

CHARLES DE KONINCK Y LA EPISTEMOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

La convocatoria de la Sociedad Tomista Argentina para su tradicional *Semana* de reflexión nos propone este año exponer acerca de los intérpretes del pensamiento de Santo Tomás. Me ha parecido oportuno en esta ocasión evocar la figura de Charles De Koninck, nacido en Bélgica en 1906 y fallecido en Roma en 1965. Autor importante por su actuación académica, de gran producción y, por desgracia, algo olvidado y no siempre bien comprendido.

Graduado en la Universidad de Lovaina, pronto se destacó por sus contribuciones en el campo de la filosofía del conocimiento y de las ciencias, la filosofía política y la teología. Intervino en las discusiones acerca de la relación entre filosofía y ciencias particulares, la naturaleza del bien común y la problemática teológica a propósito de la declaración del dogma de la Asunción de la Santísima Virgen María. Su período más fecundo transcurre entre 1945 y 1960, cuando actuó como uno de los responsables de la revista *Laval Théologique et Philosophique* publicada por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Laval. Actualmente, en un gesto de reconocimiento a su labor, en el que tuvo mucho que ver el recordado y apreciado Ralph McInerny, se han comenzado a publicar sus obras completas.

Permítaseme agregar, antes de pasar al tema de mi colaboración, que el conocimiento y la satisfacción interior por la lectura de Charles De Koninck se los debo a dos queridísimos maestros de nuestra Facultad que también nos han dejado. Uno de ellos, Juan Roberto Courrèges, me transmitió un interés apasionado por la filosofía de la naturaleza y puso a mi disposición las traducciones que él hizo de varios artículos de De Koninck. El otro, Juan Alfredo Casaubón, me apoyó y dirigió mi tesis de licenciatura sobre el conocimiento de la naturaleza en la obra de nuestro autor. Sea entonces para ellos la dedicatoria de estas modestísimas consideraciones.

El diálogo del tomismo con la cultura de cada época, y en especial con la ciencia, nunca ha sido fácil. A comienzos del siglo XX los discípulos de Santo Tomás, animados por el llamado de la *Aeterni Patris*, debieron enfrentar los prejuicios del positivismo mientras se preparaban las corrientes renovadoras del Círculo de Viena, dispuestas a tener en cuenta los límites de la ciencia pero a la vez con una expresa vocación antimetafísica. A ello contribuía también la difundida identificación del pensamiento filosófico con el idealismo hegeliano o las diatribas de Nietzsche. Agréguese la insuficiente preparación de los filósofos en materia

científica.¹ Por último cabe introducir un factor que presenta controversias aún no estudiadas en profundidad, como lo es la influencia de la Segunda Escolástica en las interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás, y que se ve reflejada en la síntesis epistemológica que exponen muchos manuales publicados en las primeras décadas del siglo pasado.

El ambiente intelectual de la Universidad de Lovaina, donde según dijimos se formó De Koninck, ofrecía en este sentido una atmósfera propicia para avanzar en el intercambio entre filósofos y científicos. La impronta sapiencial del Cardenal Mercier, su amplitud de mirada y la confianza en los recursos del pensamiento tradicional para asimilar o integrarse con los genuinos hallazgos de las disciplinas científicas se derramó en varias generaciones de sus continuadores y dejó una huella apreciable en el espíritu de los textos escritos por De Koninck. Nuestro autor exhibe una sólida cultura en materias científicas, testimoniada en varios trabajos acerca de matemática, física, biología y cosmología. Y tampoco desconoce los debates epistemológicos de su tiempo. No obstante, declara y aplica permanentemente su convicción de que los principios lógicos y gnoseológicos de Aristóteles, robustecidos en la síntesis de Santo Tomás, siguen siendo los más adecuados para iluminar el emprendimiento de la ciencia aún en sus versiones más revolucionarias. Como prueba de ello, y para dar paso sin más a la propuesta central de esta ponencia, deseo señalar algunos puntos notables.

La experiencia sensible como principio del conocimiento científico

Cuando se piensa en las fuentes del pensamiento epistemológico de Aristóteles y Santo Tomás lo más frecuente es remitirse a los *Analíticos Posteriores* y su correspondiente comentario. Hasta cierto punto, también se suele acudir a los tecnicismos del joven Tomás en el comentario al *De Trinitate* de Boecio. Sin embargo, hay otro extenso fragmento que no ha merecido la atención que merece, y es la primera lección del comentario de Santo Tomás a la *Física* de Aristóteles. En efecto, los llamados estudios físicos o naturales no tenían en cuenta en aquellos tiempos la distinción entre lo filosófico y lo científico, de modo que dichas consideraciones metodológicas son dignas de ponderación tanto para lo que hoy consideramos una filosofía de la naturaleza como para los tratados propiamente científicos.

El Estagirita solía introducir sus obras con un pasaje, más bien lacónico, acerca del método apropiado para cada objeto en cuestión. En el caso de la *Física* la afirmación de base sostiene que “el procedimiento natural es partir de las cosas más cognoscibles y claras para

¹¹ “Nada iguala la ignorancia de los filósofos modernos en cuestiones de ciencia, excepto la ignorancia de los científicos modernos en cuestiones de filosofía.” (E. Gilson “Science, Philosophy and Wisdom”, cit. en S. JAKI *Ciencia, fe, cultura* Madrid, Palabra, 1990 p.103 nota 19).

nosotros y remontarnos a las más claras y cognoscibles por naturaleza”.² A partir de allí se extrae una consecuencia reafirmada y puesta en práctica mil veces por el propio Aristóteles y sus discípulos: la primacía absoluta del dato sensible como apoyatura fundamental de toda ciencia de la naturaleza.

De Koninck hizo notar en su momento las dificultades de la excesiva dependencia de la física respecto de la matemática. A medida que los objetos de la investigación científica se apartan de la escala humana hacia lo muy pequeño, lo muy grande o lo muy lejano, su carácter de observable se desdibuja hasta ser reemplazado por entidades puramente teóricas sin correlato sensible. Ello significa despojar al conocimiento de la naturaleza de un rasgo esencial, que es justamente la índole sensible de la materia constitutiva de su objeto, por oposición al *modus definiendi* de la matemática. Y a partir de allí las definiciones quedan en un terreno meramente dialéctico, es decir, de consideración apenas formal.

De Koninck gusta recordar el pasaje de Santo Tomás en el que afirma que “ya que el sentido es el primer principio de nuestro conocimiento, es preciso en cierto modo resolver en el sentido todo aquello sobre lo cual juzgamos” tras lo que el mismo Tomás añade la cita de *Ética a Nicómaco* VI, 8: “los sentidos son extremos como el intelecto de los principios” entendiendo por extremos aquello en lo que resuelve el que juzga.³ Esta *resolutio* no siempre puede hacerse directamente ni de manera ingenua, pero si se la omite caemos en lo que nuestro autor llamó en una de sus conferencias “una visión ahuecada de la naturaleza”. Por eso sostiene que “es más importante de lo que siempre fue recordar que estas cualidades sensibles son lo que nosotros conocemos primero y mejor, y que, no importa lo lejos que nuestra investigación pueda apartarnos de este dominio familiar, sigue siendo el punto de partida indispensable de todo nuestro conocimiento acerca de la naturaleza, y al que siempre debemos retornar. Si no echamos anclas en la experiencia sensible, el estudio de la naturaleza nunca podrá conservar el camino correcto, ni llevarnos hacia la verdad.”⁴

Una aplicación muy concreta de esta aseveración tiene que ver con la naturaleza del lenguaje. En tiempos de De Koninck estaba en plena efervescencia el llamado *giro lingüístico*, promovido desde las corrientes hermenéuticas y la filosofía analítica, y que buscaba poner en el centro de la reflexión el vínculo entre el ser, el pensar y el decir. Este intento, fuertemente descompensado en no pocos casos a favor de un predominio de la función locutiva del sujeto, generó ciertas reacciones defensivas en la escuela tomista.

² I, 1, 184 a15-17.

³ *De Veritate* 12, 3 ad 2m.

⁴ “Abstracción de la materia” en *Laval Théologique et Philosophique* XIII, 1957, n.2, p.167 (versión de J.R.Courrèges).

Algunos tomaron demasiado al pie de la letra el aforismo tradicional *sapientis non est curare de nominibus*, y en busca de un rescate de las posiciones realistas descuidaron en parte la problemática del lenguaje. Otros, embarcados en la consigna husserliana de una filosofía como ciencia estricta, cayeron en el abuso de los tecnicismos.

Por su parte, De Koninck enfatiza la necesidad de remitir y sustentar nuestro pensamiento y nuestra expresión en el lenguaje común y cotidiano, aquél que refleja nuestras experiencias más elementales y a la vez más seguras: “Nuestra propia manera de hablar habitual indica que lo que a mí personalmente me parece el enfoque más sensato y natural es realmente lo más sensato y natural”.⁵ Por aplicación de aquella regla que indica partir *ex notioribus quoad nos* resulta que, en la imposición de los nombres, será necesario apoyarse en las acepciones primitivas que reflejan la experiencia más firme del encuentro con las cosas. En efecto, “el modo con el que las palabras significan no depende inmediatamente del modo en que las cosas que reemplazan son en sí mismas, sino del modo como llegar a ser conocidas para nosotros y están presentes en nuestra mente”.⁶ Santo Tomás ofrece varios ejemplos, como el de “distancia”, “movimiento”, “acto” y otros más.⁷ Los términos del lenguaje vulgar suelen inspirar menosprecio en ambientes científicos. Sin embargo, y a pesar de su vaguedad, estas palabras, ancladas sólidamente en una experiencia universal acerca de la realidad de la vida diaria, ofrecen a la vez un apoyo seguro para el intelecto y una fuente de riqueza semántica de incalculable valor. El empleo de los tecnicismos sería más bien contraproducente si no se dejase iluminar por esas imposiciones fundamentales, diríamos metafísicas, del lenguaje natural. “Si no nos preocupamos por un sentido más directamente verificable de los términos empleados en filosofía, si comenzamos por un vocabulario extraño a las cosas más comunes, si tomamos su tercer o duodécimo sentido como si fuese el primero, nos precipitamos irremediablemente en el fango.”⁸

La via determinationis

Una parte importante del comentario de Santo Tomás al comienzo de la *Física* de Aristóteles está reservada a considerar con precisión qué se entiende por aquello que es más conocido para nosotros pero menos conocido por naturaleza. El punto central es que, siguiendo las propias palabras del Aquinate, “porque conocer algo indiferenciadamente es un estado intermedio entre la pura potencia y el acto perfecto de conocer, por eso, en tanto nuestro

⁵ *El universo vacío* Madrid, Rialp, 1963 p. 101.

⁶ “Abstracción de la materia” p. 149.

⁷ *Suma Teológica* I-II, 7, 1 y I, 67, 1.

⁸ “Le langage philosophique” en *Laval Théologique et Philosophique* XX, 1964, n.2, p. 207.

intelecto procede de la potencia al acto, primeramente le adviene lo confuso que lo distinto. Mas la ciencia completa en acto se da cuando se alcanza por vía resolutive un conocimiento distinto de los principios y elementos. Y esta es la razón por la cual lo confuso es conocido por nosotros primeramente que lo distinto.”⁹ En otras palabras, el progreso del conocimiento humano en términos de una actualidad progresiva debe entenderse en la línea de la creciente determinación de las especies con relación a su género y de los principios con relación a lo compuesto.

Para De Koninck esta es la perspectiva más conveniente para establecer la diferencia entre el orden filosófico y el de la ciencia. La característica del conocimiento filosófico es apuntar a las grandes categorías de la realidad: el ser, el devenir, la vida, la causalidad, el tiempo, el bien. Nuestro intelecto tiene certeza de la existencia de estos órdenes, y es capaz de definirlos de un modo confuso. Toda su marcha posterior se encamina hacia la especificación de lo que significan y de sus divisiones. Es verdad que la lógica del desarrollo científico supone un encadenamiento de demostraciones que van de la esencia a las propiedades, pero eso es muy distinto de querer deducir la especie a partir del género, pretensión típica del racionalismo que busca así eludir el dictamen de la experiencia. Las especies naturales no se engendran *a priori* como las especies matemáticas. En su lúcido estudio sobre el conocimiento acerca del alma, De Koninck alerta sobre “la opinión que la filosofía escolástica es un juego de conceptos que consiste en extraer, por medio de un entretejido de silogismos, de ser posible en BARBARA, los conceptos más particulares a partir de los más generales. [...] Es de este modo que de la noción común de alma se debería poder deducir en rigor las almas de todas las especies. Es posible que un cierto género pseudoescolástico haya fundado ese rumor. Entre los maestros no se encuentra nada semejante. Incluso se encuentra todo lo contrario.”¹⁰ Para nuestro autor el paso hacia lo concreto, *in via compositionis*, no se da por un desarrollo dialéctico sino estrictamente empírico. “Esta manera de proceder se entiende hoy en un sentido idealista [...] Como en Hegel, lo general sería la substancia, la especie un modo fenomenal, elaboración ulterior de la substancia [...] el ideal escolástico, empujado a su límite, consistiría en derivar, por un juego de conceptos lógico, la trompa del elefante a partir de la substancia del animal, y la experiencia no sería sino una confirmación profana de las capacidades del pensamiento lógico.”¹¹

De Koninck alude a este respecto a una suerte de *temperamentum* filosófico que Santo Tomás invoca para justificar la investigación científica hasta de las cosas más insignificantes. Nuestro autor evoca al respecto la anécdota de Heráclito que recibe a sus admiradores en plena

⁹ n. 7.

¹⁰ “Introduction à l’étude de l’âme” en *Laval Théologique et Philosophique* III, 1947, n.1, p. 24.

¹¹ “Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature?” en *Cahiers IPC* 1988 n.42 p. 35.

faena culinaria diciéndoles “Pasen, que también hay dioses en la cocina”, y hace notar que “la ignorancia del más humilde detalle en la naturaleza es un vacío en nuestro conocimiento del ser”.¹² En su perspectiva “es el espíritu filosófico el que envía a uno a cuestionar acerca del conocimiento físico químico, botánico, fisiológico, anatómico.”¹³ Por cierto que esta marcha hacia la determinación de su objeto permite señalar una frontera más o menos definida a partir de la cual las diferencias conceptuales ya no son exigidas por el contenido de la forma sino que brotan de la pura indeterminación de la materia. Mientras seamos capaces de deducir las especies de alma o de movimiento permaneceremos en el terreno de las necesidades filosóficas. Más allá nos aguarda la incertidumbre y la inagotable variedad de las especies ínfimas del mundo natural, que exigen una metodología diferente y abren el ámbito de la reflexión propiamente científica. Pero ello no obstante, es preciso hacer prevalecer la unidad en el *modus definiendi* y en la vocación común del filósofo de la naturaleza y el científico por encima de los métodos y tipos de certeza alcanzados en cada caso. “No es sino la experiencia la que nos puede proporcionar la definición natural. El conocimiento que adquirimos en los tratados anteriores, aunque sea muy determinado en relación a lo común como tal, cuando se lo considera en comparación a las especies permanece dialéctico. Es gracias a una experiencia siempre más penetrante que la inteligencia sale poco a poco de ese estado dialéctico. Bajo ese respecto, los tratados que hoy se designan como constituyendo propiamente la filosofía de la naturaleza no son en el fondo más que una introducción al conocimiento propiamente dicho de la naturaleza.”¹⁴

Lo universal como objeto de la ciencia

En línea con lo anteriormente dicho, De Koninck nos propone revisar el sentido de lo universal como un objeto más perfecto que lo singular y por lo tanto digno de la ciencia. En efecto, en algunos ámbitos influenciados por un realismo platonizante se valoriza la universalidad en términos meramente extensivos, dando prioridad a lo más universal en la línea de lo genérico. Lo que importa es el poder abarcativo de la idea, aunque no se repara en que a cambio de esa mayor amplitud se cae en la potencialidad y confusión que, como recién se dijo, no es el estado perfecto del entender sino más bien lo contrario. Santo Tomás introduce la distinción entre la abstracción total y la abstracción formal, subrayando que en la primera “no permanece aquello a partir de lo cual se hace la abstracción”, de modo que lo particular se

¹² “Introduction à l'étude de l'âme” p. 34.

¹³ “Natural science as philosophy” en *Culture* XX, 1959, n.3 p. 246.

¹⁴ “Les sciences expérimentales...” p. 37.

confunde en la potencialidad de lo universal así abstraído.¹⁵ Y este modo de conocer, en cuanto excluye la visión en acto de los universales inferiores y de los individuos, es justamente el más imperfecto.¹⁶ Bajo este punto de vista la universalidad en que se desenvuelve la filosofía es más bien genérica y confusa, por lo que requiere el descenso hacia las especies que implica, tarde o temprano, el modo de saber de las ciencias particulares.

Pero es posible entender lo universal no como un aspecto indeterminado y potencial de lo singular sino como un medio de reducir lo múltiple a lo uno en el orden del conocimiento, de suerte que aquí lo universal representa eficazmente todo aquello en lo que se realiza en acto. Este universal *in repraesentando*, por oposición al universal *in praedicando*, tiene su ejemplo eminentísimo en la Esencia Divina, en la cual Dios se conoce a Sí Mismo y a todo lo demás. Dicha Esencia, en cuanto medio de conocimiento, es participada en el intelecto de los ángeles, quienes ven en las especies infusas la actualidad de todo lo que ellas contienen, según diversos grados de perfección.¹⁷ La diferencia fundamental radica en que las ideas angélicas no son producto de la abstracción ni por lo tanto un universal *in praedicando*, sino participaciones de las Ideas Divinas por las cuales Dios es causa de las cosas. La doctrina del universal *in causando* tiene importancia decisiva en este contexto, para neutralizar la concepción de lo universal como mera generalización y entender, al mismo tiempo, la justa valoración de la universalidad filosófica. Así lo explica De Koninck: “Cuando los escolásticos dicen que en las ciencias experimentales se buscan las causas más próximas de las cosas, mientras que la filosofía de la naturaleza busca las causas estrictamente últimas, tienen enteramente razón, toda vez que por causas últimas se entiende no las causas más universales según la sola comunidad de predicación (es el caso de los principios considerados en los tratados anteriores en tanto que son anteriores a los tratados sobre las cosas en una mayor concreción), sino las causas últimas que son las primeras en la razón misma de causalidad, y que no conocemos como tales sino a través de las causas más cercanas. Y si se confunde a menudo a ambas, es que las causas propiamente últimas pueden ser conocidas solamente de un modo confuso.”¹⁸

En consecuencia la idea de ciencia debe ser presentada en un contexto metafísico adecuado, donde se distinga cuidadosamente, por una parte, el orden lógico como andamiaje

¹⁵ *Suma Teológica* I, 40, 3.

¹⁶ *Suma Teológica* I, 55, 3 ad 2m.

¹⁷ *Quodlibetum* VIII, a.3.

¹⁸ “Les sciences expérimentales...” pp. 42-43.

indispensable de un intelecto encarnado, del orden real, donde las perfecciones se distribuyen participadamente y ofrecen un acceso a los niveles trascendentales de la causalidad. No son, pues, los Arquetipos platónicos sino las causas universales las que, en virtud de su perfección ontológica, comunican su dignidad a las ciencias que las contemplan.

La concepción de la causalidad universal ha caído en desprestigio, a mi entender, por varias razones. Ante todo en virtud del empobrecimiento mismo de la idea de causa como consecuencia del sesgo empirista y positivista de los últimos siglos. Por otra parte, ha quedado indebidamente asociada a la visión neoplatónica de los intermediarios identificados con las substancias separadas y los cuerpos celestes. Otra razón es el abandono de la filosofía de la naturaleza como base indispensable para una metafísica consistente. En cualquier caso, De Koninck se ocupa de aclarar que esta perspectiva no se reduce por cierto a la causalidad eficiente: el alma como principio formal de las operaciones y las virtudes, la materia prima como razón última de pasividad e indeterminación y hasta la criatura intelectual como fin último inmanente del universo visible son otros tantos ejemplos de la fecundidad de este enfoque.

En síntesis, la contribución de los escritos de Charles De Koninck permite comprender y valorar con mayor alcance las tesis del realismo de Santo Tomás que se refieren a la experiencia sensible y a la articulación entre filosofía y ciencia en la contemplación de la naturaleza. Más que su originalidad, se aprecia su agudeza para rescatar el sentido profundo de algunas tesis desgastadas por complejas vicisitudes históricas y doctrinales. Desde ya es un aporte incompleto, que requiere de algunos matices y salvedades, pero que, según mi modesto parecer, los demás seguidores del Doctor Angélico no debemos dejar de tomar en cuenta.

A modo de conclusión, creo que el pensamiento de Charles De Koninck ofrece un precioso testimonio del tomismo a la vez riguroso en sus fuentes y abierto en su capacidad de asimilación crítica y dialogal de los aportes de cada tiempo. Quienes cultivamos con especial interés el ámbito de la problemática epistemológica podemos encontrar en este autor el ejemplo inspirador de un estudioso serio, involucrado con los desafíos de la cosmovisión científica, perspicaz en el discernimiento de las claves maestras de la obra de Santo Tomás y dócil a las mociones de una fe ilustrada por el Magisterio y la sagrada doctrina.

Oscar H. Beltrán