



Crítica realizada por Feyerabend a la cientificidad actual como posibilitante de la noción tomística de religión

José María Felipe Mendoza

Resumo

Feyerabend acusou de racionalista a ciencia atual e aconselhou uma leitura reflexiva das filosofias grega e medieval. Isto tornou possível considerar uma noção da ciência que é diferente do presente. Na busca de uma compreensão científica da realidade, este epistemólogo austriaco nomeou a Tomás de Aquino. Portanto, duas questões serão apresentadas no presente trabalho. Por um lado, uma crítica ao cientificismo contemporâneo e por outro, uma compreensão tomística da realidade que a habilite nela mesma, e assim compreendido por Feyerabend, uma maneira de conceber harmoniosamente uma possível relação entre ciência e religião legítima para o presente.

Palavras-chave: Feyerabend, Tomás de Aquino, religião, ciência.

Resumen

Feyerabend acusó la ciencia actual de racionalista y aconsejó una lectura reflexiva de las filosofías griega y medieval. Este hecho posibilita una consideración de la noción de ciencia diferenciante de la presente. En la búsqueda

de una comprensión científica originaria de la realidad dicho epistemólogo austríaco mencionó a Tomás de Aquino. Por lo tanto, por medio del actual trabajo se presentarán dos cuestiones. Por un lado, una crítica al cientificismo contemporáneo, y por el otro, una comprensión tomística de la realidad que habilite ella misma, y entendido así por Feyerabend, un modo de concebir armónicamente una posible relación entre ciencia y religión legítima para el presente.

Palabras claves: Feyerabend, Tomás de Aquino, religión, ciencia.

Introdução

Una de las características más notorias de los escritos de Feyerabend es el estilo polémico con el que presenta diversos aspectos de las ciencias. Sus discusiones netamente dialécticas perfilaron, con todo, un fin difícilmente reconocible *ab initio*. Sin embargo, la claridad de este fin comenzó a vislumbrarse cuando la filosofía clásica griega y medieval apareció entre sus textos como punto de contraste con teorías epistémicas actuales. Ya algunas alusiones, por ejemplo, en torno a la historia de la filosofía y la cultura clásica asomaron en su *Tratado contra el método*, como son los casos de Homero, Heráclito y Tales de Mileto entre otros.

Estas pocas líneas de la vida intelectual de Paul Feyerabend nos sirven de introducción a dos cuestiones que el mismo epistemólogo austríaco trata y que aquí intentaré explicitar. En primer lugar, me detendré en la mención de la ciencia actual acusada de reduccionista, puesto que, en función de este epíteto, se negaría la posibilidad de una intuición más originaria del Ser. En segundo y último lugar, señalaré brevemente una de las aristas de la propuesta de Feyerabend como alternativa válida que contrarreste su visión cientificista de las ciencias actuales. Esto es, según la presente ocasión, la citación de Tomás de Aquino como posible pensamiento emergente en torno a la religión según su doctrina de la ciencia.

1. Posición crítica de Feyerabend respecto de la ciencia y la epistemología actual

Feyerabend aparece en relación con la ciencia contemporánea como una voz solitaria que ningún científico oye ni sigue. Sin embargo, esta apariencia tiene un dejo de falsedad cuando dicho epistemólogo criticaba el sentido



de realidad científico mediante discusiones acerca de qué sean las teorías científicas, cuáles sean sus relaciones con el lenguaje y las posibles acciones consecuentes. Esta época, quizá más conocida que su última etapa cuando escribió la *Conquista de la Abundancia*, y que se extendió aproximadamente hasta la década de 1980, se destacó por tres obras fundamentales: “Límites de la ciencia” (1962), “Tratado contra el método” (1970 y sus diferentes reediciones)¹ y “Ciencia en una Sociedad Libre” (1982).

El segundo momento del itinerario intelectual de Feyerabend comenzó, conforme avanzaba la década de 1980, a acentuar una serie de elementos presentes aunque no desarrollados sistemáticamente en aquel período anterior; y la ciencia, que hasta ese entonces atendía a sus estudios, empezó a ignorarlos.² En efecto, las discusiones acerca de aquellos problemas sobre teorías científicas y lenguajes aparecieron cada vez más como un presupuesto teórico, en tanto que su pensamiento comenzó a girar de modo eminente en el sentido del verbo ser, que mediado ahora por la lectura de la tradición filosófica, fue su último centro de atención.³ Pese a ello, también cabe advertir que sus estudios no finalizaron en una metafísica pura acerca del sentido e importancia del Ser, aunque sí puede decirse que fue bosquejada mediante imprecisas y elusivas insinuaciones acerca de Dios, la Realidad,⁴ y la Verdad junto con el valor de la Inteligencia.⁵

¹ Paul Karl Feyerabend escribió cuatro versiones diferentes de *Contra el método*. Todas llevan esencialmente el mismo título, pero difieren notablemente en su contenido. La primera versión llamada *Against method: Outline of an anarchistic theory of knowledge* data de 1968 y fue publicada en 1970 por medio de la Universidad de Minnesota, Estados Unidos. La segunda también en inglés: *Against method*. Londres: NLB, 1975 (Traducción de Diego Ribes. Madrid: Técnos, 1981), la tercera: *Against Method*. London: Verso, 1988 (ed. revised) y finalmente la cuarta: *Against Method*. Londres: Verso, 1993.

² Véanse a modo de ejemplo dos obras de diferentes estudiosos que explican la posición fundamental de la primera época del pensamiento de Feyerabend sin atender a la totalidad de sus escritos cuando, *ipso facto*, dichos autores pretenden presentar una visión competente y sistemática de la labor de Feyerabend. Cfr. PRESTON, J. (*Feyerabend, Philosophy, Science and Society*. Malden: Polity Press and Blackwell Publishers Inc., 1997) y OBERHEIM, E. (*Feyerabend's Philosophy*. De Gruyter, November, 2006).

³ Un claro ejemplo de ello lo constituye el *collage* “*Conquest of Abundance*”, obra de publicación póstuma e inconclusa.

⁴ FEYERABEND, P. K. “¿Qué realidad?”. In: *Provocaciones filosóficas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. p. 165: “Así, la mera existencia de una sociedad con ciertos modos de conducta y ciertos criterios para juzgar lo que se ha conseguido no es suficiente para establecer una realidad manifiesta, también hace falta que Dios, el Ser o la Realidad Básica, reaccione de un modo positivo.”

⁵ Véase por ejemplo el valor de la inteligencia ya en el antigua Grecia en, cfr. FEYERABEND, P. K. *La conquista de la abundancia*. Barcelona: Paidós, 1999. p. 75: “Al separar la opinión del

Luego de esta descripción nos preguntamos lo siguiente: ¿cuál ha sido la razón por la cual Feyerabend criticó con vigor e ironía las posiciones de la ciencia actual? La respuesta puede oírse del mismo autor al declarar:

Las formas de racionalismo [...] ofrecen una imagen deformada e irreal de la ciencia.⁶ Y soy, por tanto, enemigo implacable de todo lo que hoy se conoce con el nombre de racionalismo.⁷

Dichas afirmaciones acentúan la posibilidad de recorrer la historia de la ciencia cuando, ajena al racionalismo, mostraría modelos científicos que se relacionan con el Ser desde perspectivas no reductivistas. Esta denuncia epistémica constituye también ella misma la condición de posibilidad de que la historia de la ciencia no quede recluida a visiones anticuadas y obsoletas, promoviendo asimismo su valía actual en el seno de la práctica científica. Pues Feyerabend no solo declaró que el proceder científico contemporáneo sea una suerte de filosofismo cuando dijo: “El objetivismo (y la idea de verdad que lo acompaña) y el relativismo suponen límites que no se encuentran en la práctica [...] el objetivismo y el relativismo son quimeras”,⁸ sino que buscó plantear una nueva relación experiencial –y no tanto experimental– entre colegas científicos y epistemólogos respecto de las prácticas científicas en orden a una realidad cotidiana en la que aparecen las sustancias. Dicho esto de otro modo: a partir de abogar por una comprensión diferenciante de la ciencia física podría posteriormente alcanzarse un planteo metafísico orientativo hacia el ser físico no analizado experimentalmente en laboratorios.

Según estos antecedentes, el primer paso de Feyerabend consistió en una cierta inclinación hacia la historia de la filosofía⁹ que le ofreciera diversas razones sobre modelos o cánones científicos diferentes a los del presente. Esta búsqueda culminó efectivamente en la superación del racionalismo mediante

conocimiento y hacer de aquella la única portadora de información, Jenófanes había construido una primitiva epistemología uniforme.” Estas palabras quieren señalar una diferencia sustantiva respecto del racionalismo científico contemporáneo. En este sentido tal racionalismo actual es deficiente de una concepción de la realidad y de la inteligencia del siglo XIX.

⁶ FEYERABEND, P. K. *Diálogos sobre el conocimiento*. Madrid: Cátedra-Teorema, 1991. p. 98.

⁷ FEYERABEND, P. K. *Diálogo sobre el método*. Madrid: Cátedra-Teorema 2000. p. 119.

⁸ FEYERABEND, P. K. “Toda cultura es potencialmente cualquier cultura.” In: *Provocaciones filosóficas*. Madrid: Biblioteca nueva, 2003. p. 109.

⁹ FEYERABEND, P. K. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1975. p. 32: “La separación entre historia de la ciencia, su filosofía y la ciencia misma, se desvanece en el aire y lo mismo sucede con la separación entre ciencia y no ciencia.”

la combinación de ciencia y filosofía, y *a posteriori*, en lo que Feyerabend llamó “la constante griega del principio de Aristóteles”, a saber: “Lo real es aquello que tiene un papel importante en el tipo de vida que uno quiere vivir”.¹⁰

Por tanto cabe anotar que su propuesta epistemológica se reduce a lo siguiente: la cura de la ciencia actual está en conocer y tratar de vivenciar, allí donde sea posible, formas culturales pasadas que revelen algún modo genuino del Ser. Sin embargo la propuesta de Feyerabend no debe entenderse definitivamente bajo la estructura “formas culturales del Ser”, porque si bien es correcto que este punto “las formas culturales de mostrarse el Ser” haya sido el comienzo del quiebre del racionalismo científico, luego supera esta suerte de relativismo cuando profundiza sus lecturas del mundo cultural antiguo con la filosofía griega. *In media res* es cuando observa lo mismo en algunos autores medievales, entre los cuales aparece Tomás de Aquino. La intención de Feyerabend es mostrar una metafísica subyacente a las ciencias, pero sólo logró bosquejarla mediante la cultura clásica.

Por lo tanto, con paso seguro en esa dirección e ironizando a sus colegas científicos qué sea la ciencia, coloca de nuevo en las discusiones científicas contemporáneas la importancia de filósofos como Platón,¹¹ Aristóteles,¹² Parménides¹³ y Tomás de Aquino entre otros. A ninguno de ellos se dedica de modo particular deteniéndose en todos los aspectos de sus respectivas doctrinas, sino que los vincula, por contraste, con la ciencia como producto del pensamiento del siglo XX. Sin embargo esa vinculación no es más que, en última instancia, la superación del racionalismo por medio de la cultura medieval y griega. En efecto, ambas difieren de la propia de la modernidad y contemporaneidad, porque estas últimas se apoyan principalmente sobre

¹⁰ FEYERABEND, P. K. *La conquista de...*, p. 292.

¹¹ Cfr. FEYERABEND, P. K. *Diálogos...*, pp. 9 - 70: En el primer diálogo se deconstruye la idea de una estructura científica con respuestas a cualquier problema. En este texto se tratan los caracteres de las ciencias exactas y sociales que, bajo la guía del diálogo platónico *Fedro*, se intenta arrojar luz sobre temas como el conocimiento, la ciencia, la evidencia, la experiencia, la experimentación, la actitud de los científicos, el modo de escribir (tratado o diálogo), la filosofía, la poesía, las culturas, la democracia, la vana erudición, la lógica, la creencia en los argumentos y la fe en las personas que los esgrimen, la verdad, la investigación, los logros científicos y la tolerancia.

¹² Citado numerosísimas veces por Feyerabend, simplemente se señalan a modo de ejemplo dos ubicaciones a mi entender importantes en, cfr. FEYERABEND, P. K. *La ciencia en una Sociedad Libre*. Madrid: Siglo XXI, 1982, en el apartado denominado “Aristóteles no ha muerto” (pp. 57-71).

¹³ Parménides es otro de los autores citado cuantiosamente. Quizá lo más significativo señalado por Feyerabend acerca de este presocrático esté localizado en, cfr. FEYERABEND, P. K. *La conquista...*, en el apartado mencionado como “Parménides y la lógica del ser” (pp. 85-106).

una retórica imaginativa acerca de lo que sería la realidad. Basta al respecto considerar las disquisiciones en torno al caso de Galileo para descubrir los basamentos de la ciencia moderna.¹⁴ En cambio, en relación al Medioevo dice:

Teólogos como Santo Tomás [...] interpretaron las leyes naturales como la obra de un ser divino estable y fidedigno, de un racionalista serio. Los enunciados que expresaban tales leyes eran, por lo tanto, objetivos y necesariamente verdaderos. Duns Scoto y Guillermo de Ockham, críticos ambos de Santo Tomás, enfatizaron el inmenso poder y la inescrutable voluntad de Dios que se manifiestan en los eventos particulares.¹⁵

El contexto de esta afirmación nuevamente aboga en favor de la búsqueda de diferentes tradiciones que fomenten una apertura a una realidad especulativamente más variada¹⁶ que la contemporánea. Y su razón halla asidero en el hecho de que las nociones clásicas de ciencia, definitivamente diferentes –por lo menos desde una perspectiva teórica estructural– con respecto a muchas actuales, se convirtieron en las raíces de numerosas investigaciones presentes, y permitieron, a su vez, explorar el pasado, sin que por ello lo aprehendido quedara relegado y al poco tiempo archivado como un mero estudio erudito de visiones obsoletas acerca del Ser.¹⁷

Como raíz del problema racionalista, atribuido al discursar científico contemporáneo, aparece el sentido del término “abstracción”, significando de suyo exclusión de toda posibilidad de pensamiento metafísico. Frente a

¹⁴ FEYERABEND, P. K. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1975. p. 47: “[...] la teoría heliocéntrica en tiempos de Galileo [Galileo, Copérnico, Kepler]. Pronto vamos a tener ocasión de demostrar que esta teoría era inadecuada tanto cualitativa como cuantitativamente y que, además, era filosóficamente absurda.” Véase para ello los análisis en esta obra de los capítulos 6, 7 -aquí se sostiene que Galileo era un propagandista (p. 67)-, 9 y su apéndice n°2, y los cap. 10-14.

¹⁵ FEYERABEND, P. K. “La ética como medida de la realidad.” In: *Provocaciones filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003. p. 80.

¹⁶ Cfr. FEYERABEND, P. K. “Toda cultura es...” p. 109: “Las diferencias entre los lenguajes, las manifestaciones artísticas y las costumbres no están siendo negadas. Pero yo las atribuiría a accidentes de lugar y/o históricas, no a esencias culturales claras, inequívocas e inmóviles: toda cultura es potencialmente cualquier cultura.”

¹⁷ FEYERABEND, P. K. “Toda cultura es...” p. 110: “Las viejas ideas continúan siendo usadas, son enfocadas desde diferentes puntos de vista hasta que algunas mentes metódicas perciben una estructura completamente nueva, con nuevos límites de sentido, y comienzan a hacer aquello que se les da mejor: la concretan. Ésta, por cierto, es la razón por la cual la presentación de resultados difiere tan drásticamente de lo que acontece durante la investigación, es decir, mientras la gente todavía está pensando, y ofrece una imagen tan engañosa de la misma.”

ello, Feyerabend mostró que en la historia de la ciencia la entronización del racionalismo, y no necesariamente de la abstracción, era la causa principal que negaba sistemáticamente planteamientos de aquella índole, y que por esto ambos términos no necesariamente estaban vinculados,¹⁸ puesto que el racionalismo abusaba de dicha expresión para justificar el proceder científico, y la historia de la filosofía equilibraba su uso en relación con otros tópicos igualmente importantes, tales como causa, género, especie, etc. Estos descubrimientos obligaron a Feyerabend a reconsiderar su posición respecto del sentido de la expresión “metafísica” llegando finalmente a aceptar que la metafísica es un constitutivo esencial de la ciencia.

¹⁸ FEYERABEND, P. K. *Diálogos...*, p. 16: Feyerabend muestra cierta oposición entre fe y metafísica como proceder racional, y agrega que la buena ciencia necesita de la metafísica. Cfr. FEYERABEND, P. K. *La conquista...*, p. 171: “La ciencia tiene grandes lagunas; su pretendida unidad e integración no es un hecho sino una presunción (metafísica), y aquellas proyecciones tuyas que funcionan provienen de campos aislados y, por consiguiente, carecen del poder destructivo que se les atribuye. Muestran cómo ciertas secciones del mundo responden a aproximaciones groseras; no nos ofrecen ninguna pista sobre la estructura del mundo como un todo; ocasionalmente la ciencia habla con una voz única (aunque esto no sucede casi nunca). La unicidad permanente, sin embargo, no es un hecho. Es un ideal o una hipótesis metafísica. (p. 288)”. Cfr. FEYERABEND, P. K. “Dioses y átomos: comentarios acerca del problema de la realidad.” In: *Provocaciones Filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003. p. 60: “Llamar hipótesis metafísica a la unidad de la ciencia no es una objeción en su contra. Muchos ejemplos procedentes de la práctica científica confirman que, probablemente, una ciencia sin metafísica no podría dar fruto.” Cfr. ARTIGAS, M. *El desafío de la Racionalidad*, Eunsa, Pamplona, 1999. p. 111: “La etapa popperiana de Feyerabend reúne los inconvenientes que estamos señalando. Feyerabend propone una epistemología carente de base metafísica y que, reducida a un plano metodológico, pretende dictar normas obligatorias para el desarrollo de la ciencia.” Sin embargo puede cuestionarse contra Artigas (p. 118) la repulsión de la metafísica realista de Feyerabend en su última época cuando aquél dijo que esa repulsa en el epistemólogo austriaco no había sido rectificada. Con todo, esto último tiene el matiz de que Feyerabend no procedió al final de su vida metafísicamente, sino en todo caso, se acercó a ella. Contra su propia palabra, Artigas parece levemente reconocerlo cuando afirmó que no existiría, hablando por Feyerabend, sólo el universo, sino la necesidad de algo más. (p.124). Cfr. GENTILE, N. “El camino de Feyerabend: crítica, proliferación teórica y realismo.” In: *Filosofía Unisinos* 8(2):109-127, mai/ago, 2007: La autora concluye, sobre el contexto de La Conquista de la Abundancia, que Feyerabend sería al final de su vida un “buen empirista” en su sentido de “adecuado realismo” (p. 127). Sin embargo no se puede deducir un claro acercamiento a la metafísica y parece ligar este buen empirismo a su primera época con matices de menor virulencia. Dicha profesora al parecer desatenta a la evolución de la palabra metafísica en las obras de Feyerabend no ha concluido que ser un buen empirista sería el primer paso hacia una consideración metafísica, ya relativamente clara en, cfr. FEYERABEND, P. K. *La conquista...*, p. 288: “No tengo ninguna objeción para las hipótesis metafísicas. Diría, por el contrario, que la ciencia es imposible sin ellas.” Cfr. FEYERABEND, P. K. *Diálogo...*, p. 136: “En otras palabras, tienen una metafísica, un presentimiento y un estilo de investigación. Ahora bien, se puede polemizar ciertamente sobre las profecías, sobre las metafísicas y sobre los estilos.”

Parecería entonces que las críticas a la epistemología contemporánea radicarán en ser sustantivamente una contracción de la racionalidad clásica,¹⁹ porque aquella, según Feyerabend, perdió su propio horizonte, degenerando en una indagación impía sobre la naturaleza física hasta el desconocimiento del sentido del hombre y su deshumanización.²⁰ Sin embargo, no deja de presentarse como relevante que la comprensión metafísica del propio Feyerabend respecto del Ser aparezca ambigua toda vez que su sentido siempre es expresado en forma negativa, dejando traslucir que el Ser acepta y tolera distintas formas de interpretarse, diferentes cosmovisiones y diversas maneras de vivirlo. Y esto no significa otra cosa que el sentido del principio de Aristóteles ya previamente mencionado: “lo real expresa aquellas necesidades que nosotros así las consideremos”.²¹

2. Una posible alternativa de comprensión del Ser en clave metafísico - religiosa propuesta por Tomás de Aquino

Tomás comprende el sentido del término religión como enlace²² entre el hombre y Dios, en el que todo acto humano se ordena ininterrumpidamente a un fin último que es, también y primero, principio indefectible.²³ Este principio y fin es Dios mismo al cual nos ligamos por medio de su don de fe, pues creemos en Dios y atestiguamos su presencia por medio de ella.²⁴

¹⁹ FEYERABEND, P. K. *Diálogo...*, pp. 78-105: Obsérvese la introducción de las nociones de mito y fábula como ajenas a la mentalidad contemporánea y propias de las épocas clásicas. A su vez, su cercanía con la ciencia y su resultado en una idea de cultura que no es mera recolección de datos, sino más bien, de formas de vida y de pensamiento.

²⁰ FEYERABEND, P. K. *Diálogos...*, p. 83: “Ahora bien, los filósofos, especialmente los filósofos que recurren a métodos de persuasión racionalistas, alcanzan su objetivo de una forma muy particular [...] utilizan conceptos abstractos y exentos de todo rastro de emoción [...] están interesados en principios generales, no en la vida de seres individuales.”

²¹ FEYERABEND, P. K. *Diálogo...*, p. 115.

²² TOMÁS DE AQUINO. *De Trin.*, pars 2, q. 3, a. 2 co. 1: “Pero la religión implica cierta ligazón, según que el hombre se ata a ese culto. De donde, San Agustín dice en el *De Vera Religione*, que la religión puede proceder etimológicamente de re-ligar, o también de re-elegir, según afirma en el 10° libro del *De Civitate Dei*.”

²³ TOMÁS DE AQUINO. *S. T. II - II*, c. 81, a. 1 co.: “Pero sea que la religión se diga [así] por la frecuente lectura o por reelección de lo que por negligencia hemos perdido, o por la religación, la religión propiamente importa orden a Dios. En efecto, es a Él a quien principalmente debemos ligarnos en cuanto principio indeficiente; y a él debe tender asiduamente nuestra elección, como al último fin.”

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *S. T. II - II*, c. 81, a. 1 co.: “[...] y debemos recuperar atestiguando la fe y creyendo.”

Es un don que, manifestado a través de la naturaleza humana como virtud teologal, suscita el desenvolvimiento de la virtud de la religiosidad, porque ella tributa a Dios el honor que le corresponde²⁵ (*latría*)²⁶ en tanto que este deber de honrar lo divino hace bueno a quien obra, siendo, a la vez, buena su obra.²⁷ La religión, entonces, es el reconocimiento debido y reverente a Dios comprendido como primer principio absoluto de la creación, y de suyo, como gobernador de todo cuanto existe.²⁸

Con todo, sin apremio por identificar el don de fe, en tanto virtud teologal, con la virtud de la religiosidad, Aquino establece una diferencia de consideración.²⁹ En efecto, mientras la religión mira a Dios en lo referente al culto,³⁰ honrando a la misma divinidad mediante ofrendas y actos similares, la fe, por su parte, origen del culto y al cual el culto debido se ordena, pro-mueve que el hombre no solo conozca a Dios como primer principio, sino también como trinitario³¹ a quien le creemos; y así, bajo este respecto, la fe se afirma

²⁵ TOMÁS DE AQUINO. S. T. II – II, c. 81, a. 2 co.: “[...] siendo por lo tanto que pertenece a la religión devolver el honor debido a alguien, a saber, a Dios [...]”

²⁶ TOMÁS DE AQUINO. S. T. II – II, q. 81, a. 1, ad 3: “sin embargo es manifiesto que el dominio conviene a Dios según cierta propia y singular razón, porque, a saber, él mismo hizo todas las cosas, y tiene el principado, porque le están sometidas todas las cosas. Y por ello se le debe razón especial de servidumbre. Y tal nombre de servidumbre es designado entre los griegos con el nombre de *latría*. Y ello le pertenece propiamente a la religión.”

²⁷ TOMÁS DE AQUINO. S. T. II – II, c. 81, a. 2 co.: “la virtud hace bueno a quien la tiene y también a su obra.”

²⁸ TOMÁS DE AQUINO. S. T. II – II, c. 81, a. 3 co.: “Sin embargo a la religión pertenece exhibir reverencia al único Dios según una única razón, en cuanto, a saber, es el primer principio de la creación y del gobierno de [todas] las cosas.”

²⁹ TOMÁS DE AQUINO. *De Trin.*, pars 2, q. 3, a. 2 co. 5: “Por esto es evidente que los actos de la virtud de la fe pertenecen sin duda materialmente a la religión, como también los actos de las demás virtudes; y es más, pertenecen con mayor razón, porque el acto de fe es el primer movimiento de la mente hacia Dios, pero formalmente la fe se distingue de la religión, porque considera otra razón de objeto. [...] Sin embargo la religión no es una virtud teologal. Tiene en efecto los mismos actos tanto de la fe como de las demás virtudes, que ofrece a Dios como debidos, pero tiene a Dios como fin. Pues honrar a Dios consiste en ofrecerle esos actos como debidos.”

³⁰ Se llama culto al honor especial que se le tributa a Dios por ser primer principio, y se llama religioso a quien da culto a Dios, aunque en sentido propio el término religioso refiérase a quien le consagra su vida entera en modo preeminentemente contemplativo. Cfr. TOMÁS DE AQUINO. S. T. II – II, c. 81, a. 1, ad 4, ad 5.

³¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO. S. T. II – II, q. 81, a. 3, ad 1: “[...] las tres personas divinas son un único principio de la creación y del gobierno de las cosas, y por ello se le sirve con una única religión. Sin embargo las diversas razones de atributos concurren en la razón de primer principio que es Dios [y es] quien hace todas las cosas y las gobierna con sabiduría, voluntad y potencia de su bondad. Y por ello la religión es una única virtud.”

como virtud teologal distinguiéndose de la religión como virtud moral,³² sobresaliendo a su vez respecto de las restantes virtudes morales.³³

La virtud de la fe origina³⁴ la virtud de la religiosidad transformando la interioridad de la persona en presencia vital de lo que se cree, previniendo la mera exteriorización del culto, y perfeccionando, mediante honor y reverencia interior,³⁵ la mente humana,³⁶ haciendo, en consecuencia, que el culto reverencial externo haya emanado originariamente de la interioridad de la persona al haber sido sumisa a la palabra de Dios oída por medio de la fe.³⁷

La virtud teologal de la fe también eleva especulativamente para la mente pensante la virtud natural dianoética de la ciencia, pues, mientras ella discurre racionalmente sobre los misterios de la naturaleza desvelando su ser en unidad con las virtudes de la sabiduría y del intelecto, la fe propone que dichas virtudes también se desenvuelvan en la consideración de una naturaleza divina y superior a la humana. En efecto, la reflexión de la potencia intelectual sobre Dios como primer principio y fin último de toda la creación recibe para Tomás de Aquino los nombres de Filosofía Primera, Metafísica y Teología.³⁸

³² TOMÁS DE AQUINO. *S. T. II – II*, c. 81, a. 5 co.: “[...] como ya ha sido dicho, la religión es la que da culto debido a Dios. Por lo tanto en la religión se consideran dos cosas. Por un lado, lo que la religión da a Dios, a saber, el culto, y por ello es como el objeto y la materia de la religión. El otro modo, aquello a lo que se da culto, a saber, a Dios [...]. Y por ello la religión no es una virtud teológica, cuyo objeto es el último fin, sino una virtud moral, de la cual es ser respecto de aquellas cosas que son [ordenadas] al fin.”

³³ TOMÁS DE AQUINO. *S. T. II – II*, c. 81, a. 6 co.: “y por ello la religión sobresale entre las otras virtudes morales.”

³⁴ TOMÁS DE AQUINO. *De Trin.*, pars 2, q. 3, a. 2 co. 5: “Conviene también a la fe en relación con la religión a causa de esto, en cuanto que la fe es causa y principio de la religión.”

³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *S. T. II – II*, c. 81, a. 2, ad 1: “[...] reverenciar a Dios es acto del don de temor. Pero a la religión pertenece hacer [actos] a causa de la divina reverencia. De donde no se sigue que la religión sea lo mismo que el don de temor, aunque se ordene al mismo [a la religión] como a algo más principal.”

³⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De Trin.*, pars 2, q. 3, a. 2 co. 4: “De allí que Agustín diga que todo verdadero sacrificio es toda obra que se hace para que nos unamos a Dios por medio de una santa compañía. Pero hay un cierto orden. Primero y principalmente pertenecen a ese culto los actos de la mente ordenados a Dios; Segundo, los actos del cuerpo que se hace para excitar y mostrar los anteriores, como por ejemplo, postraciones, sacrificios, etc. Y tercero, todos los demás actos ordenados al prójimo por Dios.”

³⁷ TOMÁS DE AQUINO. *S. T. II – II*, c. 81, a. 7 co.: “Ofrecemos a Dios honor y reverencia, no para bien suyo, que en sí mismo está lleno de gloria y nada pueden añadirle las creaturas, sino para bien nuestro [...]. Por consiguiente, la religión considera de hecho los actos interiores como principales y adecuados, y los exteriores, en cambio, son secundarios y subordinados a los interiores.”

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *In Meta.*, pr.: “En efecto, se dice ciencia divina o teología, en cuanto considera las anteriores sustancias mencionadas [Dios y los intelectos separados]. Metafísica,

Y a ella también se pliega la virtud de la religiosidad cuando, como virtud moral, y mediante una comprensión intensiva de Dios buscada por las virtudes dianoéticas, señala a la divinidad como principio primero de la creación.

Por lo tanto, a este respecto puede colegirse que, para este doctor medieval, la inteligencia humana, aplicándose primero a la naturaleza física, pueda luego elevarse a la consideración de las naturalezas metafísicas bajo el complemento dialógico entre el intelecto y la fe.³⁹ Y así, cuando el intelecto, mediante sus propias virtudes,⁴⁰ considera a Dios,⁴¹ la fe colabora con esta potencia humana iluminando su comprensión mediante una doble vía: la virtud teologal de la fe⁴² y el don de ciencia obsequiado por el Espíritu Santo.⁴³

Cabe destacar entonces que la fe y el don de ciencia ayudan a descubrir y a afirmar con certeza la inteligibilidad de la naturaleza plasmada en el intelecto mediante principios primeros y vistos en los entes como sus constituyentes, que mencionados como principios lógico-metafísicos, guían el pensar en las controversias, primero, acerca de la naturaleza física –y así la ciencia física– y luego de la naturaleza divina, la cual recibió para Tomás de Aquino el nombre de ciencia teológica.

3. Consideraciones finales

La propuesta feyerabendiana, a la que nos invitan los textos de su última época, amplía la noción de ciencia contemporánea, incentiva el estudio de la filosofía clásica y su contraste con el lenguaje científico actual. Discute también las nociones de realidad, epistemología y racionalidad, desacreditando la *forma*

en cuanto considera el ente y aquellas cosas que le siguen del mismo [...] pero se dice filosofía primera en cuanto considera las primeras causas de las cosas. Por lo tanto, así parece evidente cuál sea el sujeto de esta ciencia y de qué modo tenga relación con las otras ciencias, y mediante qué nombre se mencione.”

³⁹ TOMÁS DE AQUINO. *De Trin.*, pars 3, q. 6, a. 1, ad 24: “[...] también el conocimiento de la fe pertenece máximamente al intelecto. Sin embargo no tomamos aquella por la razón para investigar, sino que la tenemos por la simple sed acepción del intelecto. Sin embargo, decimos que aquella no la entendimos, en cuanto no hay conocimiento pleno de aquello por el intelecto [...]”

⁴⁰ Cfr. SELLÉS, J. F. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008. Para el caso de la virtud de la ciencia véanse los cap. 11, 12 y 13. Para la virtud del intelecto, los cap. 21, 22 y 23. Y para la virtud de la sabiduría, los cap. 24, 25 y 26.

⁴¹ Véanse por ejemplo las demostraciones tomísticas de la existencia de Dios en, cfr. TOMÁS DE AQUINO. *S. T. I*, c. 2, a. 1-3. Cfr. Las explicaciones de GILSON, E. *El tomismo, Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1978. pp. 93 - 138.

⁴² Para la distinción de la virtud teologal de la fe de las virtudes intelectuales, cfr. TOMÁS DE AQUINO. *S. T.*, I - II, c. 62., a. 2.

⁴³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *S. T.*, I - II, c. 68., a. 1.

mentis racionalista de la ciencia física. Realiza bajo este respecto un modo de deconstrucción de la concepción de la ciencia contemporánea, poniendo de manifiesto su racionalismo como una desfiguración de lo que debería ser una ciencia, y proponiendo para ello, como posible cura, la cercanía del vocablo ciencia con la existencia concreta de las personas, y de modo específico, los científicos y epistemólogos.

A su vez Tomás de Aquino entendía que la ciencia era una virtud racional orientada principalmente a la comprensión de la naturaleza física y matemática, aunque también a la ciencia teológica, pero regida por la virtud suprema de la sabiduría. La virtud moral de la religiosidad hacía de la persona que cultivaba la ciencia teológica un ser intelectual íntegro que, mediante la fe y el don de ciencia, era capaz de contemplar y entender con mayor acierto tanto la naturaleza física cuanto la naturaleza espiritual, expresándose también ritualmente.

La intuición general aunque fecunda de Feyerabend acerca de la importancia de la religión para quienes son científicos o epistemólogos encuentra cumplimiento, ciertamente más acabado, en la filosofía clásica antigua y medieval que en la moderna y contemporánea, superando así el racionalismo científico actual y el relativismo cultural. Sólo así, por medio de una metafísica mostrada en y a través de la cultura, el planteo feyerabendiano no queda preso de un relativismo cultural tratando de fijar su posición en lo que respecta en este caso a la religión.

Asimismo, si bien lo poco que se ha señalado de la teología de Tomás de Aquino excede las breves alusiones hechas por Feyerabend, todo ello se encuentra dentro de las posibilidades que su pensar nos ha legado.

Referências Bibliográficas

ARTIGAS, M. *El desafío de la Racionalidad*, Eunsa, Pamplona, 1999.

FEYERABEND, P. K. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1975.

_____. *Diálogos sobre el conocimiento*. Madrid: Cátedra-Teorema, 1991.

_____. *Diálogo sobre el método*. Madrid: Cátedra-Teorema 2000.

_____. “Dioses y átomos: comentarios acerca del problema de la realidad.” In: *Provocaciones Filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003.

_____. *La ciencia en una Sociedad Libre*. Madrid: Siglo XXI, 1982.



- _____. *La conquista de la Abundancia*. Barcelona: Paidós, 2000.
- _____. “La ética como medida de la realidad.” In: *Provocaciones filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003.
- _____. “¿Qué realidad?”. In: *Provocaciones filosóficas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- _____. “Toda cultura es potencialmente cualquier cultura.” In: *Provocaciones filosóficas*. Madrid: Biblioteca nueva, 2003.
- GENTILE, N. “El camino de Feyerabend: crítica, proliferación teórica y realismo.” In: *Filosofía Unisinos* 8(2):109-127, mai/ago, 2007.
- GILSON, E. *El tomismo, Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1978.
- OBERHEIM, E. *Feyerabend’s Philosophy*. De Gruyter, November, 2006.
- PRESTON, J. *Feyerabend, Philosophy, Science and Society*. Malden: Polity Press and Blackwell Publishers Inc., 1997.
- SELLÉS, J. F. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Disponible en: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.
- _____. *Sententia libri Metaphysicae*. Disponible en: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.
- _____. *Super De Trinitate*. Disponible en: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.

José María Felipe Mendoza

Professor Licenciado em Filosofia pela Universidad Nacional de Cuyo,
Mendoza, Argentina.

Doutorando em Filosofia por CONICET – Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas, Mendoza, Argentina.

E-mail: josefelipemendoza@hotmail.com

Recebido em: 13/11/12

Aprovado em: 16/02/13