

Santo Tomás y la complejidad*

Andrzej Lukomski**

Recibido: 1 de diciembre de 2013 • Aprobado: 5 de febrero de 2014

Resumen

Se parte del reconocimiento de la filosofía y de su necesidad de entrar en diálogo con las demás disciplinas académicas, no en una relación de superioridad, sino como una disciplina sensible ante la realidad. Esta última se analiza desde la manera en que la asimilaron las ciencias, surgidas en el siglo XX. Para llegar a la revisión de la cuestión acerca de la complejidad en la contemporaneidad es necesario cruzar las líneas del pensamiento propias de la modernidad y, como es natural, de la visión de Tomás de Aquino, de quien se propone que su pensamiento complejo descansa sobre los siguientes lineamientos, a saber el problema de entendimiento, el problema del alma y origen y configuración de la materia.

Palabras clave: filosofía, complejidad, entendimiento, materia, Santo Tomás.

Saint Thomas and the complexity

Abstract

Starts from the recognition of philosophy and its need to enter into dialogue with the other academic discipline, not in a relationship of superiority, but as a discipline sensible to reality. The latter is analyzed from the way in which it was assimilated by the sciences,

* Texto resultado de la investigación del autor.

** Licenciado en filosofía de la Universidad de Cracovia, Polonia. Doctor en Filosofía de la Universidad Javeriana. Profesor asociado de la Universidad de La Salle. Docente adscrito al Departamento de Formación Lasallista. Correo electrónico: ajurczynski@unisalle.edu.co.

emerging on the twentieth century. To reach the review of the issue about the complexity of contemporaneity it is necessary to cross the lines of thinking of modernity and, as is natural, of the vision of Thomas Aquinas, of whom is proposed that his complex thinking rests on the following guidelines, namely the problem of understanding, the problem of the soul and origin and the configuration of the matter.

Keywords: Philosophy, complexity, understanding, matter, Saint Thomas

Saint Thomas et la complexité

Résumé

On part de la reconnaissance de la philosophie et de son besoin d'entrer en dialogue avec les autres disciplines académiques, non pas dans une relation de supériorité, mais comme une discipline sensible devant la réalité. Cette dernière est analysée par la voie dont les sciences surgies au siècle XX l'ont assimilée. Pour arriver à la révision de la question de la complexité dans la contemporanéité, il est nécessaire de franchir les lignes de la pensée propre à la modernité et, comme il est naturel, de la vision de Tomas d'Aquin, de qui il est proposé que sa pensée complexe repose sur les directives suivantes, à savoir la question de la compréhension, la question de l'âme et de l'origine et configuration de la matière.

Mots Clés: Philosophie, complexité, compréhension, matière, Saint Thomas.

Introducción

Quisiera comenzar este artículo desde la exposición de cierta inquietud personal: ¿como filósofo debo desarrollarme en una disciplina filosófica para ser experto en un determinado saber filosófico? Confieso que no siento mi labor filosófica de esta manera.

Reconozco el valor de los expertos y ellos siempre son objeto de mi admiración y respeto, pero me llama mucho la atención la propuesta de humildad expresada por Sócrates en su famoso adagio "sé que nada sé" o de Santo Tomás al decir "es más noble conocer que ser conocido" (SCG cap. XXV, N.º 2). A mi juicio personal, en la investigación filosófica hoy se necesita una humildad que permita reconocer las propias limitaciones.

A esta humildad apelaba San Buenaventura cuando escribía en las Collationes de Septem Donis Spiritus Sancti: "[l]a ciencia filosófica es un camino para

las demás ciencias pero el que se detenga en ella, cae en las tinieblas” (citado por Reale, 1988, p. 502).

Como nota Reale acerca de San Buenaventura:

Él tenía una valiosa intuición sobre el saber filosófico que expresó del siguiente modo: Aunque sea elevado y sublime, el saber filosófico, si sólo se contempla así mismo y no se remota a un saber más alto, es fuente de errores. (citado por Reale, 1988, p. 502)

En mi opinión, si la filosofía quiere recuperar su vivacidad, debe entrar en diálogo con otros campos del saber, no solamente como una disciplina con pretensiones de dominar y direccionar el discurso o tomar únicamente la posición crítica, contestataria. La filosofía debería recuperar su sensibilidad frente a lo real, entendido esto último desde lo propuesto por varias teorías científicas elaboradas en el siglo XX.

Lo real desde estas teorías se presenta como algo complejo, imposible de capturar para una sola disciplina. Esta fue, a mi juicio, la propuesta de pensamiento medieval y un indiscutible maestro de esta época fue Santo Tomás. Antes de entrar a examinar el sistema de pensamiento que plantea Santo Tomás, quisiera hacer una corta crítica del pensamiento moderno mediante la cual de alguna manera quisiera justificar la búsqueda de nuevas fuentes de pensamiento que permitan apoyar nuevas formas de racionalidad que superan la soberbia moderna y su nocivo reduccionismo.

Una mirada crítica del pensamiento moderno¹

Durante los siglos XIII y XIV, el hombre occidental comienza a aceptar las ideas en la medida en que concuerden con su lógica y razonamiento, con sus argumentos de razón. Los hombres de estos siglos, animados por una profunda confianza en las facultades de la inteligencia humana para descubrir las leyes de la naturaleza, mediante la observación y la razón, fueron poniendo en duda poco a poco la mayoría de las creencias sostenidas hasta entonces. En estos siglos de las ‘luces’, a los ‘ilustrados’ los animó una gran fe en el futuro: creyeron en la felicidad y en poder conseguirla. La creencia en el progreso, identificado con el desarrollo científico, es en la modernidad una de sus características fundamentales. En esta

1 Parte de las reflexiones que se presentan a continuación pertenecen a Lukomski (2013).

radica un optimismo racionalista: todos los seres humanos están dispuestos a un orden racional. En este contexto, se puede anotar que el nacimiento de la ciencia y de la tecnología moderna estuvo motivado por el optimismo epistemológico, cuya voz principal fue René Descartes. Él afirmaba que nadie necesitaba apelar a la autoridad en lo concerniente a la verdad, porque todo hombre lleva en sí mismo la fuente del conocimiento representada en la facultad de intuición intelectual, que podía utilizar para distinguir la verdad de la falsedad, negarse a aceptar toda idea que no sea clara y distintamente percibida por el intelecto (Martínez, 2006, p. 34).

Al respecto, Hans-Georg Gadamer expresa la creencia moderna de la siguiente manera: “el método cartesiano de la duda sistemática es un método para destruir todos los falsos prejuicios de la mente, para llegar a las bases imperturbables de la verdad evidente por sí misma” (2004, p. 205).

Como anota Ilya Prigogine, en el siglo XVII la ciencia del movimiento se constituyó como una negación al modelo biológico de que existía una organización espontánea y autónoma de los seres naturales. En el siglo XVIII, el azar de los torbellinos precarios y espontáneos fue vencido por la ley matemática inmutable y el mundo que esta ley rige es un mundo en orden (1988, p. 121).

Para el siglo XVIII, la razón moderna llegó a todas partes y permeó todas las realizaciones intelectuales, científicas, económicas, políticas, sociales, artísticas e institucionales de Occidente. Se había llegado a una “apoteosis de la razón”. El espíritu moderno occidental estará ahora caracterizado por un formalismo sistematizador, por una tendencia al cálculo y a la contrastación empírica, desde que la filosofía anglosajona comienza dominar la visión económica. Este hecho significó que se instauró la razón instrumental, funcional y unidimensional sistémica, que pregona el desarrollo científico y técnico para hacer caso omiso a las cuestiones del sentido y de los valores que daba la cosmovisión cristiana (Martínez, 2006, p. 212).

Edgar Morin sostiene que, a pesar de los enormes progresos del conocimiento científico y de la reflexión filosófica, al principio del siglo XX se comienzan a notar consecuencias nocivas de la propuesta cartesiana. En el siglo XX se alcanza un uso degradado de la razón, y a esto se debe que las amenazas más graves que enfrenta la humanidad estén ligadas al progreso ciego e incontrolado del conocimiento (armas termonucleares, manipulaciones de todo orden, desarreglos ecológicos) (Morin, 1985, p. 23).

Para Edgar Morin, esos errores, ignorancias, cegueras y peligros tienen un carácter común que resulta de una comprensión mutilante de la organización del conocimiento, incapaz de reconocer y de aprehender la complejidad de lo real.

Todo conocimiento opera mediante la selección de datos significativos y el rechazo de otros no significativos: se separa usando distinción o desarticulación y se une mediante procesos de asociación e identificación; jerarquiza bajo categorías lo principal y lo secundario: centraliza en función de un núcleo de nociones maestras. Estas operaciones son, de hecho, comandadas por principios lógicos. Edgar Morin considera que vivimos bajo el imperio de los principios de disyunción, reducción y abstracción, cuyo conjunto constituye lo que Morin llama el paradigma de simplificación (1985, p. 27).

Según Henryk Skolimowski, la racionalidad moderna impuso a toda cultura a crear instituciones despersonalizadas, estériles, objetivistas, las cuales, de manera notable, contribuyeron a la incertidumbre de nuestro siglo. Las instituciones educativas —incluyendo las universidades— se han convertido en fábricas que producen técnicos que entran al mundo con esa habilidad, pero con escaso sentido moral y social, que a su vez, favorecen la atomización de la sociedad (1988, p. 466).

Para Capra, el paradigma vigente que ha dominado nuestra cultura durante varios siglos ha ido formando la sociedad occidental moderna y ha influido significativamente en el resto del mundo. Este paradigma, según Capra, consiste, entre otras cosas, en la visión del universo como si fuese un sistema mecánico compuesto por bloques elementales: se tiene una visión del cuerpo humano como si fuese una máquina, una visión de la vida social como si tuviese que ser forzosamente una lucha competitiva por la existencia, una creencia en el progreso material ilimitado, que debe alcanzarse mediante el crecimiento económico y tecnológico (Capra, 1996, p. 28).

Para presentar ciertas patologías a las que llega el conocimiento disciplinar, Martínez recurre al mito de Procasto, quien asaltaba a los viajeros y los llevaba a su casa, en donde los ponía en un lecho de hierro y los forzaba a adaptarse al mismo: si eran más pequeños que el lecho, les estiraba las piernas; si eran mas grandes, se las cortaba (2006, p. 161).

El mito es una metáfora del proceder del conocimiento disciplinario. Martínez apunta que en el campo de la investigación disciplinaria, en la búsqueda de nuevos conocimientos, existe una tentación: introducir los nuevos hallazgos en los esquemas conceptuales preexistentes (enfoques, teorías, métodos, técnicas, etc.), aun cuando sean renuentes a ello o sea imposible lograrlo. A fin de cuentas, esta es una manifestación de la inercia mental (2006, p.162).

Para Lukaszewicz, filósofo y lógico polaco, hay dos clases de cohesión que se puede ejercer sobre nosotros. Una de estas es la física, que se presenta como una fuerza externa que pone cadenas a la libertad de movimientos. De esta cohesión

podemos liberarnos: tensando nuestros músculos, podemos romper las cadenas, y, ejercitando nuestra voluntad, podemos vencer la inercia del cuerpo. La otra clase de cohesión es la cohesión lógica. No podemos más que aceptar los principios que son evidentes, así como los teoremas que de ellos se derivan. Esa cohesión es mucho más fuerte (Lukasiewicz, 1975, p. 43) Lukasiewicz aquí habla sobre cohesión lógica, pero pienso que lo mismo podemos decir sobre el conocimiento disciplinar.

Para Restrepo:

Las disciplinas académicas aisladas son menos que adecuadas para tratar los problemas intelectuales y sociales más importantes. Esa separación de saberes se torna inoperante cuando se enfrenta a la realidad concreta que vivimos. Esencialmente, estas disciplinas son, más bien, conveniencias administrativas que se acoplan bien con las necesidades de las instituciones académicas y que se perpetúan a sí mismas como organizaciones sociales. Este saber disciplinar puede constituirse en cerco que atrape al especialista en las redundancias y la tautología, prisionero de unas fórmulas vacías, abstracciones que se convierten en obstáculo para el conocimiento de la realidad. Sólo una cultura amplia y sólida permitirá superar las técnicas triviales y limitantes de una disciplina. (1993)

2. Santo Tomás y el pensamiento complejo

En nuestra opinión, Santo Tomás no es únicamente un profundo conocedor del pensamiento aristotélico, sino que es un personaje que trasciende su tiempo y su pensar puede dar una contribución valiosa para buscar nuevas formas de racionalidad donde el pensamiento complejo y nuevos paradigmas de la ciencia pueden encontrar un sólido fundamento epistémico en la filosofía de Santo Tomás. Para ver como usa en su perspectiva una mirada compleja proponemos presentar su reflexión sobre el problema de entendimiento, el problema del alma y origen y configuración de la materia.

2.1 El entendimiento humano como unidad de uno y lo múltiple

Cuando Santo Tomás habla sobre entendimiento nos encontramos con algo que es sumamente complejo. Esto lo podemos apreciar analizando en la *Suma teológica*

las cuestiones 14, 50, 58, 75, 76, 77, 78, 79, y en la *Suma contra gentiles* el libro dos, los capítulos LX, LXI y LXII.

2.1.1. Lo uno y lo múltiple en el acto de entendimiento

Desde la perspectiva de Santo Tomás, la unidad de entendimiento la podemos ver desde el acto. El entendimiento agente y el entendimiento posible son diferentes potencias del alma se unen en el mismo acto. El nivel fundamental de conocimiento es el acto.

Para Santo Tomás, el entendimiento como acto es uno y múltiple (ST, C 76, 4). Esta propuesta difiere de la de Kant en la que lo uno y múltiple se ven en el concepto, pasando por alto el acto. Las consecuencias de la mirada de Kant las muestra Jacobi en sus cartas dirigidas a Fichte, en las que podemos leer:

La raíz de Razón es percibir. Razón pura es un percibir que se percibe sólo o dicho de otro modo: la razón pura se percibe solo a sí. La filosofía de la razón pura tiene que ser entonces un proceso químico, mediante el cual todo fuera de ella es convertido en nada [...] pues el hombre conoce solo en la medida en que capta mediante conceptos, y solo capta conceptualmente en la medida en que convierte la cosa en forma, en que convierte la forma en cosa y la cosa en nada [...]. (Serrano, 1995, p. 251)

Nosotros reconocemos en las cartas de Jacobi una buena explicación del proceso intelectual, desde el cual la realidad se reduce al pensamiento y deja de ser real.

Para Santo Tomás, el problema de conocimiento no empieza desde el concepto, sino desde el acto de percepción de lo real, en el que actúan dos entendimientos distintos: el entendimiento posible y el entendimiento agente.

2.1.2. El entendimiento posible

Sobre el entendimiento posible, podemos encontrar unas notas muy interesantes en el libro segundo capítulo sesenta de la *Suma contra gentiles*. Allí podemos leer: “el entendimiento posible es el principio de entender”.

Las señales de este entendimiento las podemos encontrar en un niño: así como nadie es capaz de obrar si no es por la potencia activa que hay en él, así nadie es capaz de ‘padecer’ si no es por la potencia pasiva que en él reside; ‘Pues entender implica cierta pasividad’, como se dice en el libro tres de *Sobre el alma*. Si, pues, el niño es inteligente en potencia, aunque actualmente no entienda, deberá

haber en él alguna potencia mediante la cual sea capaz de entender. Y esta potencia es el entendimiento posible (SCG, II, cap. LX.).

Adicionalmente, en la propuesta de Santo Tomás se advierte que “[...] el entendimiento posible entiende las substancias separadas, de ellas recibirá el conocimiento de lo sensible” (SCG, II, cap. LX).

A este entendimiento Santo Tomás lo ve como potencia del alma:

“En el III “Sobre el alma”, comenzando a hablar del entendimiento posible, lo llama parte del alma, diciendo: ‘Mas de la parte del alma mediante la cual el alma conoce y sabe’. Con lo que claramente manifiesta que el entendimiento posible es algo del alma” (SCG, II, cap. LX).

El papel de entendimiento posible lo podemos encontrar en varias partes de la *Suma teológica*, por ejemplo:

“El entendimiento posible recibe las especies inteligibles de cada uno de los objetos. Recibiendo especies las archiva y no necesariamente tiene que obrar de manera inmediata” (ST, q. 79, a. 6).

“El entendimiento posible actúa en lo singular y lo sensible” (ST, q. 57, a. 2).

Pienso que vale la pena mencionar que el entendimiento posible no es un acto corporal:

Se demuestra que el entendimiento posible no es un acto corporal, porque conoce todas las formas sensibles de un modo universal. Luego ninguna potencia, cuya operación pueda llegar al conocimiento universal de todas las formas sensibles, podrá ser un acto corporal. (SCG, II, cap. LX)

El entendimiento posible puede tener varios estados:

Hay algunos Filósofos que distinguen cuatro entendimientos:

1. El agente
2. El posible
3. El habitual
4. El consumado

Entendimiento posible puede ser en estado

Entendimiento posible en acto primero la ciencia-entendimiento habitual

Entendimiento posible en acto segundo- se llama entendimiento consumado es el pensar . (ST, q. 79, art. 10)

“[...] el entendimiento posible es la ‘preparación’ de la naturaleza para recibir la influencia del entendimiento agente” (SCG, II, cap. LXII).

Este entendimiento se diferencia radicalmente del conocimiento sensible, que, de alguna manera, lo presupone.

2.1.3 El entendimiento agente

Para Santo Tomás, el entendimiento agente se diferencia radicalmente del conocimiento sensible en el cual de alguna manera está relacionado el entendimiento posible:

Parecida a la anterior fue la postura de ciertos filósofos antiguos, que opinaban que el entendimiento no se diferencia del sentido. Lo cual es realmente imposible. El sentido se encuentra en todos los animales. Los animales distintos del hombre no tienen entendimiento. Lo cual manifiéstese en cuanto que no realizan cosas diversas y opuestas, como los seres dotados de inteligencia; por el contrario, como movidos por la naturaleza, ejecutan algunas operaciones determinadas y uniformes dentro de su misma especie. Por ejemplo, la golondrina construye siempre el mismo nido. Luego el entendimiento y el sentido se diferencian.

El sentido conoce únicamente lo singular, pues toda potencia sensitiva conoce por especies individuales, porque recibe las especies de las cosas a través de los órganos corpóreos. El entendimiento, sin embargo, conoce lo universal, como se demuestra experimentalmente. Luego el entendimiento se diferencia del sentido. El conocimiento sensitivo se extiende exclusivamente a lo corporal. Y evidentemente, porque las cualidades sensibles, que son los objetos propios de los sentidos, se hallan únicamente en las cosas corporales, y sin ellas el sentido no podría conocer. El entendimiento, sin embargo, conoce lo incorpóreo, como la sabiduría, la verdad y las relaciones de las cosas. Luego el entendimiento y el sentido no son la misma cosa. (SCG, II, cap. LXVI)

El entendimiento agente no es el mismo en todas las almas, sino cada ser humano posee su propio entendimiento agente. Santo Tomás establece la individualidad de cada hombre en su alma y entendimiento.

El entendimiento agente pertenece a cada hombre, es propio de su alma. Hay tanto entendimientos agentes como almas, que se multiplican al ritmo en que lo hacen los hombres (ST, q. 79, art. 5).

En el entendimiento agente podemos distinguir la razón superior y la razón inferior:

La razón superior intenta considerar y consultar lo eterno (San Agustín) intenta considerarlo cuando la contempla en si misma. Intenta consultarlo en la medida en que de lo eterno toma normas para su obrar. La razón inferior-intenta considerar y consultar lo temporal. Lo temporal y lo eterno en nuestro entendimiento implica realidades subordinadas, entre si de modo que unas sirven de medio para conocer las otras. La razón superior y la razón inferior son una misma potencia racional. (ST, q. 79, art. 9)

Para Santo Tomás, el entendimiento agente tiene ciertas similitudes con el entendimiento de los ángeles.

En el hombre, el entendimiento y la voluntad no son ejecutados por órganos corpóreos no son actos de ninguna parte de cuerpo.

Nosotros somos intelectuales en parte, los ángeles son totalmente intelectuales por lo tanto tienen sólo el conocimiento intelectual. (ST, q. 79, art. 5)

2.1.4 Las interacciones y procesos dinámicos entre el entendimiento posible y agente

Desde la propuesta tomista, el entendimiento agente trabaja sobre puras formas inteligibles. Este abstrae las formas inteligibles desde el mundo material. A su vez, tiene la capacidad de encontrar las formas inteligibles en diferentes niveles de materia. Así, gracias al entendimiento posible, el acto intelectual puede entrar en relación con el mundo físico, con el mundo vegetativo, con el animal y con la realidad social.

El entendimiento agente abstrae y hace las cosas inteligibles. El entendimiento pasivo recibe las especies y las conserva Santo Tomás (ST, q 79, art. 7).

Podemos decir que el entendimiento posible está dando la información al entendimiento agente y, a partir de esta, este construye conceptos, teorías, leyes. Estos entendimientos son dialógicos y complementarios. El entendimiento agente trabaja en el ámbito de la universalidad, pero una expresión de la forma universal no es totalitaria: se puede hablar de manera universal pero no de todo. Lo universal puede ser limitado a algún nivel de la realidad. Cada nivel de la realidad tiene sus aspectos universales específicos. El ámbito universal caracteriza el entendimiento agente, el entendimiento posible trabaja en el ámbito de lo singular y particular.

Cuando miramos el problema de entendimiento desde la perspectiva de Santo Tomás, se puede ver el reduccionismo que realizaron los filósofos modernos. En la reflexión moderna, la complejidad del entendimiento está fuertemente reducida. El empirismo, desde las observaciones de Locke, redujo el entendimiento humano al entendimiento posible. Esta tradición filosófica, llamada anglosajona, toma la postura desafiante frente a lo que ofrece el entendimiento agente.

En el racionalismo, que se instauró desde René Descartes, y que continuó con la ilustración y el idealismo alemán, en el entendimiento agente ve único referente para nuestro conocimiento, alejándonos mucho de lo que es el mundo empírico. Representativo de esto es Hegel, que, según una anécdota, cuando se le dijo que sus teorías eran lejanas de la realidad, respondió: “peor para la realidad”. Así cuando desaparece del entendimiento posible la realidad empírica, lo empírico no merece ser reconocido como real.

El conocimiento humano en propuesta de Santo Tomás no puede ser limitado al entendimiento posible, y tampoco puede ser la única fuente de todo conocimiento el entendimiento agente. En mi interpretación, el entendimiento posible y agente son dos diferentes potencias del alma, tal como el ojo y el oído son dos diferentes órganos corporales de percepción sensible. Como una analogía, el ojo no puede ser la fuente de todas las percepciones sensibles y tampoco puede tener esas pretensiones nuestro oído. Sería algo raro si desde el oído se rechazara toda la información que da la vista o la situación contraria. Nuestros sentidos trabajan de manera complementaria y dialógica; lo mismo sucede con nuestros entendimientos en acto de conocer.

2.2. La unidad compleja del alma humana

La complejidad del alma no es menor que la complejidad de entendimiento. Si hablamos sobre el entendimiento, tratamos de unas potencialidades del alma. Si queremos preguntar cuántas potencialidades hay en el alma, la respuesta de Santo Tomás es:

“El alma es una y las potencias hay muchas. Lo uno y lo múltiple se pasa con un cierto orden” (ST, q. 77, art. 4).

“El alma humana tiene muchas potencias por estar en límites entre criaturas espirituales y corporales. En ella concurren tanto las potencias de unas como de otras” (ST, q. 77, art. 2).

Propongo ahora mirar como el núcleo problemático, titulado el alma, se desarrolla en la propuesta de Santo Tomás, desde la perspectiva de lo uno y múltiple.

“El alma sensitiva, intelectual y nutritiva en el hombre es numéricamente la misma [...] el alma intelectual contiene virtualmente todo lo que hay en el alma sensitiva de los seres irracionales y lo que hay en el alma vegetativa de las plantas” (ST, q. 76, art. 3).

Así pues tenemos una alma intelectual como forma substancial como unidad compleja porque en ella virtualmente se encuentra lo que en el pensamiento de Platón existe independiente de otras dos almas distintas: alma sensitiva y vegetativa. En Santo Tomás el hombre no tiene tres almas tiene una alma con múltiples funciones. (ST, q. 77, art. 2)

En el artículo 1 de la cuestión 78, nos presenta las potencias del alma:

Las potencias del alma son

1. La potencia vegetativa
2. La potencia sensitiva
3. La potencia apetitiva
4. La potencia motriz
5. La potencia intelectual . (ST, q. 78, art. 1)

En el artículo 2, podemos leer que la potencia vegetativa incluye otras varias:

Las potencias de la parte vegetativa son tres:

1. Generativa por la que adquiere el ser.
2. Aumentativa, por la que el cuerpo vivo adquiere su debido desarrollo.
3. Nutritiva, por la que el cuerpo viviente se conserva en su ser y proporción. (ST, q. 78, art. 2)

En el artículo 3, podemos leer que los sentidos son también entendidos en términos de potencias del alma:

Sentido- es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores.

Tenemos alteración física y alteración espiritual.

1. El oído
2. La vista
3. El gusto
4. El olfato
5. El tacto

Hay que admitir cuatro potencias interiores de alma sensitiva

1. El sentido común

2. La imaginación
3. La memoria
4. La potencia estimativa.(ST, q. 78, art. 3)

3. La materia y su multiformidad desde intuiciones de Santo Tomás

Según Santo Tomás, la materia creada por Dios tiene carácter multiforme (SCG, II, cap. XVI).

De esto podemos deducir que, desde el principio, la materia creada no existía en una sola forma por eso los actos que realizan formas materiales son múltiples. Esta posición es radicalmente distinta a la de varias propuestas materialistas. Aquí vale la pena mencionar que el materialismo no es único, sino que tiene diferentes variantes. Nosotros podemos distinguir las siguientes:

1. El origen de todo viene de un elemento originario que no ha sido creado. Esta variante de materialismo fue inventado, como advierte una nota Aristóteles, por Tales de Mileto:

La mayoría de los primeros filósofos consideró que los principios de todas las cosas eran sólo los que tienen aspecto material. En cuanto al número y la forma de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, el iniciador de este tipo de filosofía, afirma que es el agua, por lo que también declaró que la tierra está sobre el agua. Concibió tal vez esta suposición por ver que el alimento de todas las cosas es húmedo y porque de lo húmedo nace el propio calor y por él vive. Y es que aquello de lo que nacen es el principio de todas las cosas. (*Met* 983b6 A 12).

2. La multiplicidad originaria. Esta variante de materialismo la encontramos en Empédocles y en las teorías atomistas de Demócrito y Leucipo. Hoy este tipo de teoría la propaga Hawking cuando al origen de universo lo ubica en el nivel cuántico de materia.
3. Materia infinita originaria . En la antigüedad, a esta variante de materialismo la encontramos en Anaximandro y Heráclito
Anaximandro [...] dijo que el 'principio', o sea, el elemento de los seres es lo indeterminado, siendo el primero en introducir este nombre para el principio. Dice que este no es agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza distinta,

indeterminada, de la que nacen todos los cielos y los mundos que hay en ellos. 'Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo', enunciándolo así en términos más propios de la poesía [...] Así que no concibe la generación como una transformación del elemento, sino por la segregación de los contrarios, a causa del movimiento eterno [...] Los contrarios son: caliente-frío, seco-húmedo y los demás. (Simplicio, 2001, 24.13A9)

Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas. (Bernabé, 2006, p. 135)

A esta variante de materialismo hoy la conocemos como materialismo dialéctico o histórico. Antes de la versión marxista, existía el materialismo mecanicista, divulgado por Francis Bacon y Holbach. Independiente si consieramos a un materialismo dialéctico o materialismo mecánico, la raíz de todo es materia infinita originaria no creada.

Como contrapropuesta a estas posiciones materialistas, nosotros podemos a partir de Santo Tomás, los conocimientos científicos y los textos bíblicos se pueden hacer converger en los seis días bíblicos de creación del siguiente modo:

Primer acto de creación: creación de la materia multiforme (huella tomasina): la materia cuántica (materia vista desde teorías de la física cuántica).

Segundo acto de creación: creación de mundo molecular (invención propia): salto cuántico (física cuántica y biología molecular).

Tercer acto de creación: gran explosión (teoría científica), nacimiento de nuestro universo.

Cuarto acto de creación: origen del mundo vegetativo (revelación bíblica).

Quinto acto de creación: creación del mundo Animal (revelación bíblica).

Sexto acto de creación: creación del hombre (revelación bíblica).

Séptimo día de creación: la creación de la nueva tierra y el nuevo cielo (los profetas de antiguo testamento y textos de Nuevo Testamento-Apocalipsis).

Desde este imaginario, en cada nivel se desarrollan una multitud de las formas, pero los saltos de un nivel de organización de materia a otro no se deben únicamente a las actuaciones de las formas sino es un efecto de la intervención divina. La intervención divina está direccionando los procesos emergentes. Dentro

de varias direcciones, por la intervención divina una dirección hacia el orden es privilegiada.

En este punto quisiera apoyarme con las siguientes intuiciones de Santo Tomás:

Pero el 'ser' se predica de todo lo que es. Es necesario, por tanto, que todo aquello que de alguna manera es, proceda de aquel que no tiene causa de ser. Pero anteriormente mostramos (1. 1, c. 13) que tal ser que no tiene causa de ser, es Dios. Ahora bien, Dios es el ser supremo, como se demostró en el libro primero (c. 13). Luego es causa de todo lo que tiene razón de ser. Ahora bien, a todas las cosas les es común el ser. Luego es necesario que sobre todas las causas haya alguna que le sea propio dar el ser. Luego es necesario que todo lo que existe sea por Dios. (SCG, II cap. XV)

[...] se refuta el error de los antiguos filósofos (y los de tiempos actuales -nota mía), que opinaban que la materia no tenía en absoluto causa alguna, fundados en que siempre veían que la materia antecedió a las acciones de los agentes particulares, de donde sacaron la convicción, común a todos ellos, que de la nada nada se hace; afirmación, ciertamente, verdadera si se trata de agentes particulares. Pero ellos aun no habían llegado a conocer al agente universal, productor de todo el ser, cuya acción implica la negación de todo supuesto material. (SCG, II, cap. XVI)

Con esto, resulta evidente que Dios produjo las cosas en el ser sin que hubiera nada preexistente que le sirviese como materia. Eso significa que Dios produce algún efecto sin nada preexistente. Dios no es materia de ninguna cosa y no puede haber nada fuera de Él que no exista por Él. (SCG, II, cap. XVI)

La conclusión de Santo Tomás es:

La materia desde el principio no recibió una sola forma sino fue creada en formas múltiples. Forma es esto que actúa en la materia. No hay materia sin forma por eso actuar es lo propio de la materia creada por Dios. (SCG, II, cap. xvi)

Esta visión especulativa me parece que corresponde a la visión de la materia que se propone desde las teorías y cosmovisiones que nos ofrecen las actuales teorías científicas que hablan sobre el actuar de la materia en diferentes niveles de su desarrollo. A partir de lo que dicen estas teorías, se puede apreciar que, a pesar de varias posibles direcciones de la materia, la dirección hacia el orden fue

privilegiada y desde esta dirección se produjo nuestro universo, apareció la vida y el ser inteligente.

Conclusión

La inspiración para este artículo fue lo que Santo Tomás escribió en la solución del artículo 4 de la cuestión 77, allí podemos encontrar lo siguiente: “[e]l alma es una y las potencias hay muchas. Lo uno y lo múltiple se pasa con un cierto orden”. Cuando miramos las obras fundamentales de Santo Tomás, La suma teológica y la Suma contra gentiles. Personalmente, me fascina que los problemas aquí presentados tengan la perspectiva del pensamiento complejo. Aquí lo uno y lo múltiple pertenecen a cierto orden y no son expresiones de caos, como se propone, por ejemplo, desde la perspectiva de Edgar Morin, John Briggs o David Peat.

La ruptura con la modernidad en mi opinión puede dar la posibilidad de construir nuevas alianzas con varios campos del saber, incluyendo también la teología. Esta ruptura después de la sepultura de Dios proclamada por Nietzsche puede ser la resurrección que recupera una mirada con todas las dimensiones de lo real en el mundo y en el hombre.

Referencias

- Aristóteles. [Met] *Metafísica* (Yebra G., Trad.). Madrid: Gredos.
- Bernabé, A. (Ed.) (2006). *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza
- Briggs., J., y Peat. D. (1999). *Siete leyes de caos*. Barcelona: Grijalbo.
- Capra, F. (1985). *El punto crucial*. Barcelona: Integral.
- Capra, F. (1996). *La trama de la vida: Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Gadamer, H. (2004). *Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Kuhn, T. (1992). *Las estructuras de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lukasiewicz, J. (1975). Estudios de lógica y filosofía. *Revista de Occidente*.
- Lukomski, A., y Mancipe, E. (2008). El paradigma emergente y su impacto en la investigación epistemológica de las ciencias sociales en Colombia. *Hallazgos*, (10), 133-145.

- Lukomski, A. (2009). *Hacia un nuevo paradigma de la ciencia en el tiempo de globalización*. *Logos*, (15), 75-82.
- Lukomski, A. (2010). *Reflexiones acerca del concepto de paradigma*. *Logos*, (18), 47-57.
- Lukomski, A. (2012). *En busca de nuevos paradigmas de la ciencia en tiempos de globalización*. *Traza*, (5), 12-19.
- Lukomski, A. (2013). *Ideario en la senda de la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad*. *Revista de la Universidad de la Salle*, (61), 109-124.
- Martínez, M. (1997). *El paradigma emergente: Hacia una nueva teoría de la Racionalidad científica*. México: Trillas.
- Martínez, M. (2006). *La nueva ciencia: su desafío, lógico y método*. México: Trillas.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Morin, E. (1985). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (1986). *El conocimiento del Conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (2001). *Los Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro*. Bogotá: Magisterio.
- Nicolescu, B. (2002). *Manifiesto of Transdisciplinarity*. New York: State University of New York.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/38437874/Bassarab-Nicolescu-La-Transdisciplinariedad-Manifiesto1>.
- Ornstein, R. (1973). *The nature of human consciousness*. San Francisco: Freeman.
- Popper, K. (1974). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1994). *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.
- Prigogine, I. (1988). *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets.
- Santo Tomás. [ST]. *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santo Tomás. [SCG] *Suma contra gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Serrano, V. (1995). *Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo*. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 12, 235-263.
- Reale, G. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder.
- Restrepo, L. (1993). *Interdisciplinariedad de la formalización a la pragmática*.
- Seminario Internacional de Investigación V Científica: Una visión interdisciplinaria, Bogotá.

Simplicio. (2001) *Física*. En A. Bernabé, Ed, *Fragmentos de Presocráticos, de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.

Skolimowski, H. (1986). *The Philosophy of W. V. Quine*. Illinois: Open Court.

Thuillier, P. (1975). *Manipulación de la ciencia*. Madrid: Funda.