos, y donde los segundos desarrollan en cierta medida (no exhaustivamente) lo que se halla contenido en los primeros. Como se verá a continuación, santo Tomás de Aquino describirá con todo detalle la función que tiene la fe teologal como primer fundamento y como perfección del entendimiento.

III. La enseñanza de Santo Tomás de Aquino

III.1. La perfección de la naturaleza

Al estudiar las virtudes intelectuales, santo Tomás se basa en la autoridad de Aristóteles para afirmar con él que hay “tres virtudes intelectuales especulativas, a saber, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia”,³¹ indicando que “los hábitos intelectuales [...] pueden llamarse virtudes porque llevan al bien en el obrar intelectual, que es la contemplación de la verdad”.³² Por tanto, también para el Aquinate toda virtud es un hábito natural que lleva a obrar bien. Pero al estudiar el origen de los hábitos y apoyándose en la Sagrada Escritura, señala que algunos hábitos intelectuales como la sabiduría y la inteligencia son infundidos por Dios,³³ y más adelante afirma que

³⁰ Cf. K. POPPER, *Lógica de la investigación científica*, “La ruta de la ciencia”, 257: “No sabemos, sólo podemos conjeturar. Y nuestras conjeturas (*guesses*) están guiadas por la no científica, metafísica (aunque biológicamente explicable) fe (*faith*) en leyes, en regularidades que podemos desvelar–descubrir”.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 2. El pasaje citado aquí es el de la *Ética a Nicómaco* VI, 3 (1139 b16), ya referido en la segunda parte de este trabajo.

³² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 57, a. 1c. Por otro lado, recordemos que “la virtud es el hábito por el cual alguien obra bien”. (*Ibidem*, q. 56, a. 3c).

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 51, a. 4. En el Eclesiástico puede leerse: “Feliz el hombre que se ejercita en la sabiduría, y que en su inteligencia reflexiona”, “Así

“algunas veces Dios obra lo que la naturaleza no puede obrar”.³⁴ En este mismo artículo plantea santo Tomás la duda de si un mismo hábito puede ser natural y a la vez infuso, pero responde que “los actos que se producen por un hábito infuso no causan otro hábito, sino que confirman el hábito anterior, del mismo modo que las medicinas aplicadas al hombre sano por naturaleza no causan otra salud, sino que fortalecen (*corroborant*) la salud que primeramente tenía”³⁵ y, por supuesto, no basta un solo acto para generar un hábito, sino que se necesitan muchos actos.³⁶ Así pues, es necesario admitir que acción divina no altera para nada la naturaleza de la intelección humana, sino que la lleva a su plenitud.

III.2. Los dones del Espíritu Santo

La enseñanza sobre la infusión divina de los hábitos o virtudes intelectuales es recuperada plenamente por santo Tomás de Aquino al tratar de los dones del Espíritu Santo, entre los que se encuentran la inteligencia, la ciencia y la sabiduría, fundamentadas en la fe teologal. Sin embargo, debemos preguntarnos de nuevo cómo es posible que estos hábitos, tan valorados por Aristóteles como naturales, puedan ser también para santo Tomás infundidos por Dios. En efecto, Aristóteles afirma que el entendimiento de los principios proviene de los sentidos³⁷ y que, por tanto, algunos hábitos son por naturaleza. Pero santo Tomás no reduce todos los hábitos humanos a mera naturaleza y observa que a diferencia de los ángeles “que por natura-

hace el que teme al Señor, el que abraza la ley logra sabiduría. [... el Señor] le alimenta con pan de inteligencia, el agua de la sabiduría le da a beber” (Sir 14, 20 y 15, 1-3). Santo Tomás cita como argumento de autoridad la última parte de este texto.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 51, a. 4 ad 2m.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 51, a. 4 ad 3m. Esta afirmación es coherente con la célebre máxima *gratia non tollit natura, sed perficiat*: la gracia no quita la naturaleza, sino que la perfecciona. La lleva a su plenitud o la fortalece (*corroborat*), como dice aquí santo Tomás.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 51, a. 3c. La objeción segunda propone que “si un solo acto fuera muy intenso (*si multum intendatur unus actus*), pudiera ser la causa generadora de un hábito”, lo cual niega diciendo que “el hábito de la virtud no se consigue por un solo acto, sino por muchos”. Sin embargo, en el mismo lugar señala que “el hábito de la ciencia puede ser causado a partir de un solo acto de la razón” y que la diferencia radica en que la virtud deriva de una “potencia apetitiva o natural que se da de muchos modos y de muchas cosas” (*Ibidem*, q. 51, a. 3c).

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 51, a. 1c, citando los *Analíticos posteriores*, II, 19 (100 a3).

leza tienen innatas ideas inteligibles” hay en el hombre “algunos hábitos naturales que en parte son por naturaleza y en parte por un principio externo”, del mismo modo que “si alguien sana con la ayuda de la medicina, la salud se produce en parte por naturaleza y en parte por un principio externo” y que, por tanto, “puede añadirse de manera natural a una potencia algo que por ella misma no puede alcanzar” y así “no todo lo que pertenece al hábito natural tiene que pertenecer también a la potencia”.³⁸

Además, siendo el hombre una criatura racional descubre que su perfección o plenitud “no consiste sólo en lo que conviene a su naturaleza, sino también en lo que le corresponde (*ei attribuitur*) por una participación sobrenatural de la bondad divina.”³⁹ De modo que la naturaleza humana *debe* completarse con esa participación sobrenatural de la bondad divina y de aquí que santo Tomás responda a la objeción diciendo que “el hombre se ordena a la felicidad sobrenatural”⁴⁰ y siendo el don de la inteligencia una luz sobrenatural dada al hombre, puede alcanzar después con ella algo que está más alto y que no podía alcanzar antes con la sola luz de la naturaleza.⁴¹

Pero si con Aristóteles podíamos afirmar que la inteligencia era la facultad propia de los principios, ahora podemos afirmar que la fe siempre pone a la verdad como principio, pues basándose en la autoridad de Dionisio santo Tomás afirma que “el objeto de la fe es la verdad primera”⁴² y basándose en que Aristóteles niega que la inteligencia pueda equivocarse, afirma precisamente que “la fe es una virtud que perfecciona la inteligencia”.⁴³ Además, “creer es el acto inmediato de la inteligencia, porque el objeto de ese acto es la verdad”.⁴⁴ Más adelante, santo Tomás defiende que el don de inteligencia puede darse simultáneamente con la fe, en cuanto que la inteligencia puede ilustrar la fe y ayudarnos en su comprensión,⁴⁵ y que “el don de inteligencia no sólo se da en las cosas que primero y principalmente caen bajo la fe, sino también en todas aquellas cosas que se ordenan a la fe”, como son las buenas acciones⁴⁶ pues, de algún modo, la caridad es ya una forma

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 51, a. 1 ad 2m.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 2, a. 3c.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 8, a. 1 ad 1m,

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 8, a. 1c.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 1, a. 1.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 1, a. 3.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 4, a. 2c.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 8, a. 2c.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 8, a. 3c.

de la fe.⁴⁷ Y si añadimos que la fe es “la garantía de lo que esperamos”,⁴⁸ entonces se concluye que creemos porque esperamos el bien que amamos⁴⁹ y como entendemos porque creemos, el amor está de algún modo en la base de todo nuestro conocimiento.

De este modo, podemos afirmar que, lejos de excluirse, la fe y la inteligencia se complementan una a la otra en santo Tomás de Aquino: la fe teologal suministra a la inteligencia su punto de partida, que es la verdad primera, y la inteligencia ayuda a entender y a desarrollar mejor nuestra comprensión de esa verdad primera.

Respecto del don de ciencia y siguiendo a san Agustín, señala que la sabiduría es propia de las cosas divinas, que la ciencia lo es de las cosas humanas y que por ella descubre el hombre su pecado, llora por él y por ello será consolado.⁵⁰

Respecto del don de sabiduría, indica santo Tomás que ésta tiene por objeto el conocimiento de la causa más elevada que es Dios, que sólo se da en estado de gracia y en los pacíficos, que serán llamados hijos de Dios porque la paz corresponde a la tranquilidad del orden propio del sabio.⁵¹

Por otro lado, sabemos que “la última y perfecta felicidad del hombre excede las facultades de la naturaleza humana”,⁵² ya que “ni el hombre ni ninguna criatura puede conseguir por su naturaleza la felicidad plena (*beatitudinem ultimam*) que consiste en la visión de la divina esencia”,⁵³ y recuerda también que “ver la esencia de Dios corresponde por gracia al intelecto creado, no por naturaleza”.⁵⁴ Así pues, Tomás de Aquino completa con el principio de la fe -que tiene por objeto a Dios como la verdad primera- la argumentación de Aristóteles sobre la inteligencia como facultad natural que conoce los principios limitados a la demostración y a la ciencia.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 4, a. 3c.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 4, a. 1, según san Pablo define la fe en Hb 11, 1.

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 4,

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 9, a. 4c. Tercera bienaventuranza: felices los que lloran, porque serán consolados.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 45, a. 6c. Séptima bienaventuranza: felices los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios. Al don de inteligencia le corresponde la sexta bienaventuranza: felices los limpios de corazón porque verán a Dios.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 51, a. 4c.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 5, a. 5c.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 12, a. 4.

Podemos concluir, por tanto, que sólo la fe teologal puede alcanzar lo sobrenatural y llevar a su plenitud la razón humana que en ella se fundamenta.

José M^a Romero Baró
Universidad de Barcelona
 romerobaro@ub.edu

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES. (1985). *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

— (1988). “Analíticos posteriores”. *Tratados de lógica*, Madrid: Gredos.

POPPER, K. (1967). *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos.

— (1977). *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Madrid: Tecnos.

ROMERO BARÓ, J. M. (2004). Modo, especie y orden en la naturaleza. En PETIT SULLÁ, J.M. – ROMERO BARÓ, J.M. (Coords.). *La síntesis de santo Tomás de Aquino. Actas del Congreso de la SITAE Barcelona*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, vol. 2, 617-623.

— (2008). El orden del amor en las ciencias de la naturaleza. En ROMERO BARÓ, J. M – DONCEL, M. G. (Eds.). *Ciencias y Teología en la dinámica de las culturas. ¿Corrientes de sabiduría? Edición española de las actas del 10º Congreso Europeo de Ciencias y Teología*. Barcelona: European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT) – Seminari de Teologia i Ciències de Barcelona (STICB), pp. 127-133.

TOMÁS DE AQUINO, S. (1953-1960). *Suma Teológica*, Pars I, I-II, II-II. Madrid: Ed. Católica.