

Una prueba de la existencia de Dios basada en el concepto de evolución cósmica¹

José R. Villalón Sorzano
Catedrático- Departamento de Humanidades
UPR-Ponce

In the experiments about atomic events
we have to do with things and facts,
with phenomena that are just as real
as any phenomena in daily life.
But the atoms and the elementary
particles themselves are not as real;
they form a world of potentialities
or possibilities
rather than one of things or facts.
Werner von Heisenberg

The reality we experience
is but a glimmer
of the reality that is.
Brian Greene

Resumen

La cultura moderna está dividida acerca del tema de la existencia de Dios. Se ha planteado un cierto debate sobre la posibilidad de mejorar las pruebas más conocidas referentes a esta interrogante. No todas las cuestiones que inclinan la balanza en una dirección son intelectuales o argumentativas. Pero el desuso en que ha caído una de las formas de pensamiento que el autor del artículo distingue - la analogía - dificulta el debate. Por otra parte, el avance en las ciencias naturales y la necesidad experimentada, a esa luz, de acercar de nuevo la ciencia de los principios metafísicos que pudieran fundarla abren nuevas perspectivas. Profundizando conceptos que han sido críticamente renovados y arguyendo sobre el valor de la analogía de proporcionalidad en el ejemplo de una de las pruebas tomistas los espíritus advertirán que se allanan, al menos intelectualmente, las opiniones que nos dividen.

Palabras clave: Totalidad, espíritu, síntesis, analogía, trascendencia, evolución cósmica

Abstract

Modern culture disagrees sharply on the issue of God's existence. The need to improve the formulation of the proofs of God's existence has been debated. The issue involves more than just the intellectual arguments. In addition, through the centuries, one of the most apt thinking modes to address this issue, analogical thinking, has been neglected or has fallen into oblivion. On the other hand, natural sciences' advance has awakened the need to deal more closely with renewed metaphysical principles which are seen under an improved light. Together with the reevaluation of analogy of proportionality the views have come closer, at least on intellectual issues.

Key words: Totality, spirit, synthesis, analogy, transcendence, cosmic evolution

I

En más de una ocasión he mencionado en conversaciones y papeles el hecho poco publicitado de que el papa Pablo VI, con su reconocida aura de clarísima inteligencia, vasta cultura y erudición, en un documento extremadamente relevante (La encíclica *Ecclesiam suam*, en 1964, la primera suya al presentarse al mundo después de su elección, en pleno Concilio Vaticano II) hizo una especie de llamado, en la forma de una pregunta que revelaba, según algunos intérpretes, su vivo deseo de que los teólogos postconciliares se esforzaran en formular una prueba racional de la existencia de Dios que fuera más allá de lo que hasta aquel momento se había hecho, en términos del logro de convencer a más personas de buena voluntad acerca de la validez de la fe cristiana, incluyendo una renovación de las pruebas de la existencia de Dios.

Cuatro años después, se celebró en Toronto un importante congreso sobre las repercusiones teológicas del Concilio (abril de 1968). Etienne Gilson, eminente pensador, doctor por la Sorbona, profesor en el Collège de France, fundador y director del Instituto Pontificio de Estudios Medievales, autor de obras filosóficas de primer orden y miembro de la Académie Française, en conferencia incluida en las actas de dicha reunión² se permitió decir suavemente que el deseo expresado por el papa *Montini no era muy realista, pues si los que lo intentan se contentan solamente con incorporar la ciencia, no van a llegar a ninguna parte, y si basados en la filosofía, no superan las visiones de Descartes, Spinoza y Kant, no podrán argumentar a favor de una verdadera prueba de la existencia de Dios. Ahora bien, si logran superar las posibles limitaciones de estos tres gigantes de la modernidad, lo que van a encontrar es que sus antecesores medievales ya habían probado con las*

mejores pruebas, suministradas por la metafísica, la existencia del Ser Supremo. Los filósofos han hecho su trabajo, opinó el insigne sabio. *La sirvienta*, que es la filosofía, ha servido bien a su señora, la teología. Todo el problema se reduciría entonces, al menos desde cierta perspectiva, a una polémica sobre la genuinidad y legitimidad de la metafísica en el mundo moderno.

Ciertamente, no hay que creer, como pudiera pensar, incluso, algún lector del artículo de Gilson, que Pablo VI está hablando desde una posición algo derrotista en que los cristianos estaríamos poco preparados ante el avance de la ciencia, situación que exigiría un esfuerzo renovado por decir las cosas de una forma más convincente. Al contrario, Pablo VI, sin manifestar, en forma alguna, una impropia actitud de "intelectual condescendencia" frente a la posición de los modernos ateos, actitud que estaría especialmente fuera de lugar y muy alejada de la personalidad de Pablo VI, de su programa de pontificado³ y del estilo y objetivos de diálogo de la *Encíclica*, parte de la consideración de que - aun en presencia de inteligentes presentaciones por parte de ellos- sus premisas no los dejan llegar a conclusiones que se imponen desde la lógica y la metafísica. Lo que se necesita de parte de los cristianos -y sobre todo de los católicos- alegaba el Pontífice, es alguien que destrabe a estos pensadores de sus limitaciones de pensamiento y que no caiga él mismo en la trampa de creer que también tiene que circunscribirse al lenguaje puramente científico. Una breve cita textual, proveniente de la parte tercera de la Encíclica, bastará para mostrar que este es el espíritu de la expresión que parece haber contristado a Etienne Gilson. He aquí la cita:

"A ellos [los ateos] los vemos usar con pericia, a veces no sin cierta ingenua fogosidad de ánimo, los recursos del raciocinio humano con el propósito de adquirir para sí una noción del universo por medio de una ciencia puesta al día. Inquisición que tanto menos puede desaprobarse cuanto más sigue las vías de la lógica del pensar, muy a menudo nada diferentes de las que se ofrecen en [nuestras] escuelas con óptima disciplina; pero eso mismo [esa misma praxis intelectual] a pesar de ellos mismos, que pensaban de este modo haber encontrado una ayuda incuestionable para defender el ateísmo, impele a dirigirse, por su dinámica intrínseca, en razón de la doctrina metafísica y lógica, de nuevo y definitivamente, hacia el reconocimiento del Dios supremo."

"Este necesario orden de pensamiento que el ateo político científico a cierto punto decide expresamente detener, extinguiendo así la luz superior con la que se pueda entender el universo, ¿quién entre nosotros habrá que lo ayude y logre que finalmente alcance esa noción de la verdad objetiva del universo cósmico por la que el ánimo es sacudido con la presencia divina; y los labios, balbuceando una tras otra humildes palabras, plasman propicias plegarias?"

El texto latino oficial lee así:

Eos item cernimus accurate uti, interdum non sine simplicioris mentis incitatione, adiumentis ratiocinationis humanae eo consilio ut de mundo universo notionem a scientia profectam comparent sibi. Quae inquisitio eo minus potest improbari quo magis in cogitando artis logicae sequitur vias, saepe haud dissimiles iis, quae in scholis ex optima disciplina traduntur; eadem vero, invitis iis ipsis, qui ad atheismum defendendum hoc modo subsidium certissimum arbitrantur se invenisse, vi sua intima impellit, ut ad summum Deum, ad metaphysicae ac logicae doctrinae rationem, rursus ac definite agnoscendum procedatur.

Quis ex nobis hunc necessarium ratiocinandi ordinem, quem **consulto** homo atheus-politicus-scientia eruditus quodam loco sistit, lumen exstinguens supremum quo universum possit intellegi, non adiuvet efficiatque, ut tandem perveniatur ad eam notionem veritatis

obiectivae universi cosmici, qua animus praesentia divina percelatur et os singulatim humilia proferens verba faustas fundat preces?⁴

No es seguro que Gilson, en su artículo, esté en un desacuerdo abierto con el Papa en lo medular, o que no haya captado la verdadera intención de este. Por lo dicho hasta aquí, podemos ya notar; sin embargo, que ambos coinciden en que el éxito en lograr una prueba racional de la existencia de Dios depende de una revaloración de la metafísica, lo cual, por cierto, resulta un proyecto difícil, o al menos parcialmente contra corriente en nuestra cultura actual. Por lo demás, la lectura del artículo de Gilson, como de la *Encíclica* de Montini es, cada una a su manera, de una gran riqueza, de manera que aquellos que quieran ocuparse del debate actual sobre la existencia de Dios y la validez de sus pruebas, deben verlas como lectura importante, en especial, por más específica, la contribución del filósofo francés. Gilson muestra entre otras cosas en forma iluminadora: 1) el origen histórico inmemorial de la creencia en Dios, punto de partida del proyecto de probar su existencia. La antigüedad de una práctica, por sí sola, no es ningún indicador de legitimidad; pero pudiera sugerir un enraizamiento especialmente profundo de dicho fenómeno en la naturaleza humana (como podrá verse más abajo al referir una opinión de Aristóteles) tanto de poder considerarse de orden diferente al de otras persuasiones; 2) la pertinencia de la afirmación aristotélica acerca del carácter mítico del pensamiento religioso, afirmación conocida por los entendidos pero raramente retenida para las explicaciones. Aristóteles establece claramente su posición en este sentido, y Gilson no genera objeción alguna; 3) el carácter analógico de toda prueba de la existencia de Dios; 4) la total equivocidad del uso de la palabra *experiencia* cuando se usa el concepto en la ciencia y cuando se

trata de una llamada "experiencia de Dios", la cual *no es*, ni el objetivo de las pruebas de su existencia, ni es exactamente lo que llamamos la "experiencia mística", ni una condición realmente alcanzable jamás, en su sentido pleno, por medio de la razón. Lo que afirmamos que no es alcanzable es la "experiencia", en el sentido que Hume da a esta palabra, o sea, algo que se produce cuando algún estímulo externo afecta al organismo humano, a través de los sentidos; pero afirmamos igualmente como alcanzable el desarrollo de un raciocinio lógico, sin recurso al concepto de Revelación, que conduzca a un convencimiento, dentro de los límites de la razón humana, de la existencia de un Ser Supremo.⁵ En este sentido, el ejercicio de presentar unas pruebas de la existencia de Dios no debería concebirse como una culminación de una tarea filosófica, sino apenas como la rectificación de un posible presupuesto erróneo: el presupuesto frecuentemente asumido, sin necesidad lógica, de que cualquier afirmación de la existencia Dios equivale a una especie de rechazo del valor de lo trascendente, porque implicaría una desvaloración de lo natural, una negación implícita o subliminal del valor de la Naturaleza y del Hombre, presupuesto que, aunque frecuentemente poco consciente y falto de precisión, es, en mi opinión, una de las posibles verdaderas razones históricas virtuales del auge del ateísmo moderno. Esas pruebas no buscan directamente, por cierto, una experiencia de Dios, sino una mera dilucidación teórica de la verdad del hecho de su existencia,⁶ lo cual es mucho menos. Es claro, sin duda, que estas pruebas apuntan, más allá de su objetivo directo e inmediato, a que, sobre la base de una concepción menos inexacta del Ser en general, se pueda construir una verdadera relación con él. Por eso el párrafo citado de Pablo VI termina evocando, al término del proceso, la eclosión de una plegaria.

Después de todo, este es un párrafo de un texto dirigido a los creyentes. Si el presupuesto tácito del cual se parte implicara (falsamente) la disyuntiva "O Dios, o yo", la aparición de cierto espíritu ateo podría considerarse una conclusión bastante coherente. Pero si la prueba de la existencia de Dios sugiere, por el contrario, la visión copulativa, como en la expresión "*Dios y yo*", la afirmación de la existencia de Dios deja de ser una amenaza de autovilipendio de lo humano y podría progresar hacia un tipo de integración de todo lo real que incluya la grandeza del Hombre y la excelsitud de la Naturaleza.

Una de las conclusiones a las que parece querer llegar el texto de Gilson es cuál es el sentido más correcto en que podemos tomar las palabras del venerado pontífice. Gilson evoca además, a manera de confirmación por mentes modernas racionales eminentes, la autoridad y las razones de Henri Bergson y de Martin Heidegger para defender sus propias visiones. No se trata con ello de re-insinuar de alguna manera el *magister dixit*, sino de señalar algunos elementos del consenso, otrora general, y hoy aun visible en pensadores eminentes, no tan distinto del requerido consenso de los entendidos en que se basa toda ciencia y (más precariamente) la filosofía.

Si estas reflexiones de Etienne Gilson implican que, en la opinión de este filósofo, nada ha quebrado verdaderamente la sólida estructura de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, fundadas en las bases del pensamiento aristotélico, y expuestas diversamente por pensadores medievales (y modernos), tampoco queda duda de que simplemente al sobrevolar la producción de la literatura mundial actual sobre el tema, y compararla con aquellos textos medievales, a cualquier mente inquisitiva le puede ocurrir quedarse

con una insatisfacción frente a la lectura de las susodichas pruebas, por ejemplo, como expuestas por santo Tomás de Aquino en la *Summa Teologica*, por motivo de la notable diferencia de estilo y de actualidad del lenguaje, pero mayormente por la carencia de frases de apoyo a las premisas básicas (a causa de la falta de una deseable construcción epiqueremática)⁷, por la escasez y actual indefinición de los ejemplos allí aducidos frente al avance y estado actual de la ciencia, que llevan a un lector promedio a no poder decidirse entre la fuerza de convencimiento de los argumentos usados en las pruebas, para llegar a hacer plausible una idea de la Divinidad compatible, por ejemplo, con la del Dios judeocristiano, y aquellos otros argumentos que la combaten. Habrá que reconocer, además, que no es solamente el estilo de los argumentos en sí. Se trata de causas contextuales de tipo histórico, sociológico y psicológico de las tendencias culturales. Sería oportuno recordar, desde el punto de vista histórico, que en el contexto medieval, y hasta bien entrado el Renacimiento, la actitud general de la población europea, en la que surgieron las pruebas tomistas, era la de una aceptación general intuitiva de la existencia indiscutida de una Trascendencia Absoluta, identificable con la Divinidad. La formulación de las pruebas de la existencia de Dios en ese "resumen de teología"⁸ que es la *Summa* de santo Tomás da la impresión de ser una especie de presentación obligada de una pieza que funciona como necesaria premisa, prácticamente por nadie cuestionada, para no dejar un vacío, construyendo la secuencia racional de un argumento, sobre la cual, por lo tanto, no era necesario gastar muchas palabras.⁹ Esto se ha dicho sin que sea lícito concluir que entendemos que dichas pruebas no hayan sido construidas con la debida pericia.

Reflexionando a partir de perspectivas afines a las de Robert Escarpit

en su interesante *Sociología de la Literatura*¹⁰ no dejan de influir elementos como la resonancia mediática de las casas publicadoras y otros medios de comunicación que difunden una y otra mentalidad. A menudo aparece como si, en un mundo que no ha superado la actitud *convencional*¹¹ de aceptar como *default* lo que sale de los más reconocidos centros de cultura y de ciencia, de las editoriales más establecidas, en fin, de aceptar la impresión que cuenta con el aval de estructuras de prestigio y éxito, tendríamos a aceptar sin suficiente examen lo que nos ofrecen muchos espíritus esclarecidos, los cuales hoy, al inverso de antaño, más a menudo rechazan que aceptan la idea de lo trascendente, mientras que los defensores de la trascendencia suelen ser concebidos a veces como miembros de conventículos más o menos cerrados, influenciados por ideas no modernas, no racionales (los mitos), que subsisten en el mundo actual, y cuyos sostenedores están institucionalmente comprometidos con grupos ideológicos, frecuentemente religiosos.

Una anécdota personal, aunque ocurrida entre creyentes, puede aclarar lo que quiero decir. Al principio de los años '70 del siglo pasado existía en Alemania del Oeste [donde el *Kirchensteuer* (un subsidio oficial a las instituciones religiosas), aún hoy existente, permite a las comunidades eclesiales sostener espléndidas y benéficas iniciativas y proyectos] un periódico católico, hoy lamentablemente desaparecido - *Publik* - de una calidad editorial e intelectual sobresaliente. Dos eminentes teólogos: Hans Küng y Karl Lehmann, sostenían a la sazón una polémica teológica palpitante, a propósito del libro del primero sobre la infalibilidad pontificia. *Publik* dedicó las páginas centrales de una de sus ediciones a dicha polémica. Cada teólogo dispuso de una página (del tamaño de las del *New York Times*, aunque con papel de

calidad y blancura superior). Al centro de cada página, frente a frente, se desplegaban dos grandes fotos de los teólogos contendientes. Podríamos imaginar que, cerrando el periódico, las fotos de los rivales se besaban. A la izquierda resplandecía la sonrisa franca de Hans Küng, con su espléndida y ondulada cabellera rubia y su muy masculina belleza germánica, de facciones bien cortadas, en el esplendor de sus cuarenta y dos años, y una vistosa corbata. A la derecha, aunque con el mismo despliegue, estaba la figura algo más adusta de Karl Lehmann, con sus ojos tristes y sus mejillas hundidas, en un atuendo clerical anodino. Aquel día llegó Küng a una de las sesiones generales del grupo de sus doctorandos, a la que yo, aunque ya doctor, había sido invitado a participar durante un año sabático. Cuando llegó la ocasión de discutir sobre la palpitante polémica, el flamante mentor del grupo, avezado en los fenómenos de los medios publicitarios, sacó de su maletín el ejemplar del periódico, y abriéndolo en sus páginas centrales, lo desplegó, preguntando irónicamente: - "¿A quién creen ustedes que la opinión pública adjudicará la victoria en esta polémica?"

No es solo la elegante veste, de carátula plateada, de la afamada editorial *Houghton Mifflin*, donde esplende el título *The God Delusion* junto al nombre del laureado *bestseller author* Richard Dawkins la que ayuda a los ateos a propagar sus ideas. No es solo que la televisión británica haya podido dar ocasión a Dawkins ante millones de telespectadores de "vencer" al arzobispo de Canterbury, Williams, *à la façon* en que Küng venció a Lehmann en la anécdota anteriormente narrada. Es también que *Houghton Mifflin* es, en la visión de un público general, una editorial que no tiene "ningún hacha que amolar", y publica igualmente *The Nature of Science*, de James Trefill, o *The Eerie Silence*, de Paul Davies,

y mil otros libros sin tendencias alineadas a una ideología. No es solo que Dawkins insista a tiempo y a contratiempo en la actitud autoritaria e inquisitorial de sus adversarios (a pesar de la índole, rayana en la argumentación *ad hominem*, de tales racionios) una actitud que hoy día no atrae a nadie, mientras sus contrarios, por más robustos que sean sus argumentos, son publicados por editoriales más modestas, confesionales o escolares, a menudo precedidos por *imprimatus* episcopales y *nihil obstat* de los *censores librorum*. Esto es, la eficacia de la difusión de las ideas de Dawkins se debe sobre todo al uso de los últimos descubrimientos de las ciencias, desplegados con elegancia para criticar socarronamente, entre otras cosas, las *cinco vías* tomísticas destinadas a probar la existencia de Dios.

Si tiene alguna pertinencia criticar a los intelectuales creyentes por la mera existencia de las influencias subliminales de la fe (dada la circunstancia natural de su comunicación más frecuente con personas del mismo sentir), o por el peso de la praxis sobre el hábito de dejar inexaminados en la cotidianidad los presupuestos filosóficos de una cosmovisión compartida por la audiencia, o por los intereses económicos o sociales de solidaridades confesionales o de otro tipo, también la tiene recordar hechos mencionados más arriba, referentes a una cultura de incredulidad religiosa, como si pudieran ser descontados como factores importantes de la inclinación actual, sea del descuido en atender intelectualmente al campo de la religiosidad, sea de la festinada convicción que desde una posición supuestamente más prestigiosa, moderna, o científica, la existencia de un Ser Supremo, por demasiado diferente de la de los seres que conocemos, es al menos una posibilidad que no hace mucha falta examinar para concluir que se la puede incluir entre los temas de desinterés o de rechazo. Es además

un hecho abundante en la vida cultural del siglo pasado y del presente, cómo perspectivas que hoy son pivotaes en diversos campos del saber humano fueron objeto de rechazo.

Crear que mencionar estos aspectos circunstanciales en un ensayo destinado a dar importancia a lo intelectual, a la prueba en sí, es "perder espacio para los argumentos esenciales" puede equivaler a un desconocimiento de la forma real en que ocurren las cosas en el desarrollo de la historia de las ideas, un tanto reminisciente de la teoría kuhniiana de las revoluciones científicas, o a una actitud de otros que no están al tanto del estudio de factores psicosociales en la formación de las ideologías. Es tomando distancia de actitudes intelectualmente ingenuas o afectiva y socialmente inexaminadas que podríamos tener ocasión de hablar libremente sobre el tema.

Es sobre todo en el plano de esta arena intelectual, sin despreciar los recursos mediáticos, sin desoír las razones de los contrarios, con toda libertad de espíritu -si convencidos de la solidez estructural de los argumentos tradicionales -que hemos de *aggiornar*, con los datos de una sólida ciencia y una crítica filosofía, los recursos de una sana metafísica.

En particular, el tema específico que nos proponemos desarrollar en los argumentos sobre la existencia de Dios se concentra casi exclusivamente, por razones simplemente circunstanciales, en el argumento de la finalidad: el quinto. Siendo así que el pensamiento es histórico, recordemos que el hecho de la no aceptación del finalismo en las ciencias naturales es una herencia del tiempo de la Ilustración, tiempo en que el reduccionismo imperó como visión filosófica de la realidad, la Revolución Industrial, resultado del

progreso tecnológico, y la economía capitalista, con todo su trasfondo ideológico y la exclusión incrementada de las masas en el disfrute distribuido de la riqueza no eran sino tres aspectos dominantes de un mismo proceso.¹²

II

Aunque algunos optan por no usar la palabra *metafísica*, alegando los efectos deletéreos de las contaminaciones que ha sufrido a lo largo de la historia, la palabra y su idea básica no están absolutamente proscritas en la cultura occidental actual, medio en que mayormente nos movemos. Tan recientemente como en el año 2010, A. C. Grayling, profesor de filosofía en la Universidad de Londres, *Fellow* del Saint Anne's College de Oxford y colaborador de las más notables publicaciones culturales británicas, en un libro precisamente dedicado a presentar "los conceptos que perfilan el siglo XXI", dice que "la metafísica es la rama de la filosofía que indaga al interior de la naturaleza última de la realidad". Modernizando lo que el fundador de la metafísica, Aristóteles, explicó sobre los tópicos de este sector de la filosofía - que él llamaba *Filosofía Primera* - dice que esta disciplina reflexiona sobre *lo que existe* y sobre el mismo concepto de existencia. La metafísica inquiere acerca de si, además de la realidad física (a la cual también está hoy particularmente atenta) existen realmente también conceptos sobre entidades; como la divinidad, los objetos abstractos; como los números, o valores tales, como la bondad y la belleza; y si existen, quiere preguntar también, en qué modo existen.

Estas expresiones de parte del humanista Grayling pueden ser complementadas con las de un biólogo experimental como Austin L. Hughes, especialista en evolución, que somete las

tesis de Darwin -las cuales evidentemente aprecia- a rigurosas pruebas experimentales, modificando eventualmente algunas. Hughes critica con acierto, elegancia y una fina, casi imperceptible ironía ciertos escritos de científicos eminentes (entre ellos Hawking, Dawkins, Sam Harris) que han pretendido proponer metafísicas, epistemologías y éticas supuestamente con criterios científicos, que resultan ser, en su criterio, "cientificistas". Caen estos escritores, afirma el autor, en la falla de opinar en materias ajenas a su especialidad, sin la debida "expertise".¹³

Eso del modo en que existen es crucial: ni la divinidad, ni el número, ni la belleza en sí - en cuanto diferente del objeto bello - son directamente *experienciables*. La metafísica intenta dar razón de cómo afecta este hecho su existencia. Para un replanteamiento de este asunto conviene recordar que el concepto de *experiencia* ha estado influenciado especialmente por la doctrina de Hume en su libro *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, de 1748, que según algunos produjo, incluso, un vuelco en el trabajo metafísico de Immanuel Kant. Según Alasdair MacIntyre, incluso desde antes, el Iluminismo instauró un concepto de experiencia que dominó durante los siglos XVII y XVIII y que todavía influye en la actualidad, aunque está profundamente necesitado de una revisión. Hume considera posible y necesaria la separación de los puros hechos de la valoración de quienes los perciben. Tal elección intelectual continúa prevaleciendo en Puerto Rico en la enseñanza de las ciencias sociales cuando insiste en entrenar a los niños a distinguir entre hechos y opiniones. Esta manera de pensar tendrá que ser desterrada de unas renovadas metafísica y gnoseología.¹⁴

La experiencia es, evidentemente, un fenómeno de consciencia. La consciencia es

un excelente atributo y actividad del organismo humano. Si podemos defender que aquello que *arriba a la consciencia* puede ser objeto del conocimiento crítico ¿con qué argumento podríamos asegurar, a su vez, que aquello que *no arriba* directamente a la consciencia *no existe*? Sostener este tipo de presupuesto es darle un estatuto que no tiene a la razón humana.¹⁵

Pero, ¿desde qué perspectiva enfocar entonces la pregunta acerca del conocimiento de la positiva existencia de lo inexperienciable?¹⁶ Diríamos que ciertamente no desde la perspectiva de la ciencia actual. Esto plantea la pregunta acerca de si la ciencia es el único saber aceptable, en cuyo caso la metafísica no tendría objeto propio. Nótese que no parece apropiado dudar del carácter legítimo de la *pregunta sobre Dios*, pregunta que es entera y llanamente racional. Otro cantar será después criticar por un lado, o defender por el otro, los fundamentos adelantados en alguna de las *respuestas*. Pero para ello hay que plantear muchas consideraciones que no son objeto de la ciencia.

Contra la legitimidad de la metafísica, se arguye, entre otras cosas, que Aristóteles, uno de los principales sistematizadores de la disciplina, decía que [parte de] la metafísica tenía un fundamento *teológico*. Pero, ¿qué entendía el Estagirita con este término? No ciertamente, lo que quiere decir la palabra hoy en día, a saber: *algo razonado a partir de un dato revelado*. Quería el filósofo, más bien, decir que no era de naturaleza física corriente, y "*física*" era lo que tiene base material. Aunque etimológicamente *physis* quiera decir, ultimadamente, *lo que es*¹⁷, (y todo lo que es, es en el ámbito de lo *natural*) todos los libros titulados "*Περὶ φύσεως*" hablan de las cosas materiales. Lo *teológico*, en la *Metafísica* de Aristóteles, puede ser lo divino, *θεῖον*, pero se predica, por ejemplo,

en textos identificables de sus escritos, de los cuerpos celestes (Metaph. 1026^a, 18), de lo distinto, de lo teórico, de lo excelente, de la matemática; y estas cosas también *son...* pero son, en la terminología aristotélica, *divinas*. Todo indica que para Aristóteles lo que cambia (o "se mueve") es estudiado en la física, lo que no cambia es "eterno", y es por tanto "teológico" y estudiado en la Filosofía primera, o metafísica. Pero precisamente, lo que "no cambia" es ante todo "el ser en cuanto ser"¹⁸. Además, la metafísica -y esto parece ser muy importante metodológicamente- para Aristóteles es teológica porque parte desde el estudio del mito, es decir, según él, *de la narración original de las cosas*, anterior a la confección de argumentos, a la cual hay que encontrarle el sentido, como origen y condicionante de toda posterior elaboración. Si toda experiencia tiene que articularse a partir de una hipótesis, la parte de la metafísica aristotélica de base "teológica" era aquella que partía de la hipótesis propia de la narración original, incluyendo la hipótesis del Ser¹⁹ del que todo ser procede. Y la filosofía primera era el arte de dilucidarla, a base de unos conceptos que permitieran la construcción de este saber más allá de la sola observación de lo meramente material. Para pensar metafísicamente hay que considerar *separadamente* los conceptos de ser, de substancia, y muchos otros como dice el Aquinate, para distinguirlo de la abstracción común; pero la meta es llegar a dilucidar si seres como Dios, el Mundo y el Alma deben ser considerados reales. Estos últimos son los tres principales *todos*. El mundo es el *todo* físico; el alma ("*anima est quodammodo omnia*" - Aristóteles) aunque naturalmente incluida en el mundo, es no obstante el [¿único?] todo que *conoce* los todos; y Dios es el todo que funda.²⁰

La Analogía en el pensamiento abstracto sobre la existencia

Ya se ha hecho alusión a que ciertas afirmaciones no pueden realizarse adecuadamente con el mero pensamiento unívoco. En un artículo anterior²¹ aseveré que tal condición de esas afirmaciones provoca que frente a ellas tengamos la impresión de mayor *incertidumbre* que frente a afirmaciones derivadas de observaciones de pensamiento unívoco. Sobre esto quisiera añadir algunas precisiones. Recordemos, por ejemplo, que la certidumbre y la incertidumbre son mayormente estados subjetivos. Parte de la certidumbre que experimentamos en el uso de los razonamientos basados en el pensamiento unívoco proviene, sin duda, de la familiaridad que tenemos con los objetos concretos en este tipo de pensamiento, percibidos a través de los sentidos (ayudados a veces por instrumentos y cálculos). A veces, sin embargo, esta certidumbre no se da fácilmente en complicados cálculos matemáticos, y ciertamente no es alcanzada por todos los razonamientos ni todos los razonadores (como sucedió por siglos con el último teorema de Fermat († 1665) según fue expuesto después por Andrew Wiles, con conceptos descubiertos solo en el siglo XX; tampoco experimentamos certidumbre muchos de nosotros frente a los cálculos antes mencionados de Werner von Heisenberg. La certidumbre, en algunos casos, aparece a veces después de mucho tiempo, y desde el punto de vista estricto, ocurre solo para los pocos expertos que lo entienden de veras. Otros nos adherimos por fe humana, o confianza en las afirmaciones de expertos. No siempre esta fe, al cabo del tiempo, se ha revelado completamente justificada. En el caso del trabajo mental con conceptos análogos podría haber algún

espacio adicional de incertidumbre (que no existiría en el caso de ejercitar el pensamiento unívoco) debido a la falta de apoyo, en la analogía, de datos provenientes de los sentidos, datos que no se encuentran necesariamente en el pensamiento análogo; esta es, por el otro lado, la gran fortaleza del pensamiento unívoco. Al parecer, tal falta molesta menos en los cálculos matemáticos, según creo, debido a la carga mínima de sensorialidad del elemento concreto -el percibido -que es necesaria en el razonamiento matemático, el cual es el *signo*. Cuando se ha obtenido familiaridad con el signo, este, que en la matemática es unívoco, nos resulta transparente. La analogía se apoya; sin embargo, en la misma razón humana en que se apoya el pensamiento unívoco. Su "ventaja" para el descubrimiento de la verdad en cierta clase de casos viene de un estudio acucioso de las *relaciones* entre conceptos, que le permite dar cuenta, entre otras cosas, de la naturaleza de las *diferencias entre conceptos similares*, de manera que puede manejar mejor la comprensión de las relaciones de *pertenencia-dependencia* que aseguran (entre otras) las visiones de *Unidad* y de *Totalidad* de la Realidad. A aquellos que se apoyan solamente en la observación de lo concreto, no se les abren estas perspectivas, pues ellos solo hacen caso de las *diferencias entre objetos concretos similares*, como serían el bosón de Higgs y el fermión (que es otro bosón). Se trata, pues, en realidad, no de una deficiencia del pensamiento análogo, sino de un *refinamiento* de este sobre el unívoco en cuanto a la capacidad de relacionar lo relacionable. Comprensiblemente, es más fácil alcanzar certidumbre cuando manejamos lo concreto que cuando bregamos con objetos de conocimiento más abstractos. La contraparte es que con el pensamiento análogo se pueden explorar posibles campos de la

Realidad no accesibles al pensamiento unívoco.

Y no es que el pensamiento análogo sea el único que se base en presupuestos "no probados". Primero, porque es difícil rechazar las distinciones hechas por espíritus agudos como el de Aristóteles. De hecho, dudo que alguien haya acometido positivamente la tarea de "desprobarlos". Pero aun más por el hecho de que todo pensamiento, incluido naturalmente el unívoco, se basa en axiomas de la razón que nunca han sido probados ni podrán serlo en el futuro. En todo caso, el pensamiento análogo lo que necesita es más confianza en la razón, no precisamente en sus estrecheces, sino en su posible latitud y capacidades. (¿Será esta la clave de lo que quería decir Pablo VI en el texto citado?)

Cuando, en el pensamiento más moderno, se abandonan en cierta medida los tradicionales *axiomas* de la razón, tales como el principio de no contradicción o el de identidad, y algunos filósofos expresan de otra manera los *fundamentos* de sus sistemas (como Descartes en sus *Meditaciones*, que duda de la lógica y la aritmética, o Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, que hace entrar la tesis de Dios con la antítesis de la nada en síntesis ontológica), tampoco estos fundamentos son probados, sino solo afirmados. Nietzsche no utiliza propiamente argumentos, solo afirmaciones. Y si Descartes se salva de ser considerado un destructor sistemático de los primeros principios resulta ser un infractor frecuente de los mismos en puntos muy sustanciales.²²

Tomando la palabra *axioma* en su sentido etimológico, se trataría solo de que *otros* axiomas están siendo aceptados. Axiomas son valores²³ y si, siguiendo una opinión que va prevaleciendo, los hechos y

los valores no están separados, al abrazar nuevos tipos de valores, no van a interpretarse en la misma forma los hechos.

El texto tomista de las "cinco vías" podría tomarse como un "catón" (como decían nuestros bisabuelos) -cartulario o lexicón- de términos análogos: "*movimiento, potencia, acto, motor; causa eficiente (primera o segunda); existencia (posible o necesaria); jerarquía (de valores, máximo o "participados"), bondad, veracidad, nobleza; ordenamiento, fin (exterior, interior)*". Nótese que ninguno de ellos puede tomarse por una metáfora, como, por ej., es por el contrario el caso en el pensamiento mítico; ni tampoco por un objeto concreto, como en el pensamiento unívoco. Todos ellos son conceptos estrictamente formados, definibles y definidos, pensados como *proporcionales* unos a otros. Los llamados *dos sentidos de la analogía* no se refieren ambos al mismo objeto de conocimiento (como en la metáfora) sino a dos objetos de conocimiento con variables controlables en su sentido. Hay en el pensamiento análogo una defensa implícita de la legitimidad de esa paradoja que llama a dos o más objetos por un solo nombre, mientras que los considera *dos* "sustancias" o *sujetos subyacentes* distintos (por diferir en especie), (ὁποκείμενα) que son significados por el mismo término. Esta "*unicidad apelativa*" es el oportuno recordatorio de que toda atención a lo singular con olvido de la *totalidad* es una deformación de la visión de la Realidad, la cual solo puede ser captada en la plenitud de las relaciones de sus múltiples partes: ¡Tanta falta nos hace lo que descubrimos debajo de la aparente insuficiencia simplista de la visión parmenidiana!: hay un solo Ser, una sola Realidad, a la que nada particular es ajeno: en última instancia, en vista de que "todo está en relación con todo", ninguna visión

parcial puede reclamar que da cuenta cabal de lo que son los objetos singulares.²⁴

En la imposibilidad de desarrollar una teoría completa sobre el pensamiento análogo, vamos a escoger algunos elementos del mismo que estén relacionados con los conceptos usados en "las cinco vías". Estos elementos están conspicuamente ausentes del texto tomista de la *Summa* en lo que se refiere a las "cinco vías" (es lo que he llamado la falta de apoyo epiqueremático), no obstante, forman parte esencial del *sistema de pensamiento* de la *Summa*, en la que están incluidas (es lo que he llamado la "*perfunctoryness*" de este texto particular de la *Summa*).

Totalidad, concepto análogo

Unas palabras, pues, primero, sobre el concepto de totalidad, entendido análogamente. La idea de "Todo" tiene, entre otras, una significación "*princeps*". Sería aquella totalidad que no pudiera ser concebida como superada por ninguna otra. La misma, aunque de algún modo, concebible, es casi inimaginable, pues en la mayor parte de las ocasiones estamos pensando en *totalidades* que pueden ser llamadas con justicia con este nombre, pero que son limitadas, puesto que están incluidas en conjuntos aún mayores. Sin embargo, esta significación *princeps* tiene por fuerza algo compartido con *cualquier otra* significación de totalidad, pues cada totalidad tiene algo plenamente inclusivo y no tiene nada que quede fuera de ella en lo relativo a su carácter de totalidad. Así, todas las concepciones de TOTALIDAD *se parecen* a la primera de que hablamos (por eso las llamamos análogas a la *princeps* y aun entre sí): pueden referirse a "*todos*" tales como nuestro Universo, que incluye sin excepción lo que hay en él (cumpliendo así la significación análoga de la palabra

todo)²⁵; pero que en una hipótesis como la de los multiversos, por ej., todos ellos menos aquel en que estamos viviendo y pensando quedan fuera del mismo. Estamos, incluso, obligados a pensar que nunca seremos capaces de imaginar, o de concebir adecuadamente mediante el pensamiento unívoco, un todo (por fuerza concreto) del que no podamos concebir otro más grande.²⁶ En este sentido, la afirmación matemática de Gödel²⁷ acerca de que la inmensa mayoría de las verdades matemáticas son en efecto verdades; pero no pueden ser probadas, tendría su correspondiente metafísico. Es decir, el Todo absoluto solo puede ser pensado de una manera análoga: no es perceptible ni medible en manera alguna y exige un grado de abstracción en que toda referencia a lo concreto parece perderse. Ahora bien, tal tipo de abstracción no es condenable, y es postulado, como vemos, hasta en la construcción de las ciencias naturales y las matemáticas, en cuanto que sin este tipo de abstracción no es posible llegar a otros conocimientos de ciertas cosas concretas. (En el caso de las matemáticas, hablaríamos de *extrapolación*). Es también lo propio de lo infinito y lo eterno, conceptos que también se están estudiando al presente por la ciencia.

Solo un Todo Máximo (*princeps*) *explica* integralmente el entendimiento de cada parte o fragmento de lo real en cuanto componente de la entera Realidad. (Mientras no se comprenda dicho componente en su condición de fragmento de un todo mayor al que pertenece, no se entenderán enteros aspectos de su sentido). La consideración de cualquier parte de un todo, sin referencia no solo a todos más abarcadores, sino en especial al Todo Máximo, corre el riesgo de verse mal comprendida como inexistente -parmenídea "apariencia"; "δόξα" -pues según la concepción genial de ese maestro,

el Ser es uno (la Realidad es una). La mano no podría ser mano, ni ser nada -fuera de la abstracción del pensamiento -sin su pertenencia al (*dependencia del-* decía Tomás de Aquino) cuerpo. "La Realidad es un holograma", diría un poeta.²⁸ Descubrimos aspectos de su totalidad absoluta en cada una de sus partes.²⁹

¿Materia y Espíritu?

Aunque más alejado del texto de las cinco vías, y quizás, incluso, objeto de estudio menos pormenorizado en la filosofía; pero en esencial conexión con el concepto de totalidad, e igualmente necesitado del apoyo analógico, hemos de ocuparnos del problema de la *fisicalidad* de todo lo real -palabra con la que pretendemos evitar las limitaciones de la palabra *materialismo*, en cuanto que esta última palabra no evoca a menudo en las mentes de nuestros contemporáneos las sutilezas de la índole *emergente* de la Realidad-.

¿Es el concepto de *espíritu* -concepto inevitable en la caracterización tanto del Hombre como, tradicionalmente, de Dios- un obstáculo insalvable para un discurso coherente sobre la existencia de una divinidad que no tenga como lamentable resultado el cejar en la convicción de la Unidad de la Realidad Total? (por la supuesta incompatibilidad de fisicalidad y espíritu). Opino que no.

El Todo de la Realidad es físico. Este es el convencimiento, cada vez más consciente, de la ciencia en su esencial univocidad. Pero es tal en su naturaleza "evolutiva" emergente. Sin dejar de ser nunca masa, movimiento y energía, va adquiriendo, por sucesivas síntesis entre elementos de los entornos y constituyentes singulares³⁰, nuevas cualidades y funciones.

Esas *cualidades*, que ya Demócrito (anticipándose en parte al concepto moderno explícito de *emergencia*) intuyó como provenientes de cambios *cuantitativos*, son las responsables de la aparición de lo que estos constituyentes singulares "pueden realizar" (o sea, sus funciones). Así, al cambiar la estructura física de las moléculas, las nuevas estructuras adquieren las propiedades de reactividad (estudiadas en la química) y las anteriores propiedades físicas cambian. La más asombrosa síntesis es, sin embargo, la que provoca que gran parte de la función estructuradora y organizativa que el entorno tiene sobre los constituyentes singulares al nivel químico devengan interiores a dichos constituyentes, que adquieren así la propiedad de ser *autoecoorganizados*, según la expresión de Edgar Morin. Con ese cambio emergente, nada ha dejado de ser atómico, ni molecular, ni cambiante. Pero ahora, en este ámbito emergido, la materialidad, la fisicalidad es *viva*. La vida *no es* un nuevo ser agregado al ser material: ningún nuevo ente ha aparecido; es ente en *el mismo sentido*, pero "acrecentado" en su entidad, que ahora ha alcanzado otro nivel y nuevas funciones.³¹

Pero ahí no termina la serie ininterrumpida de síntesis. El movimiento emergente de la Realidad ha continuado. Algunos seres vivos, en su emergente complejización, han adquirido estructuras que los han habilitado para ejercitar formas elementales de detección del ambiente y de reacción individualizada de esos constituyentes al mismo. Es el inicio y la raíz de los sucesivos estadios de desarrollo de la conciencia. Dichos constituyentes no se han "desmaterializado" en lo más mínimo, al contrario.³² Lo único que ha sucedido es que su fisicalidad ha ido organizándose más complejamente, hasta tal punto que han aparecido nuevas funciones como la conciencia y las formas más perfectas de actividad. Es ese todo físico-

químico-biológico del constituyente particular el que ha devenido consciente; las nuevas funciones han surgido de su nueva organización, sin que tengamos que postular que se le haya agregado algo distinto de su fisicalidad.

Una propiedad básica de la conciencia desarrollada es la detección, en los constituyentes distintos de ella, no solo de sus individualidades³³, sino aun más excelentemente, de una cada vez más compleja red de relaciones de todo tipo que resultan en su conciencia, comprendidas esas redes como *todos*. Considerando en este momento solamente nuestro mundo sublunar, la aparición de la función de poder detectar "*todos*" es la marca de la aparición del constituyente particular llamado *ser humano*. En nuestro vocabulario histórico, tal propiedad ha recibido un nombre de connotaciones ontologizantes. Llamamos a tal propiedad *espíritu*. La función, que ordinariamente se designa con un verbo, es nombrada por un sustantivo: *el espíritu*. Sustantivamos la función: la tratamos como si fuera (en la terminología de la antigüedad) una nueva sustancia. (*Sed "non sunt duae substantiae"!*) La existencia de la *res extensa*, evidentemente, es un hecho bien probado. En cuanto a la existencia de una *res cogitans*, el problema no es la afirmación hecha con el participio presente *cogitans* en su función adjetival. La anfibología es haber atribuido esta propiedad a una nueva res, distinta, numéricamente, de la extensa emergida. La célula -ser material- es irritable. La irritabilidad de la célula, (y no hay irritabilidad de la célula sin célula) mediante el proceso evolutivo emergente, ha devenido conciencia.

Toda acción (sea irritarse o *concienciar*) hace referencia necesariamente a un *subiectum* ("*actiones sunt suppositorum*" *las acciones [pertenecen, se*

refieren] a los sujetos), pero ese *subiectum* no necesita ser una res numéricamente distinta: es la misma res una que en otro tiempo meramente se irritaba.³⁴

No es que el espíritu esté desprovisto de entidad: es que el ente que se predica como espiritual es nuestro organismo evolucionado. "El cuerpo y el alma no son dos sustancias existentes en acto, sino que de ellas dos deviene una sustancia existente en acto" (santo Tomás de Aquino).

Sin una concepción de carácter análogo del concepto de espíritu, como la aquí presentada, llegados a esta concepción del espíritu humano, no sé por qué caminos podríamos proseguir hacia la hipótesis análoga de un espíritu divino. Ciertamente no por el camino de un fenómeno emergente. Todo ente hipotético surgido de la evolución del Hombre podría ser considerado un espíritu que; sin embargo, sería sólo "de naturaleza 'Omega' ", o sea, en su estadio terminal, un dios que surgiría de la voluntad del Hombre, no, por tanto, un espíritu "Alpha", origen de la Realidad. Y aun así, el salto en la secuencia, del espíritu humano al "divino Omega", exigiría unas contorsiones hegelianas que, al no postular (como hizo ese pensador) un Espíritu inicial (que por fuerza sería no-material, puesto que es concebido como anterior a la materia que creará) se resolvería, más bien, en una divinización del Hombre, no en la concreción óptica de un Dios-origen. Así, pues, solo un concepto de "Todo Máximo" pensado como *analogatus princeps* (similar, pero aun más diferente que similar) puede convenir a un posible "Dios Alpha". La postulación de la existencia de ese Todo Máximo como *analogatus princeps* no es gratuita. Dios es espíritu *porque* es el Todo Máximo. Su existencia parece exigida, al contrario, por la naturaleza de lo que es toda síntesis.

Síntesis

Hemos visto que el organismo humano es el resultado de una síntesis que se caracteriza por la aparición de la consciencia psicológica (e igualmente de la consciencia ética) en un organismo físico. ¿Qué es la consciencia sino la percepción del mundo como *todos* incluidos los unos en los otros? Pero ¿de dónde proviene ese elemento emergente? Según la teoría general de Edgar Morin, los elementos emergentes que se manifiestan en los seres evolucionados aparecen por un proceso de síntesis. Toda síntesis se produce por una cierta conjunción de los elementos de un ser con elementos que proceden del entorno. La nuevas propiedades no se encontraban en los organismos anteriores de los que provienen los organismos que ahora tienen nuevas características. Tienen, por tanto, que provenir por fuerza de la internalización de algún elemento del entorno. Es lógico, por lo tanto, postular que el todo físico en que nos encontramos los humanos tiene de alguna manera un "entorno" consciente. Ese elemento consciente no nos es conocido en ninguno de los seres o fenómenos singulares que podemos llegar a conocer por medio del pensamiento unívoco (para simplificar el argumento hacemos abstracción aquí de posibles extraterrestres inteligentes). Por lo tanto, si el proceso general del fenómeno llamado síntesis, condición necesaria para una evolución caracterizada por la emergencia, es efectivamente como postula Edgar Morin, es decir, que consiste en el paso de una propiedad desde el entorno a algunos seres concretos que evolucionan, el *todo* en que aparecen seres conscientes (los humanos), que es el *todo* que llamamos el Universo, tiene que estar en relación con un Todo Máximo, pues la consciencia o el espíritu es detección de totalidad, necesariamente de carácter análogo, pero *princeps*).

Así pues, postular la validez y necesidad de un pensamiento análogo no es el pergeño de un *deus ex machina*, -de una construcción conceptual *ad hoc* - para poder dar el salto a la existencia de lo trascendente. El pensamiento análogo no es un invento hecho a propósito exclusivamente para el caso de la existencia de Dios, sino una forma de pensar especialmente adecuada para dar cuenta de un mundo fundado en la emergencia del principio hasta el final, en el cual también lo que llamamos trascendencia considera realidades (físicas, químicas, biológicas, conscientes, espirituales) que no equivalen exactamente las unas a las otras, que provienen las unas de las otras, que se trascienden las unas a las otras por síntesis en medio de constantes que las hacen aparecer indisolublemente emparentadas. El conjunto físico-químico-biológico-consciente-espiritual que concebimos actualmente como un Todo que es a la vez un sistema, tiene actualmente dos características innegables: 1) Se concibe como proveniente de un Big Bang que hasta ahora se sostiene como única teoría aceptable; pero que no resuelve el problema del *ex nihilo* o que remanda a un multiverso capaz de llevarnos a un regreso infinito.³⁵ 2) Contiene ya en el sistema una semilla de trascendencia cuasi-absoluta y de infinito, que es la realidad del espíritu (el humano) si este se concibe por referencia a la consciencia de totalidades y de la Totalidad (y no como una nueva *res*). Nada parece más lógico que pensar que la realidad metafísica "*unitotal*" que es el Universo (y que despliega materia y antimateria, orden y entropía, co-referentes de *entanglement* y todo tipo de simetrías) tenga su correspondiente lado trascendente. "La negación de la trascendencia, de toda trascendencia" - nos dice Ferrater Mora - "equivale en el fondo a una completa racionalización de la Realidad, a una

conversión de la consciencia en absoluto".³⁶ Por tanto, es también una conversión de la metafísica en gnoseología.

Así, la analogía filosófica es, por el contrario, un paso indispensable para acceder a una forma más compleja de pensamiento, incluso mucho más allá de lo que proponen Robert Sternberg, Benjamin S. Bloom o Matthew Lipman con el concepto de *Higher Order Thinking*, que se podría catalogar simplemente como "pensamiento eficiente" o "lógico-sistemático" con iniciales aleteos críticos (por la mención de la evaluación); pero sin necesariamente trascender el pensamiento unívoco.³⁷ Es a este último nivel, el analógico, (después de la última síntesis inmanente) que puede comprenderse la verdad fundamental de que "lo más no puede venir de lo menos"³⁸ y que un todo es más que la suma de sus partes. Si en un organismo evolucionado aparece la conciencia, es necesario postular que algo llamado (analógicamente) consciente existía previamente de alguna manera en el entorno trascendente de dicho organismo. Este postulado está perfectamente en línea con todo lo que sabemos acerca de las relaciones necesarias entre todos los constituyentes singulares del Universo. Pero claro, no se puede pensar (con carencia de elemental sutilidad) que ese "consciente" pueda concebirse como predicado en forma unívoca con el organismo humano consciente. También resulta claro que, de los dos "conscientes", el *princeps* es el del entorno primordial en que "vivimos, nos movemos y somos", puesto que habrá que postularlo como el Todo Máximo. No es, pues, nuestro espíritu el que crea el espíritu divino. Y lo llamado divino no puede ser no-consciente, puesto que hasta en lo inmanente se encuentra consciencia. Hemos necesitado usar el pensamiento análogo para que nuestro razonamiento pudiera llegar a su

término. Este razonamiento es, por cierto, aquel que no se usa en la ciencia. No en balde los que ignoran su existencia, o los que niegan su legitimidad, suelen abstenerse de admitir los tradicionales argumentos. Es pues, quizás aquello en que se dividen los criterios. Es este el "*cierto punto*" a que alude Paulo VI en el párrafo citado: "Este necesario orden de pensamiento que el ateo político científico a cierto punto decide expresamente detener" (*quodam loco sistit*).³⁹

Acercamiento al concepto de finalidad

El quinto argumento de santo Tomás para probar la existencia de Dios se basa sobre la noción de finalidad. Nos limitamos a él por razones de espacio, aunque es también uno de los más actuales en razón del inacabado debate sobre el apasionante tema de la finalidad, y porque incide en él directamente la controversia sobre el llamado *Intelligent Design*.⁴⁰

En la llamada "quinta vía" para llegar al conocimiento racional de la existencia de Dios, dice santo Tomás que se parte del "*ordenamiento*" de las cosas. Nos regocijamos de que así lo haya expresado, pues los nuevos estudios sobre el *orden* y la *información* nos han revelado aspectos antes insospechados.⁴¹ De todas maneras, la continuación del texto de esta quinta vía precisa más adelante cuál es específicamente el *ordenamiento* de que se trata. No es, en su significado e intención, un ordenamiento meramente espacial, ni temporal, ni de otros posibles órdenes. Es un ordenamiento hacia un fin. En la segunda parte del argumento se puntualiza más expresamente que ese ordenamiento es finalista. Así se ve claramente en el texto original que aquí reproducimos:

5) "La quinta [vía] se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios".

V "Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum".

Digamos en primer lugar algo acerca del orden. Hoy estamos más conscientes que nunca de que el orden es un elemento constitutivo de la esencia de toda realidad, empezando por lo que Aristóteles llamaba las sustancias y que nosotros podríamos llamar los constituyentes individuales de la Realidad una, o sea, de una Realidad que por estar toda íntima y esencialmente conectada

o relacionada se ha de concebir ante todo como única y total.

Los estudiosos de la física cuántica nos enseñan que las partículas subatómicas tienen atributos "estáticos", entre los cuales se encuentran la masa, la carga, y la magnitud del giro (*spin magnitude*). Estos atributos o constituyentes estáticos pueden ser comparados al "qué" de las "cosas" o los "algo" o la "materia" de las partículas y átomos (*stuff*). Pero además de estos atributos o constituyentes estáticos, existen los atributos o constituyentes dinámicos, entre ellos la "posición", el "momento" y la "orientación del giro" ("*spin orientation*"), los cuales pueden ser comparados al "cómo" de las cosas o partículas, o el "orden" en que se encuentran en su "campo", atributos reminiscentes de la "forma" aristotélica, por la cual cada cosa es lo que es. Sin unos y otros atributos no hay materia, no hay nada. El orden o "información" es, pues, por sí mismo un constitutivo esencial de lo que actualmente entendemos por *materia*. Aristóteles diría: no hay materia sin forma (ni forma sin materia) excepto como distinción de razón. En cuanto a la orientación del giro, la misma, al menos en su representación, es *direcciona* (up, down; left, right, en los ejes de x y de y)⁴² Esta direccionalidad del proceso cósmico-evolutivo sirve de reforzamiento para la convicción de que el cambio, al momento del fenómeno emergente, es hacia un *telos*. En un primer momento, ese *telos* debe ser concebido ante todo como *término*, punto de llegada; pero en la dirección que toma la emergencia podemos observar que el simple *punto de llegada*, diferente del punto de partida, adquiere en algunos seres (especialmente los humanos) el carácter de *meta*, también en el sentido de *intencionalidad* o *propósito*.⁴³

Esta presencia de la forma en la materia ha de interpretarse de una manera completamente contraria al dualismo. En efecto, ahora visualizamos la forma, o, si se quiere, el proceso de la *in-forma*-ción que empieza por la integración de las partículas cuánticas (o con sinónimos elaborados por W. V. Heisenberg: transformación de *posibilidades* en *eventos reales*) como integración o devenir ocurriendo en nuestro mundo físico. La forma es el principal elemento constitutivo de la "materia" (no solo en el significado aristotélico de estas dos palabras); ni siquiera las partículas cuánticas son diferentes las unas de las otras sin la diferencia de su ordenamiento u organización, y es este ordenamiento lo único que las distingue unas de otras. Determinada partícula es tal clase de partícula *por* sus constituyentes o atributos dinámicos.

Hasta aquí hemos señalado que la realidad material, desde sus elementos más básicos, e incluso, antes de la constitución *in actu* de la materia (según lo que apunta Heisenberg, citado en exergo), se caracteriza esencialmente por el *orden* y la *direcciona*lidad. Conviene ahora agregar que en la dirección que toma la evolución cósmica; pero quizás más especialmente la biológica, investigadores totalmente independientes unos de otros, como los ya citados Monod y Deacon, hablan expresamente de que es patente una *teleonomía* de los fenómenos emergentes.⁴⁴ Otra observación que sugiere teleonomía es una conclusión a la que llega el premio Nobel Christian de Duve, conocido bioquímico belga, diciendo que "la aparición de la vida parece una inevitable condición de la materia, destinada a ocurrir en cuanto las condiciones son las adecuadas".⁴⁵ Esta teleonomía, más visible en lo biológico, constituiría un nuevo paso en el proceso emergente de la finalidad plena. Es solo con

la aparición del animal con consciencia bastante plena, como los humanos, nosotros, que aparece la intencionalidad.⁴⁶ Ahora no se trataría únicamente de una finalidad cósmica (también llamada propósito o designio) extrínseca a los seres individuales, que se atribuiría a todos y cada uno de los seres que componen el Universo, y cuyo *subiectum* tendríamos que identificar, que para muchos observadores pudiera parecer solo especulativa. Ahora, con la aparición del Hombre: un producto "bastante avanzado" de la evolución (aunque haya quienes impugnen esta manera de expresarse)⁴⁷ la intencionalidad, la finalidad se vuelven realidades palpables interiores a cada ser humano. Ni el lado triste de la condición angustiada de *Dasein* lleva a un pensador como Heidegger a negar la libertad del Hombre, la posibilidad de elegir, base de la finalidad en el Hombre.

El hecho de que podamos distinguir el *telos* como mero término frente al *telos* como propósito da ocasión de poder clasificar las finalidades como *extrínsecas* al ser que las exhibe, de las *intrínsecas* en el caso del ser humano. Las consideraciones anteriores tratan de argumentar, entre otras cosas, que aunque sean extrínsecas, por la misma ordenación de los fenómenos, resultan ser verdaderamente finalidades.

Es notable que santo Tomás en la quinta vía se refiere solamente a las finalidades extrínsecas que exhiben los seres carentes de consciencia. Si estos seres tienen finalidades, que en este caso puede significar tan solo que su punto de partida, en el conjunto de la Realidad, es diferente de su punto de llegada, estas finalidades, si bien son evidentes, no pueden ser atribuidas intrínsecamente a esos seres. Deben ser consideradas como finalidades extrínsecas.⁴⁸ Esas finalidades, aunque se reconocen en las características de los seres, su ordenamiento

y desarrollo internos y su direccionalidad en el despliegue evolutivo, no han sido establecidas, evidentemente, por ellos mismos. Son sin embargo, finalidades de esos mismos seres y apuntan hacia la finalidad, cualquiera que esta resulte ser, de la Totalidad de la Realidad, si a la misma ha de reconocérsele algún sentido. Es justo agregar que, como finalidades son solamente análogas a las finalidades intrínsecas, pero suponen lógicamente algún modo de existencia de las mismas. Ante este estado de hecho, santo Tomás concluye lógicamente que esta finalidad es intencionada; claramente, no en las cosas mismas, sino en aquel que dispuso *ab initio* que así fuera el ordenamiento del universo. Ahora bien, la intencionalidad plena exige la condición de ser inteligente. Si hay que darle un nombre a este *subiectum*, parece justo darle el nombre de Dios, y un Dios *inteligente*.

La observación de que la Naturaleza, a su nivel cósmico y subhumano, parece ser finalista (independientemente de las conclusiones que se puedan sacar de esta opinión) no está restringida a las personas con inclinaciones religiosas. Es cierto, no obstante, que una gran parte de los científicos tiene en efecto la opinión contraria; pero esto puede ser debido al hábito del uso exclusivo en lo profesional que hacen del pensamiento unívoco, en el cual, como observa David Bohm, el análisis -el interés en el estudio de las partes- supera con mucho el ejercicio efectivo y expreso de las síntesis, de las cuales procede la detección del *sentido total* de las cosas. Creo que se puede observar que es, más bien, reciente la proliferación de científicos que toman la ruta de las visiones totales, como Hawking, Dawkins y otros. Pero ellos llevan sus hábitos mentales de científicos a problemas cuya solución depende preponderantemente de la visión global

característica de la filosofía. Esto no era así en los tiempos de Nicolás de Cusa ni de Newton. No cabe duda de que la posición del cientificismo (defecto que se les puede atribuir y que de hecho, como citado [nota 12], les ha atribuido Austin L. Hughes) es aceptada por gran cantidad de personas no versadas en conceptos filosóficos. No tengo la impresión de que los argumentos en contra de la existencia de finalidades en la Naturaleza sean sólidos y convincentes, más allá de la conveniencia metodológica de no utilizarlos a la hora del análisis (justificable ya por el hecho de que dichas finalidades son extrínsecas). Ni Darwin, ni Lord Kelvin, ni Stephen J. Gould tomaron posiciones definitivas a este respecto. Impresiona esta posición de Stephen J. Gould: ante el hecho recientemente establecido por la ciencia del momento de que el actual cálculo acerca de la edad de la vida en la Tierra (tres mil ochocientos cincuenta mil millones de años; el cálculo a mediados del siglo pasado estaba solo en los seiscientos millones de años) y visto que el endurecimiento de la corteza terrestre es solo cincuenta mil años anterior a esa aparición, este científico, en 1996, escribió en el *New York Times* que para la aparición evolutiva de la vida al nivel bacterial no debe considerarse difícil pensar que en planetas con las debidas condiciones este fenómeno se produzca; pero añadió que es también difícil evitar la conclusión, frente a la rapidez de la ocurrencia, de que "la vida ya estaba químicamente destinada a emerger".⁴⁰ Es una expresión que implica cierta teleonomía o finalismo.

Es de notar que aquellos que niegan la existencia del finalismo en la Realidad, lo único que arguyen es que el mismo no se necesita para explicar los procesos de la misma. Sacan esta conclusión del análisis de hechos singulares concretos. Está ausente la perspectiva de la totalidad. Asumen que ante la totalidad pueden aplicar los mismos principios de razonamiento que ante eventos

singulares, a pesar de que ahora hemos descubierto que el mundo subatómico es un mundo, según los estudiosos -físicos o filósofos- "no completamente real" (puesto que no es *in actu*) al menos no en el mismo sentido que el mundo molecular. Esto es, por cierto, un corolario de ignorar la posibilidad del razonamiento analógico.

Naturalmente, caen también en la misma trampa aquellos creacionistas que esgrimen argumentos a favor de la existencia de Dios como los de la insuficiencia de los tiempos calculados para que se realicen "automáticamente" las transformaciones emergentes, según las exigencias de las leyes físicas. Tales pensadores están pensando, al estilo unívoco, que la razón alternativa, dada la imposibilidad de invocar realidades como las mutaciones por razones de tiempo, es una intervención de la Divinidad *en la cadena de las causas secundarias*. Solo quien reconoce que toda imaginable intervención divina tiene que ser trascendente, como corresponde a la causación analógica, o sea, es por necesidad una intervención sobre el todo del sistema de la Realidad, estaría esgrimiendo un argumento coherente.

No puedo pensar, dentro de una línea de pensamiento que admita la legitimidad del pensamiento analógico, o sea, en la práctica: que tenga en cuenta que toda intervención divina estaría fuera de los fenómenos inmanentes (excepto por el hecho que toda trascendencia permea toda inmanencia)⁵⁰; no puedo pensar, repito, qué otra consecuencia adversa tuviera, para una concepción justa de la fisicalidad de la Realidad en toda su complejidad, la admisión de la existencia de la finalidad en el Universo. De hecho, nada tendría que pensarse diferente en el Universo, pre- o post- Big Bang en cuanto a su estructura y funciones: solo en cuanto a su sentido, que

por fin sería reconocido como determinado. Eso sí, en la mente se desharía la prohibición de pensar en la *actual* existencia de una Causa Análoga Princeps de toda otra causa, sea material, formal, eficiente o final.

La requisitoria en contra de los anti-finalistas llega quizás entre los filósofos a su máxima expresión en el capítulo 2 del libro *El principio vida*, de Hans Jonas.⁵¹ Entre otras cosas afirma el filósofo judío que la exclusión de la teleología por ellos no es conclusión a la que condujese ninguna investigación, sino un principio metodológico de que gratuitamente partía precisamente la investigación. Añade *verbatim* el autor: "Permítaseme decirlo de nuevo: la exclusión de la teleología no es el resultado inductivo de la ciencia moderna, sino un decreto apriorístico de la misma". Y también: "Esta es la suposición fundamental, no tanto de la ciencia moderna misma, cuanto de la metafísica moderna que estaba a su servicio". Prosigue indicando que la exclusión del finalismo es un corolario del dualismo, especialmente del dualismo metafísico de Descartes. Una consecuencia de toda esta problemática, según él, es que "se volatiliza la noción misma de explicación" en cuanto se elimina la noción del finalismo, esencial a la manera en que el Hombre mismo entiende su verdadera naturaleza.⁵²

Una extensión de la prueba de la finalidad

Como dicho, para la prueba de la existencia de Dios con el argumento del principio de finalidad, santo Tomás se basa solamente en la necesidad de admitir una Causa Final Consciente y Trascendente como requisito de la justificación de la existencia de causas finales extrínsecas para los seres del cosmos desprovistos de consciencia propia. Este movimiento de ideas es paralelo al que usa en la segunda

vía para encontrar a Dios como *Causa Eficiente Princeps*.

Es de notar que en el texto tomista de la quinta vía no está incluida una prueba de que existan causas finales. Se da simplemente por sentado que existen causas finales de las cosas.⁵³ Tampoco se dice cuáles son las causas finales de esta o la otra cosa. Por cierto, resulta particularmente difícil discernir con precisión la causa final de seres individuales. Como hemos visto al analizar las nociones de direccionalidad y teleonomía, resulta mucho más natural, también para la finalidad, como afirma Carlo Natali en el artículo de su autoría antes citado, observarlas en secuencias de cosas, detectando hacia dónde apunta ese movimiento. La finalidad (tanto la extrínseca como la intrínseca, pero de diferentes maneras) se rastrea mejor en las series, las trayectorias, las secuencias: ¿Hacia dónde se encaminan las cosas (producidas por causas eficientes que producen efectos que se convierten a su vez en nuevas causas eficientes) no solamente en el espacio, en el tiempo, sino en las transformaciones inherentes a su imparable devenir? Si se miran las cosas desde esta perspectiva es fácil reconocer que además de causas eficientes en las cadenas, hay algo diferente que considerar en las cosas, tanto en las individuales, como sobre todo en sus conjuntos: el sentido que suscita su trayectoria. De este sentido (no primariamente atribuido por el observador, sino intuido por este en las cosas) es fácil intuir *post-factum* su naturaleza (a qué se ha llegado), pero es también legítimo inquirir si estaba fijado de antemano, y por quién o por qué dispositivo.⁵⁴ Es también fácilmente distinguible de la causa eficiente, que es más transparente: que esta exista no implica que la otra no exista. Cada causa eficiente produce un ser o un fenómeno en un ser; cada causa final, en el mismo ser o

fenómeno producido por la causa eficiente, determina (o logra; o determina y logra) un *bonum*, una perfección, o un mejoramiento, que igualmente se revela en los cambios sucesivos en las series o secuencias. En el sentido trascendente, o sea en las causas *princeps*, nada impide considerar que ambas tengan el mismo *subiectum*. Esta es la doctrina tomista. No se encuentra en la escueta formulación de las cinco vías, en el Artículo 3 de la quaestio II, pero aparece, entre otros sitios, en toda la quaestio V, pero sobre todo en su Artículo 4.

Ahora bien, esta quinta vía adquiere una relevancia especial en presencia de las ideas actuales de la evolución cósmica. Tener una finalidad es estar dotado de sentido.⁵⁵ Puesto que podemos reconocer en la Realidad un sentido, es preciso reconocer un Todo Máximo como entorno que lo proyectó, pues no de otra parte nace el sentido sino del Todo.

En cuanto a una extensión de la prueba de la finalidad de la Realidad derivada de la existencia de la finalidad intrínseca en los seres conscientes⁵⁶ (cosa imposible de negar) podemos concluir que la misma no puede ser sino el resultado de la emergencia de la consciencia, a partir de la teleonomía de lo biológico anterior a la emergencia. El Hombre, como exigencia radical de toda gnoseología, no puede ser comprendido sin contrastarlo con la Totalidad de la Realidad. La flecha de la Realidad, al menos en el sentido de que en el Hombre (y probablemente en él solamente) se dan todos los elementos; todas las relaciones; la trascendentalidad de la conversión de lo meramente físico en función consciente y ética del mismo organismo físico; esa flecha, digo, apunta a la inigualable excelencia relativa del hombre en esa Realidad. No es objeción a considerar real este "puesto del Hombre en el Cosmos" el hecho de que la evolución cósmica,

probablemente en todos sus niveles (y especialmente en el físico, como la bien confirmada expansión constante del Universo) siga impasiblemente adelante después de la aparición del Hombre.⁵⁷ En efecto, es un hecho científico considerado innegable que algo como la expansión del Universo es una "*conditio sine qua non*" para el no-colapso del Universo entero, por tanto, también para el sostenimiento del Hombre en su puesto, por lo que la persistencia de la imparabilidad del devenir, en vez de ser una objeción, es la confirmación de la singularidad del Hombre. El Hombre, sin embargo, por haber accedido a la función del espíritu, no será consecuente consigo mismo, necesitado de una visión total, si no se eleva, detrás de la totalidad del Universo, o de la infinitud de Multiversos, a una Causa Trascendente: motriz⁵⁸, final y "ejemplar"⁵⁹ del sistema de la Realidad entera: única, múltiple, análoga. Tal causa trascendente, además de concebirse como poseedora de todas las perfecciones incluidas en el Universo, puede ser calificada de necesaria y absoluta, excepto por su relación libre con la Realidad azarosa, contingente.

NOTAS

¹Como conveniente advertencia hermenéutica para la lectura de este ensayo pido al lector que considere que este ejercicio de evaluar la fuerza de la "quinta vía tomista" no tiene solamente la intención de realizar lo que ciertos investigadores angloparlantes llaman a veces *testing the limits* (aplicando la expresión por mi cuenta a la Realidad) -en este caso por la posible inclusión en ella de la Divinidad - sino *pari passu* recordar- y corregir si fuere necesario -mis puntos de vista en más de una media docena de artículos, mayormente en Ceiba, pero también en otras revistas, como CRECEMOS. Los intereses básicos de esos artículos son: el concepto de Realidad, la naturaleza y modos del pensamiento, la perspectiva de la complejidad. La mención, en el título, de la evolución cósmica, idéntica en contenido, en mi intención, a la de Eric Chaisson en su libro del

mismo nombre, intenta situar el evolucionismo, también en su faceta filosófica, en el puesto cardinal que le corresponde en el currículo universitario. Coincido así con alguien como David Deutsch (*The Beginning of infinity*, NY, Viking 2011) cuando dice que en la presente concepción acerca de la Fabrica de la Realidad, la evolución es, junto con la doctrina de la física cuántica, la teoría del Conocimiento y la computabilidad uno de los grandes pilares de nuestra actual explicación del mundo.

² Etienne Gilson, "Pour la Servante", in Card. P. E. Léger, Mgr. G. Hakim, et al., *La Théologie du Renouveau*, vol. I, pp. 61 - 72, Paris, (Ed. du Cerf) Éditeurs L. K. Shook et G-M Bertrand, 1968.

³ Pablo VI escribirá una serie de textos magistrales sobre el diálogo y fundará varios dicasterios romanos para el diálogo respetuoso con cada una de las diversas categorías de personas o grupos que difieren ideológicamente del catolicismo y del cristianismo. En especial, existe un "Secretariado para el diálogo con los no creyentes". En su documento fundacional, este documento llega a decir: "aunque ambos pueden aspirar a convencer al otro de la verdad de su postura, sin embargo, el diálogo por su naturaleza no persigue este fin, sino el mutuo enriquecimiento".

⁴ *Ecclesiam Suam*, IIIª parte. La traducción en español es mía, asesorado por la experiencia y generosidad del Prof. Juan Nadal, insigne traductor. La edición latina no lleva numeración de párrafos. La traducción oficial en español lo incluye en el número 68. Existiendo otra división por párrafos, la mayor parte de las otras traducciones lo traen en el # 108. Dicen los historiadores con acceso a la intimidad del Pontífice, que Pablo VI escribió muy personalmente esta encíclica, por lo cual, el texto italiano debería tener trazas de su estilo. El texto oficial, sin embargo, es el latino, a cuya lengua lo vertió, con toda probabilidad, mi admirado maestro y refinado estilista literario, el alto-adigino de lengua alemana Karl Egger, que ejercía a la sazón ese oficio en el Vaticano. La encíclica en general, y el fragmento en particular, están redactados en un latín muy elaborado, que da trabajo traducir a los mismos profesionales. No es gran sorpresa, por tanto, que aun las traducciones oficiales puedan tener alguna deficiencia o diferencias entre sí. Aunque la expresión *consulto homo* puede traducirse como deliberadamente, y al inglés como *wilfully*, así traducida la voz adquiere un sentido un tanto rudo, que opino sería evitado por el Papa, puesto que podría sugerir una intención o motivación quizá espuria de sus autores. La familia de palabras que tienen la raíz del verbo *consulto* destaca más que ningún otro, el matiz de una más profundizada reflexión.

⁵ La mente humana es capaz, como muestra

abundantemente la historia de la especulación matemática, a partir de algunos datos naturales, de inferir abstractamente la dirección correcta en la búsqueda de una verdad, por medio del razonamiento abstracto, que usa a menudo su vertiente analógica. En muchos casos, por cierto, estos razonamientos llegan a conclusiones contraintuitivas, aparentemente mucho más alejadas de la sensatez que las mismas afirmaciones míticas de la religión. Pienso, por ejemplo, en los cálculos matemáticos de Werner von Heisenberg que permitieron poner en relación los valores de las frecuencias de oscilación de los diversos electrones con las frecuencias lumínicas de las líneas espectrales correspondientes, dando por primera vez (independientemente; pero contemporáneamente con Erwin Schrödinger) una base racional a la mecánica cuántica. (Información procedente de una comunicación personal del Prof. Narciso Vilaró). Tales cálculos eran contraintuitivos porque implicaban el carácter no conmutativo de ciertos productos aritméticos. El hecho comprobado de esta capacidad de la mente es un factor a considerar en el estudio intrigante de la interrelación entre la realidad y el conocimiento. En el caso citado, y en muchísimos otros, sobre todo en el caso de la física cuántica, aparece esta faceta contraintuitiva. No nos asustaremos cuando esta característica se asome también en otras formas de pensamiento.

⁶ Las pruebas tomísticas, por ej., lo que dicen es que, en nuestro lenguaje, nos sentimos autorizados a llamar Dios, sea al origen del cambio; a la primera causa eficiente; a un Absoluto necesariamente postulado; al clímax de la Jerarquía del Ser; o al dador de finalidad a aquellos seres incapaces de tener propósitos internos a su ser.

⁷ Epiquerema es, como se sabe, el racionio silogístico que viene acompañado de las "pruebas" de sus premisas.

⁸ Olvidamos a veces que esa era su función, y no la de ser, como ahora a veces la vemos, como una enciclopedia exhaustiva. Al parecer, santo Tomás nunca usó la *Summa* como texto principal de su enseñanza.

⁹ La palabra más adecuada para este tipo de presentación argumentativa en el contexto de la *Summa* sería una derivada de la palabra latina *perfunctio*, o sea, presentación pro forma de un argumento que cumpla esa función incluida en el ejercicio de completar una tarea que sin ella quedaría elíptica (pero que en casos, pudiera ser obviada sin perjuicios, a causa de la opinión general). El argot parlamentario puertorriqueño usa a menudo en este sentido la expresión *por descargue*: se presenta sumaria, casi simbólicamente un reporte o un proceso que deja de lado otras formalidades consideradas innecesarias en el caso. En inglés, se acerca mucho a

esta significación el uso del adjetivo perfunctory. Este vocablo suele traducirse sin embargo, con sentido algo translaticio, por somero, mecánico, rutinario, y hasta superficial, ninguna de cuyas acepciones centrales satisface nuestro uso (ni hace referencia a la prístina significación etimológica).

¹⁰Ver ahora en internet <https://ddv.ull.es/users/larozena/public/Textos/Escarpit:SociologiadelaLiteratura.pdf>

¹¹ Estoy tomando la palabra convencional en el sentido tan pertinente que le da Lawrence Kohlberg en *Stages of Moral Development as a basis for moral education* Toronto (1970), y que adopta Jürgen Habermas en *Teoría de la Acción Comunicativa II* (trad. esp. Taurus 1999, p. 246.)

¹²Esta reflexión me fue inspirada por la lectura del artículo de la Profesora de la Universidad de las Naciones Unidas en la India, Vandana Shiva, *Reductionist Science as Epistemological Violence*, en <http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/hegemony-nandy.pdf>

¹³Austin L. Hughes, "The Folly of Scientism," *The New Atlantis*, Number 37, Fall 2012, pp. 32-50; también en <http://www.thenewatlantis.com/publications/the-foolly-of-scientism>.

¹⁴ Ver Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3rd. Ed. Indiana, Un.NDPress, 2007, chapter 7; Morris Berman, *The Reenchantment of the World*, Ithaca, Cornell Un. Pr., 1981, chap. 7, 8.

¹⁵Lo aquí dicho no está pensado en este momento para tomar posición frente a la opinión de la escuela de Copenhague sobre la necesidad del observador. Sin duda, hoy en día hay que traer consideraciones en lo que respecta al conocimiento de la Realidad al nivel de la física cuántica, aunque este no sea el único nivel al cual se plantea la cuestión. Hay que reconocer la importancia, por más contraintuitivos que sean los asertos, de las afirmaciones de la Escuela de Copenhague sobre la necesidad de la existencia de un observador para la existencia de la Realidad. Sin embargo, no se puede excluir que el problema se reduzca al establecimiento de una nueva definición para el término "Realidad", refiriéndolo, no a la manera Zubiriana como aquello que existe "de suyo", sino como aquello que puede ser observado. Irónicamente, podría conducir también a la hipótesis de la existencia de otro tipo de Observador.

¹⁶Esta interrogante fue ya la que llevó a Immanuel Kant a plantear la posibilidad de los juicios sintéticos a priori.

¹⁷ Como apunto en otro lado, es bien sabido, en efecto, que la raíz de la palabra physis viene del indoeuropeo Bhu-, bheu-, uno de cuyos significados básicos es "ser, crecer". Cf. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*, de Guido

Gómez de Silva, México, (Fondo de Cultura Económica) 2006.

¹⁸ S. Marc Cohen, en su revisión de 2012 de su artículo sobre la metafísica de Aristóteles en la *Stanford Enc. of Phil.* dice: "In Book E, Aristotle adds another description to the study of the causes and principles of beings qua beings. Whereas natural science studies objects that are material and subject to change, and mathematics studies objects that although not subject to change are nevertheless not separate from (i.e., independent of) matter, there is still room for a science that studies things (if indeed there are any) that are eternal, not subject to change, and independent of matter. Such a science, he says, is theology, and this is the "first" and "highest" science. Aristotle's identification of theology, so conceived, with the study of being qua being has proved challenging to his interpreters. We will deal with this issue in a future update, when Section 14 is completed".

¹⁹Adelantemos algo del carácter analógico del concepto de Ser en Aristóteles, como explicado también por la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dice el prestigioso texto: "If the term 'being' were ambiguous in the way that 'table' is, Aristotle's science of being qua being would be as impossible as a science of tables qua tables. But, Aristotle argues in $\Gamma.2$, 'being' is not ambiguous in this way. 'Being', he tells us, is 'said in many ways' but it is not merely (what he calls) 'homonymous', i.e., sheerly ambiguous. Rather, the various senses of 'being' have what he calls a 'pros hen' ambiguity [$\pi\rho\sigma\ \acute{\epsilon}\nu$]—they are all related to a single central sense. (The Greek phrase 'pros hen' means "in relation to one.") *Stanford Enc. Phil.* Esto es el reconocimiento del carácter analógico del pensamiento de que hablamos. Como cita Carlo Natali del pseudo Alejandro de Afrodisia: el significado principal ($\kappa\rho\iota\sigma\tau\epsilon\rho\omega\varsigma\ \dots\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$) o princeps analogatus tiene la significación de base pero la comparte con los otros análogos, que en otras cosas varían (In *Met.*603,5-6). La relación entre el princeps analogatus y los otros analogata se parece a la relación entre ser en potencia y ser en acto: tienen entre ellos más diferencias que semejanzas. (Los "homónimos" de que habla Aristóteles, por su parte, no son ni siquiera base para las metáforas: son base de equívocos y anfibologías. (los resaltes en esta nota son míos).

²⁰La mención de esta trilogía que incluye a la divinidad no es un mero capricho aristotélico infundado. Independientemente de que en esta nota no se desarrolle a completa satisfacción su justificación, dicha trilogía está basada en la aplicación del principio que justifica lo que hace apropiada una división, a saber, que toda buena división se apoya en una división anterior y más

profunda y que cubre todas las posibles partes de lo que se está dividiendo, sin excepción. En cuanto a esta división basal, la misma asegura que nada queda ignorado, ni confundido, si abarca: 1) que todo lo existente participa de la materialidad (o está con ella en una relación similar a la *métesis*) con lo cual se alude a la Naturaleza, la cual ha de ser concebida hoy en día como una y emergente; 2) Que en esa naturaleza hay una instancia, no separada del resto de la misma, cuya condición propia es atender a cada objeto de conocimiento como a una unidad, y como tal está implícitamente articulada en todos envolventes, que son unidades mayores, en dirección hacia el género máximo en el orden del conocimiento: el ser. Ninguno de estos todos, excepto el último, tiene la posibilidad de abarcar el dominio entero de la Realidad, que es ante todo una, única, total. Algunas culturas han llamado a esta instancia el alma, aunque hoy muchos preferimos llamarla el espíritu. La esencia del espíritu, o del alma, es la capacidad de a) concebir la totalidad, y b) de asentir a la misma, en cierto modo recreándola. En otra parte he citado a Max Müller y Alois Halder: "Espíritu es, ante todo, aquello por lo cual el ser humano, aunque individual en medio de lo plural, tiene no obstante siempre presente el máximo Todo – el Ser. En este sentido, espíritu es entendimiento del Ser". 3) La existencia de un Universo total, comprendido desde su interior como totalidad por una totalidad, clama por una explicación total no tautológica. Este tercer punto justifica incluir el estudio de la posibilidad de su existencia.

²¹ "El Conflicto de los Saberes", Ceiba, 2012

Jacques Maritain, *The First Principles of Knowledge*, chapt. IX, Cartesian Doubt, <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/first09.htm>

²² Valor, en griego, se dice *ἀξίωμα*

²³ En defensa de una visión más amplia como más correcta, pongo por ejemplo el caso de la perspectiva de la visión marxiana de la Realidad, frente al ínsito individualismo de la visión moderna corriente (tómese, por ejemplo, la propuesta necesidad de la desaparición del Estado frente a la necesidad de su permanencia) la controversia es solamente la amplitud o generalidad concedida al término estado, que en una visión individualista representa una instancia máxima, mientras en la visión marxiana, todo estado real es parcial, y se necesita la desaparición de su reclamo de maximidad para establecer en la humanidad un orden superior. Sin referencia a la Totalidad, todo conocimiento es deficiente, a causa de la íntima cohesión de lo real. Hoy podemos decir, imitando a René Le Senne, que todo es a la vez "obstacle et valeur", dependiendo que la cosa sea uno u otro de la magnitud de generalidad de nuestro punto de vista.

²⁴ Hemos de persuadirnos también de que nuestra consciencia no puede fijarse en un objeto de conocimiento sin que el mismo nos aparezca como un todo, que es lo mismo que pensarlo como uno. (Este principio, a mi ver, es el substrato de la noción aristotélica de sustancia). Las partes de ese objeto, cuando nuestra visión se desplaza del entero a sus componentes, son ahora los todos; y cuando sintetizamos el prístino objeto de conocimiento con otros objetos de su entorno con los que está en relaciones necesarias, lo que detectamos es un nuevo todo más abarcador. Esta articulación de los "todos" al nivel de la consciencia psicológica, y al nivel del lenguaje, justifica ampliamente el argumento gnoseológico homólogo y se ha ido revelando en la ciencia y en otras formas del saber como análoga a la estructura más íntima de lo que llamamos Realidad. Hay de facto una gran correspondencia entre la Realidad y el Pensamiento. Entre otras conclusiones, este estado de cosas justifica ampliamente la utilización de una sola palabra para la designación de múltiples realidades, "sustancias" o conjuntos, como sucede en el pensamiento analógico: no se trata de un mero juego de palabras.

²⁵ Según la observación de Deutsch, David, *The Beginning of Infinity*, NY, Viking, 2011, p 184 y 185.

²⁶ El primer teorema de Gödel dice: "Todo sistema axiomático coherente contiene proposiciones imposibles de probar o desprobar"; y el segundo -un corolario muy reminescente del poder del pensamiento analógico- dice: "La coherencia -o incoherencia- de un sistema matemático no puede ser colegida mediante los conceptos inherentes al sistema, sino solo por referencia a un sistema más poderoso" Cf. James Trefill, *The Nature of Science*, Boston, NY, 2003 p. 184-185.

²⁷ Leonard Susskind. Postula que toda la información contenida en cierto volumen de un espacio concreto se puede representar mediante una teoría referente a otra sección de esa región". (Cita de Wikipedia)

²⁸ Excúseseme la mención, en razón de su fuerza evocativa,- siquiera en forma "hors texte" - de una metáfora poética, que (interpretada unívocamente) infringiría la naturaleza de este estudio: a propósito de ese descubrimiento del todo en las partes, recuerdo el relato en las Florecillas de la impaciencia de Francisco de Asís, mandando callar a las flores, que con la belleza de su presencia hacían presente en su ánimo a la Belleza eterna.

²⁹ Podríamos decir que los entornos es el nombre que se le puede dar a los todos en física, y los constituyentes singulares son los todos más pequeños que percibimos como objetos, entes singulares, organismos, etc., ("sustancias", diría Aristóteles) de los que a menudo no tenemos en cuenta su relación al

entorno como característica esencial de su existencia.

³⁰ Un ejemplo de ese paso de una propiedad del entorno a propiedad del (nuevo) ser es la gametogénesis. Tanto el óvulo como el espermatozoide, ya vivos, lo son como componentes que son de los vivos organismos parentales. Al unirse en la fertilización, pasan de tener cromosomas haploides a diploides. Ese gameto ya no tiene la vida de los padres: La vida ajena ha pasado a ser la vida individual, más autónoma, del nuevo ser, que entra en el proceso de autoecoorganizarla. (Klaus Kalthof).

³¹ La perfectibilidad de los seres como característica ontológica básica será otro de los argumentos tomistas para llegar a la prueba de la existencia de Dios.

³² Un ejemplo de ese paso de una propiedad del entorno a propiedad del (nuevo) ser es la gametogénesis. Tanto el óvulo como el espermatozoide, ya vivos, lo son como componentes que son de los vivos organismos parentales. Al unirse en la fertilización, pasan de tener cromosomas haploides a diploides. Ese gameto ya no tiene la vida de los padres: La vida ha pasado a ser la vida individual del nuevo ser, que entra en el proceso de autoecoorganizarla. (Klaus Kalthof).

³³ ¿De qué te ha servido, ¡oh Cartesio!, aquel fundamento de tus Meditaciones de solo aceptar lo absolutamente convincente?

³⁴ La Realidad del Big Bang, además, se ha calculado, por necesidad, retrocediendo desde nuestra situación, pero deja en el mismo limbo que antes sobre un imaginario αὐτὸν sin tiempo ni espacio, una de cuyas posibilidades es todavía más florida y magna que la actual.

³⁵ José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, México (Atlante) 1941 sub voce.

³⁶ Esto nos alerta acerca de que el pensamiento pedagógico moderno frecuentemente no considera áreas del pensamiento que eran recursos corrientes en la hermenéutica intuitiva de los antiguos (pensamiento metafórico-mítico) o en la desdénada escolástica que utilizó un sutil pensamiento análogo.

³⁷ Terrence Deacon, en una conferencia (<http://www.forbes.com/sites/johnfarrell/2012/12/26/book-of-the-year-the-return-of-teleology/>) y quizás, si he comprendido en una lectura cursiva, también en *Incomplete Nature*, niega la corrección del aserto sobre la precedencia de lo más sobre lo menos, signo de que al hacerlo no está consciente de esta característica general de las síntesis ni de la índole del pensamiento análogo.

³⁸ Entonces, Paulo VI tenía razón: es en el razonamiento que está el "cierto punto" en el cual el científico se detiene (quodam loco sistit). Pero también tiene razón Gilson: no es culpa de los antiguos filósofos, cuyo pensamiento incluía la

analogía: Si el hombre moderno no se convence del argumento tomístico, puede ser quizás por la "perfunctoryness" de la formulación, que no declara expresamente la índole analógica del argumento. Hubiera sido mejor darle una forma epiqueremática en que apareciera patentemente el fundamento analógico.

³⁹ Pongo el nombre de la controversia en inglés, porque al traducirlo en español la controversia poco menos que se desmorona. ¿Diseño inteligente?; ¿Designio inteligente? La segunda traducción es tautológica. Todo designio es inteligente. La primera es ambigua, pues en un primer sentido, subjetivo, se reduce a la segunda y en un segundo sentido, objetivo, es indecible, al menos por la incompletud de nuestro conocimiento del mismo.

⁴⁰ El término y el concepto de información ha experimentado en los últimos tiempos grandes cambios. Ha dejado de ser solamente un término para designar una realidad mental para significar también ciertas condiciones de carácter físico de la realidad. Cf. Davies, Paul, & Niels H. Gregersen (Eds.) *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics*, Cambridge U. Press, 2010, esp. chapt.1; cf. también Gleick, James, *The Information*, NY, (Pantheon) 2011, esp. cap. 13.

⁴¹ Científicos de renombre como Jacques Monod, y más recientemente Terrence Deacon, emplean el término "direccional" para hablar de una propiedad esencial de la evolución de la materia. Sin embargo, no relacionan la direccionalidad con una característica o propiedad que se establece en la Realidad material a partir de las síntesis emergentes, por la fundamental (aunque no absoluta) irreversibilidad de toda síntesis.

⁴² No podemos aquí entrar en el problema del "libre arbitrio", "free will" o "acto libre". Algunos pensadores modernos separan este tema del de la intencionalidad básica a causa del carácter aleatorio que toman las acciones de los individuos humanos en hechos constatables, y afirman que el carácter finalista de la conducta humana es independiente de la realidad de la existencia o no existencia del determinismo. Para un tratamiento moderno del tema se puede consultar Gazzaniga, Michael S., *Who's in charge? Free Will and the Science of the Brain* (Gifford Lectures 2009). NY, Harper Collins, 2011). También Terrence Deacon en *Incomplete Nature*, NY, (Norton) 2012, entra en el tema, resolviéndolo en sentido favorable a la libertad..

⁴³ Algunos autores establecen cierta diferencia entre teleonomía y teleología. Creo que en este punto no es necesario para nuestros propósitos explorar más entre los significados más exactos. Quizá la teleonomía se limita a reconocer el factum de que la evolución va logrando metas optimizantes (después de todo, el

estómago sí es de facto para digerir, aunque no se hable de intenciones de cambio por parte de "la Naturaleza"). La teleología implicaría más explícitamente una intencionalidad reconocida al fenómeno y habría que hablar necesariamente de un subiectum para esa intencionalidad. Para Deacon, cuyo libro me llegó demasiado tarde para dar cuenta de muchas de sus ideas en este trabajo, el tercer momento de la evolución por emergencia debe ser llamado teleodynamics.

⁴⁴Citado por Bryson, Bill, *A Short History of Nearly Everything*, London (Doubleday) 2005. Subrayado nuestro.

⁴⁵Sin embargo, la palabra intencionalidad, central en algunos pensadores como John Searle a lo largo de su extensa obra, se usa también para fenómenos algo más elementales.

⁴⁶Luis Owen Canting Placa elabora sobre la posición eminente que Bergson y Teilhard de Chardin atribuyen al Hombre en el Universo.

⁴⁷ El texto español de la quinta vía dice que esas operaciones son intencionadas. El texto latino dice *ex intentione*. Pero en ninguno de los dos casos se debe interpretar que la intención es la de las cosas, que por inconscientes no pueden tenerla, sino que es precisamente la intención del Ordenador del Universo.

⁴⁸Un argumento preponderante de los defensores del *Intelligent Design* es que por cálculos matemáticos, los plazos estimados para la aparición de las mutaciones son demasiado breves para que dichos cambios hayan ocurrido al azar.

⁴⁹Corolario: Mientras las causas secundarias pueden ser puntuales, y desaparecer sin que desaparezcan los efectos respectivos, la Causa primera tiene que ser concebida como permanente. Este es el sentido de la expresión de que lo trascendente permea lo inmanente.

⁵⁰ Hans Jonas, *El Principio Vida*, Madrid (Trotta) 2004. pags. 43 a 59. Es traducción de la versión alemana aumentada por el autor mismo en 1973 a partir de una primera versión suya en inglés. Solo en la edición, también alemana, de 1994 lleva el Título

Das Prinzip Leben. Ansätze Einer Philosophischen Biologie. (Insel Verlag)

⁵¹ Esta última afirmación está imbricada con una terminología en que su defensa del "antropomorfismo" podría fácilmente ser mal interpretada. El "antropomorfismo" de Jonas se nutre de donde mismo se alimenta el principio tomista de que el estudio de los seres de cada especie debe realizarse a partir de sus ejemplares más perfectos. Y si la Realidad es un todo, la imagen del Hombre es la que contiene la mayor cantidad de elementos diversos, incluyendo los óptimos, hasta formar un microcosmos ejemplar.

⁵²¿Otro indicio de *perfunctoryness*? Si bien la *Summa* no es el *Contra Gentiles*, hubiera sido ideal que la preclara mente del Aquinate hubiera prestado su luminoso lenguaje a la formulación de los argumentos sobre lo que aquí baluceo.

⁵³Dice Aristóteles que la *αἰτία* o el *διὰ τὸ* (la causa o por qué) "se dice de cuatro maneras" (es análoga). Se trata pues de cuatro tipos de relación de dependencia distintos. La causa final no debe confundirse con la causa eficiente. El "qué" del "por qué" eficiente es un ser que produce (un efecto); El "qué" del "por qué" final es el beneficio o resultado meliorativo en el efecto en vista del cual actúa la causa eficiente. La causa final es a la vez antecedente y consecuente respecto a la cosa. Como dice santo Tomás: "El fin, que es lo primero en la intención es lo último en realizarse" o alcanzarse.

⁵⁴ Aquí aparece de nuevo la necesidad de superar la visión de Hume sobre la dualidad de facticidad y sentido (o valor).

⁵⁵ No mencionada por el Aquinate en el texto de la quinta vía.

⁵⁶ Sin contar que filogenética y culturalmente sigue la evolución humana

⁵⁷ Así llama Aristóteles a menudo la causa eficiente.

⁵⁸ Destacada por santo Tomás, e insinuada varias veces en este artículo.