

La visión de la unidad de la realidad: Algunas dificultades e implicaciones¹

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

Resumen

Recientemente, desde la ciencia, se ha insistido en la unidad de la Realidad. Surge la duda, no obstante, de si la ciencia puede usar métodos que descubran todas las dimensiones de la Realidad. Por otra parte, en estilos filosóficos, religiosos, teológicos y míticos de considerar la Realidad, frecuentemente se vierten juicios que no preservan la unidad de la misma. En este ensayo se traen a examen principios, conceptos y actitudes que, mejor perfilados, parecen anular las objeciones a dicha unidad. Y es importante, porque una realidad única postula una teoría del todo y un conjunto de valores muy diferentes de los de una Realidad fragmentada.

Conceptos clave: Emergencia, densidad energética, Totalidad, lenguaje análogo, trascendencia.

Abstract

Recently, from a scientific perspective, the Unity of Reality has been, seemingly, convincingly stated. Doubts arise, nevertheless, about science methodologies' ability to discover all of Reality's dimensions. On the other hand, philosophical, religious, theological and mythical approaches frequently express doubts about the possibility of preserving a unitary vision of Reality. The essay examines a number of principles, concepts and attitudes, which correctly posed, allegedly allow neutralizing objections against the idea of the unity of Reality. This is important, since a unitary vision postulates a theory of the Whole and a set of values quite different from those of a fragmentary Reality.

Key words: Emergence, energy density, Totality, analogous discourse, transcendence.

El varias veces galardonado profesor de astrofísica Eric J. Chaisson, profesor en instituciones como Harvard, MIT y Tufts, y autor de varios libros sobre el cambio en el Universo – que él llama en una de sus obras “la evolución cósmica”² – pertenece al estrecho círculo de científicos que han reflexionado recientemente sobre los problemas filosóficos básicos de la unidad de lo real a partir de los más variados datos

observacionales, procedentes de una extensa gama de ciencias, especialmente de las ciencias llamadas *exactas* o también *naturales*. Esta visión parece sobrepasar la de otros ensayos recientes, incluso en la línea estrictamente científica y nos sugiere la actualidad de la idea de la unidad de la realidad, mientras que otros puntos de vista no específicamente científicos no parecen preservar una visión unitaria de la

Realidad. Proponemos para ello algunas sugerencias.

Una palabra sobre la palabra Realidad

Antes de continuar, no obstante, parece necesario establecer lo que entendemos por “lo real”, por “la Realidad”. Nos parece conveniente citar para ello un breve texto de Xavier Zubiri:

Realidad es, ante todo, según venimos diciendo una y otra vez, una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente: Y este momento consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo “en propio”, algo “de suyo”. Realidad o realidad es formalidad del “de suyo”³

Zubiri afirma aquí que la realidad no está en la mente, sino en algo propio. Lo que se forma en la mente cuando estamos frente a la realidad, sea algo justo, o sea algo inexacto, merece el nombre de apariencia, y no es la realidad misma. Algo que es meramente posible, no es todavía real: tiene que estar “actualizado”, existir *en acto*. Y es algo diferente del observador. Con la palabra *sentiente* liga Zubiri lo que se conoce con el paso por los sentidos, pero eso, dice, no es lo que lo hace real. El que conoce se da cuenta de que lo que está conociendo no es parte de él, sino que existe “de suyo”, aunque él no lo hubiera pensado. Es formalmente (no metafórica ni circunstancialmente) algo diferente del que la percibe.

Hay cosas que percibimos y que no son “de suyo”, “en sí mismo”, pero subsisten en lo que es de suyo. Por ejemplo, la rojez de una rosa, la cual es real, aunque no decimos que de por sí – de suyo, o “en sí misma” – sea una realidad. Lo que es “de suyo” suele llamarse una *cosa*, pero en sentido amplio, que también incluye los seres vivos, y por lo tanto las personas. Es muy interesante notar que los traductores de Plotino traducen a menudo con la palabra *realidad* lo que el texto griego denomina *ἀυταρκεία*, “cualidad de lo que se rige a sí mismo”. Aunque la historia de la palabra Realidad es compleja, ayuda recordar que *cosa* se dice en latín clásico *res*, de donde viene la palabra *realidad*. Aquí nos interesa agregar que aunque hay muchas cosas diferentes que podemos conocer, hay amplios indicios de que todas ellas están conectadas, en forma tal que, si bien múltiples, forman un conjunto bien relacionado en el que nada está “suelto”. En ese sentido toda la Realidad sería una; habría una unidad de la Realidad.

¿Podría pensarse que el siguiente párrafo de Platón extendiera un poco más el concepto de Realidad? He aquí la cita:

Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir las cosas que son: no son otra cosa que potencia (*dynamis*). *El sofista*, (247e).

De ordinario, lo que no es actual (como la potencia) no suele considerarse real.

Chaisson se explica

La visión de Chaisson, que ciertamente es compartida por otros autores, y se encuentra por confesión del autor en la misma línea de implica un concepto de realidad afín al expresado en el párrafo zubiriano, y se propone estudiar las conexiones que hay entre las múltiples cosas que existen, aunque pertenezcan a diferentes escalas o estratos de la Realidad. Darwin lo afirmó para los animales, pero la unidad, o las conexiones de todas las cosas en la Realidad es más amplia en Chaisson que en Darwin, en el sentido de que contempla la evolución de las especies como *una parte* de un proceso mucho más amplio, que empieza con el origen del Universo y se refiere también a evoluciones de la vida más allá de lo simplemente biológico, que fue el campo considerado por el ilustre sabio británico. Chaisson describe ese cambio con cierto detenimiento y trayendo a colación las investigaciones científicas más pertinentes. Aunque en el prefacio del libro dice que concibe esta obra como una especie de resumen, afirma también que ha explicado esta materia en cursos graduados y que tiene la intención de escribir sobre el tema un opus más largo con explicaciones más técnicas aún⁴. Se distancia expresamente de la idea que su obra pueda ser interpretada como alguna producción emparentada con lo que se conoce como la visión de la Nueva Era (New Age), pues pretende hacer de todas maneras obra estrictamente científica. Empezando por la radiación que fue producto del llamado *Big Bang*, y siguiendo por la

aparición de los elementos físicos, las transformaciones químicas, la aparición de la biosfera, este cambio se prolonga en lo que él llama lo “cultural”, culminando en la dimensión ética. (En parte, este último elemento de su visión ha sido expuesto en dos libros de ética de su autoría⁵). Una tal visión, naturalmente, sólo es posible cuando se asume como fundamental el concepto de *emergencia* de la teoría de la complejidad. El concepto de emergencia ha sido desarrollado en el contexto de los estudios sobre la complejidad y podría definirse adecuadamente como el fenómeno de la aparición de nuevas propiedades en un conjunto, impredecibles a partir de los elementos anteriores más simples de los cuales proviene, con la cual aparición el conjunto alcanza un nuevo nivel, más alto, de posibilidades de actividad. En términos filosóficos, tal incremento de funciones superiores puede llamarse una forma más alta de ser, de existir. Esa cadena empezaría con lo material y alcanzaría hoy en día su cumbre en la eticidad, o sea, en el descubrimiento de la esfera del Bien y la práctica correspondiente, que ha sido alcanzada por la Humanidad⁶. La existencia a nivel moral, afirma, emerge de la conciencia, la cual a su vez es una propiedad emergente de formas de vida incapaces de conocerse a sí mismas. El fenómeno más fundamental de la vida - el metabolismo: intercambio físico-químico de materia y energía entre cada organismo vivo y el ambiente - emerge a su vez de los cambios químicos que se producen a partir de los elementos físicos. Cada uno de estos “saltos” cualitativos debe ser considerado como verdadero efecto, y aquellos estados de que proceden, como sus verdaderas causas.

Lo relativamente nuevo en Chaisson

Lo nuevo en esta visión no es solamente la implicación de que toda la realidad es un único proceso y que ese proceso comienza por cambios puramente físicos que van evolucionando hacia cambios que incluyen otros niveles, claro está, sin dejar de estar basados en el componente más físico, y sin que el cambio en partes más recientes del “arco del tiempo” sean exclusivamente hacia la “hominización”, aunque ésta, por tratarse de nosotros, nos interese más especialmente. La explicación que da Chaisson se diferencia de las anteriores, por propia declaración (por ej., pág 131) al tomar como objetivo “dar las bases cuantitativas de las condiciones generales para el incremento de la complejidad en todas las escalas”. Estas bases cuantitativas las mide en términos de la “densidad de energía”. En general, los intentos hasta ahora eran mayormente la detección de los saltos cualitativos en la complejidad (o sea, la escala que va de la radiación a la materia, a los fenómenos químicos, a la vida y a lo que él resume en “lo cultural”). Para ello, dice, no se necesita una nueva ciencia. Nótese que en esta visión – lección que nos dan las ciencias – las funciones más altas de lo que llamamos el espíritu no constituyen una realidad inconexa con la materia, sino apoyada intrínsecamente sobre ella⁷. En particular, Chaisson: 1) afirma que el aumento de complejidad que observamos se obtiene mediante el arresto que suponen realidades como la aparición de la vida a la tendencia del incremento de la entropía que describe la segunda ley de termodinámica; 2) Ese principio físico que produce la complejidad en todas las transiciones o

saltos transicionales es el mismo principio: contra la dispersión de la energía, la densificación de la energía. 3) Para estudiar la complejidad, Chaisson recurre a una definición operacional. Se trata de una tendencia científica pragmática que ayuda a evitar discusiones sobre las implicaciones filosóficas de los conceptos. En vez de hablar de *qué son* las cosas definidas, estudia las operaciones observables que se evidencian en esas cosas, o sea, *qué operaciones observables se notan* al medir los fenómenos de que hablamos. 4) La complexificación es definida y medida así por Chaisson por el aumento de la densidad energética o, lo que es lo mismo, el incremento de la razón entre la velocidad a la que fluye la energía a través de un sistema u organismo y su masa (se mide en ergios/segundos/gramos). Tal principio se aplica no sólo a los cambios físicos, químicos y meramente biológicos, sino que teniendo en cuenta, por ejemplo, la dependencia de los fenómenos psicológicos con respecto a los biológicos, analiza el aumento de energía en la actividad de las neuronas durante las operaciones mentales.

Esta visión de las cosas implica que si el principio que obra a través de toda la realidad es el mismo, esa realidad puede ser considerada como única, y ese es el aspecto que da pie a la utilización de sus explicaciones para revisar otras visiones de la Realidad que no reflexionan sobre su unidad o no la admiten.

La unidad de la Realidad como vista en la antigüedad

De hecho, en una forma muy insistente, aunque menos elaborada, la

unidad del Universo había sido enseñada desde antiguo por la mayoría de los pensadores. Ciertamente, la forma de aludir a esta enseñanza en épocas anteriores no era demostrativa, por medio de argumentos, sino simplemente postulada o aún implícita. Esa unidad del Universo, además, sólo en algunos pensadores antiguos se extendía explícitamente hasta incluir las criaturas llamadas hombres, con los fenómenos de la consciencia psicológica y la decisión ética. Estamos más bien bajo la impresión, cuando leemos a los antiguos, que implícitamente el Universo era considerado una unidad que servía de hogar a la raza humana. Según Roberto Torretti, filósofo chileno de grata recordación en Puerto Rico por su larga estadía en la Isla como “transterrado”, la filosofía cristiana, unos siglos después, habría desenfaticado este aspecto, considerando sobre todo al mundo como compuesto por un cúmulo de unidades individuales, de las cuales se hacía resaltar casi exclusivamente su relación, una por una, con el Ser Supremo⁸, casi siempre bajo su aspecto de Creador.

El importante aspecto del devenir, que está a la base de la idea de proceso, y por lo tanto, necesario para pensar en la posibilidad de que el Universo se caracterice por su unidad, estaba ya presente en Heráclito y otros pensadores en la antigüedad. En Heráclito hay incluso una mención explícita del devenir como articulado a un cierto cosmos (lo que implica unidad) más bien que a un caos (que es lo que la generalidad percibe mayormente en las expresiones de Heráclito). Así, el fragmento 50, a pesar de la variedad de traducciones, parece asentir en todas ellas a este pensamiento: “Si sois sabios, no escuchéis a mi persona [a causa de mi

autoridad], escuchad la palabra [que digo] (o quizás mejor: atended **al Logos**) y confesad que todo es uno”. Conocida es también su expresión de que no nos bañamos dos veces en el mismo río (porque al entrar por segunda vez, ya habríamos cambiado ambos: el río y nosotros). Aunque no imposibles de conciliar, estas dos expresiones de Heráclito están en cierta tensión, al punto de que algunos estudiosos rechazan la idea de que la segunda sea auténticamente heraclitiana, a pesar de ser lo más conocido de lo atribuido al filósofo de Éfeso.

Pero ya la posición, algo anterior, de los milesios suponía como preocupación la necesidad de explicar la Naturaleza como un todo, como una unidad. Esta Naturaleza – la *Physis* – es, etimológicamente, “[todo] *lo que hay*”. 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*”. En español, esa misma raíz se usa para el pretérito del verbo *ser*; decimos, en efecto, *fui, fue*. Y la misma raíz está también en la palabra *futuro: lo que será*⁹. Está claro, o al menos implícito, que todo *lo que es*, o *lo que hay*, forma un conjunto, caracterizado por un único origen y tiene características relacionadas las unas con las otras.

La Unidad de la Realidad en algunos racionalistas

Hay por el contrario concepciones filosóficas modernas de la Realidad que tienen dificultad para concebir todo lo que existe como un único todo. Quizás el caso más notorio sea el de Renato Descartes, que explícitamente distingue entre una

realidad (res)¹⁰ – cuya característica más básica es la extensión – y otra realidad que carece de extensión y opera en lo inteligible. A pesar de que el ser humano participa de ambas realidades, no hay en Descartes una recuperación clara de la unidad de la realidad. La existencia de esta segunda realidad, que llamamos *el alma, la razón, o el espíritu*, radicalmente diferente de la primera, es según este pensador la más impactante y básica de las evidencias que recogemos en nuestra experiencia, desde el momento en que pensamos; *cogito, ergo sum*; el hecho de que pensamos, y de que tenemos conciencia de ello, es la prueba suprema de que existimos. En cuanto al uso de la palabra *sustancia* en este contexto, se puede decir que Descartes habla de dos sustancias irreductibles la una a la otra. La sustancia cognoscente se divide a su vez en dos: sustancia cognoscente infinita, que es Dios, y sustancias cognoscentes finitas, que son múltiples, que son las almas de las personas humanas.¹¹ Descartes no incluye explícitamente a sustancias como los ángeles. Las sustancias extensas, por su parte, son todas finitas. El concepto de sustancia, en Descartes como en otros, se puede describir como aquello que existe independientemente de cualquier otra realidad, y se contrapone a la idea de *propiedad*, que se refiere a las realidades que, precisamente para existir, necesitan existir en las sustancias. Descartes señala que más estrictamente, la única verdadera sustancia es la infinita cognoscente, en cuanto que sólo ella es radicalmente independiente.

Difiere *toto coelo* de él Baruch Spinoza, para quien la unidad de todo es tan central que piensa que Dios y el Universo son la misma cosa (una sola

sustancia). Esto implica que Spinoza tiene una idea muy particular de sustancia: no hay según él más que una sola sustancia, la cual es extensa; y Dios, que es esta sustancia, es, por lo tanto, extenso. No solo asoma una concepción panteísta en Spinoza, sino también recuerda las dificultades de la visión de Parménides, con su único Ser. Spinoza, como Parménides, preserva la idea de la unidad de lo real, pero la lleva a un punto en que no hay una distinción verdadera entre la Naturaleza, con sus seres individuales, y algo semejante a una cierta idea de Dios. Con todo, la Naturaleza es ciertamente considerada en su sistema como un único conjunto. También la concepción de sustancia vuelve a ser la de los griegos, al menos en el sentido de una equivalencia de los términos sustancia y ser. No hay que olvidar tampoco que en el tiempo de los griegos, no existiendo todavía el sentido filosófico de la palabra Realidad, lo que ahora llamamos con ese nombre se decía entonces con la palabra sustancia.¹² Además, como Dios es según Spinoza la única sustancia, y no hay otra fuera de él, se destruye la idea tradicional de causa, porque esta sustancia es “causa sui”. En todo otro pensamiento, la causa es diferente de lo causado.

Gottfried Wilhelm Leibniz, que forma con los dos anteriores una especie de trilogía de los racionalistas “continentales”, utiliza también el concepto de sustancia para explicar la organización del Universo, tanto en el sentido físico como metafísico. Aunque Leibniz no elabora un sistema filosófico explícito tan acabadamente como los dos anteriores,¹³ él hace girar la unidad de la realidad alrededor de su idea de Dios, pero al mismo tiempo da quizás una mejor idea de la multiplicidad a través

de su original concepción de las mónadas, que es como él llama a las sustancias individuales. También Dios es una mónada: la mónada suprema. Las demás mónadas salen del acto creador de Dios, y de suyo no tienen “ventanas” las unas hacia las otras, aunque Dios, no obstante, ha preestablecido entre ellas una armonía que les permite comunicarse y da cuenta de la Unidad de todo. Leibniz expresa así la idea de la armonía preestablecida por Dios, de una vez para siempre: “La serie de representaciones que en el alma se producen responderá naturalmente [gracias a la armonía preestablecida por Dios] a la serie de los cambios del universo mismo”.¹⁴ Él considera que esta es una hipótesis diferente de la de Malebranche, porque este último dice que hay un acto de Dios con ocasión de cada cambio en el universo (lo cual le parece, dice, un *Deus ex machina*), mientras que él coloca la causa en un orden dada por Dios desde el origen de la creación. La idea de las mónadas, aunque encaminada a satisfacer la idea de una existencia real y simultánea de lo uno y de lo múltiple – problema no enfocado expresamente por Parménides y descuidado en las explicaciones de Descartes (que descuida la unidad) y de Spinoza (que descuida una real multiplicidad, que exigiría que las sustancias sean múltiples) – no ha convencido a la posteridad. Con razón, al parecer, la idea de las mónadas leibnicianas no ha convencido, porque cada mónada (y cada una de las conciencias individuales es una mónada) tiene como términos correlacionados solamente representaciones: nada más sólido: nada que sea el apoyo, que esté como sujeto detrás de esas representaciones.¹⁵

Está quizás justificado observar que entre unas y otras de las visiones racionales de la unidad, o la falta de unidad de lo real hay una diferencia importante. Las visiones similares a la de Chaisson parten de un estudio de elementos concretos, accesibles por los sentidos, a veces con la ayuda de instrumentos. Estas establecen hechos muy detallados que son luego interpretados y definidos. En este sentido es una explicación genética. La unidad consiste en que unas cosas necesitan de las otras para existir. Reciben de ellas los elementos que las hacen ser lo que son y difieren de ellas, al menos en parte, por mutaciones azarosas. Las relaciones entre estos hechos son causales: unos provienen de los anteriores. En cambio, las visiones similares a las de los racionalistas de los siglos XVII – XVIII, aunque no excluyen lo concreto, parten de conceptos abstractos. Cuando las realidades son múltiples (como en Descartes y Leibniz) no hay una relación directa entre las mismas. Dichos conceptos abstractos difieren significativamente en el sentido que les da cada autor, que, según la tradición filosófica, cada uno se siente en plena libertad de describir a su manera. Pero el efecto de tales divergencias es, en la práctica, el de crear una gran dificultad para entendernos.

Visiones religiosas sobre la Realidad

Además de la *investigación científica* y de la *reflexión filosófica*, cuyas visiones sobre la Realidad hemos mencionado hasta aquí, también las *visiones religiosas* se han manifestado acerca de la unidad de la realidad. Pero a diferencia de aquéllas, las visiones religiosas están ampliamente basadas en el lenguaje mítico.¹⁶ Los mitos, en

general, no se interesan por temas como la unidad de la realidad, por lo cual los textos religiosos que tratan del tema son difíciles de encontrar. Una lectura cursoria de libros sagrados del budismo, del confucianismo, y con más razón aún del hinduismo (que es religioso en un sentido más reconocible y convencional que los dos anteriores) detectará difícilmente alguna expresión que implique la unidad de lo real. Tradiciones más afines a la nuestra, que llevan el marchamo claro del monoteísmo, son las que más pueden sugerir una visión unitaria de la realidad. Tales perspectivas, a diferencia de las filosóficas antes mencionadas, basan la concepción unitaria de lo real que manifiestan, no en algo medular que todas las cosas comparten, sino simplemente en el concepto de creación que comparten. Dios, ente supremo, o ser supremo, es también origen de todo lo que hay – “*visibilium et invisibilium*”, como dice el Credo – por el acto de creación. Pero la visión religiosa no suele tampoco elaborar mucho sobre las múltiples y esenciales relaciones que cada uno de estos entes tiene, no ya con Dios, sino con todos los otros entes de diferentes órdenes. Podemos decir entonces, que en la medida que las visiones religiosas mantienen la unidad de la Realidad, lo hacen generalmente de una manera implícita.

Teologías

Un tanto diferente de las expresiones simplemente religiosas es el caso de los textos teológicos. La teología es un esfuerzo por conceptualizar y ordenar *racional y sistemáticamente* las enseñanzas que pueden sacarse de discursos de base mítica. Una característica relacionada con esta

situación es que la teología tiene, por confesión propia, un campo más amplio de información a procesar que el que tienen los conocimientos científicos, matemáticos, o filosóficos en general. Además de utilizar en ocasiones las fuentes propias de estos campos, la teología saca sus datos, principalmente, de la Revelación. La Revelación – conjunto de verdades de las cuales se estima que vienen más especialmente de Dios, y a las cuales se tiene acceso sólo a través de determinados textos así identificados (o, según algunos, también en tradiciones no escritas) – es explícita en las religiones del Libro, que prácticamente coinciden con la categoría de las religiones monoteístas. Pero si es implícita en otros casos, como en el hinduismo, también en el Budismo y en el Confucianismo se tratan los textos sagrados a base de la autoridad espiritual de los fundadores. Esto es especialmente claro en el Dhammapada, en el cual Buddha no es solo visto como la persona histórica de Siddharta Gautama, sino que, trascendiendo ésta, se convierte en uno de los tres principios del Budismo (Buda, Dhamma, y Sangha). En cuanto a las Analectas de Confucio, la mayoría de las sentencias en que su texto consiste incluyen la expresión “*El Maestro dice*” u otra equivalente, sugiriendo así que el texto es vinculante. La Revelación podría plantear algunas dificultades al concepto de unidad de la Realidad, dependiendo de la naturaleza de la teología que la examina.

La Realidad en diversos tipos de Teología

Podemos considerar que hay tres formas de teologías, según la actitud que adoptan frente a la Revelación. La caracterización de estas tres formas,

según expuestas aquí, está inspirada, aunque no necesariamente coincide, con las formas descritas por Philip Kitche en sus libros, especialmente el más reciente.¹⁷ Kitche es un filósofo humanista, convencido exponente de un Darwinismo objetivamente fiel a lo expuesto por Darwin, que ha estudiado ampliamente los problemas filosóficos surgidos históricamente a lo largo de las afirmaciones modernas de la ciencia. No es hostil a la religión en principio, pero considera que ciertas posiciones que adoptan los religiosos deben ser superadas (comparto esta opinión con Kitche). Para estas y otras afirmaciones que lo atañen me apoyo en un reciente artículo del *New York Review of Books*.¹⁸ La primera forma de teología es la que corrientemente se llama fundamentalismo. El fundamentalismo sostiene que la Revelación ha de interpretarse literalmente. El supuesto sobre el que se basa implica que la verdad está intrínsecamente ligada al sentido “recto” y “unívoco” de las palabras sagradas, incluyendo ante todo las de la Biblia. Es una actitud muy rigorista que no admite el componente de ambigüedad que necesariamente incluye el lenguaje, ni las ineludibles mediaciones por las que nos llega la Revelación. El fundamentalismo puede estar acompañado de una genuina religiosidad, pero se presta a manifestaciones de fanatismo. En los textos considerados revelados, que contienen una profusión de concepciones míticas según las teologías no fundamentalistas, no se preserva en forma consistente la idea de la unidad del universo. Desde el punto de vista intelectual, el fundamentalismo no sólo suele carecer de sutileza, sino que, en cuanto se puede decir que tiene una idea equivocada de la naturaleza del lenguaje,

termina no reconociendo el verdadero sentido del mismo mensaje religioso que pretende defender.

A la segunda forma de teología me parece que le conviene bien el nombre que le da Kitche: *sobrenaturalismo*. Este nombre puede ser ambiguo (como ambigua es también la actitud general de sus expositores), pero apunta hacia un tipo de visión de la realidad que acepta fácilmente una especie de mundo doble. Habría según esta visión, en efecto, el ámbito de lo natural, y otro ámbito muy distinto, que es sobrenatural. Una expresión como ésta puede en rigor interpretarse en una forma aceptable, en cuanto que si de una cosa podemos estar seguros es que cualquiera que sea la naturaleza de un Ente Supremo, la misma es seguramente infinitamente distinta del mundo natural. Pero los “sobrenaturalistas” a los que aludimos aquí aceptan habitualmente que la fuerza avasalladora del mundo de lo divino irrumpe de tal manera en el mundo de lo natural que éste a menudo experimenta la suspensión de las leyes que lo rigen. Afirman, además, en forma comprometedor para la posición de la unidad de la Realidad, que los seres humanos alcanzan un estado de ser (el alma racional) no por su conexión con el resto de la naturaleza, y además, que ciertos seres humanos alcanzan otro estado de ser aún más alto (la gracia) que no tiene conexión con su naturaleza. Estas consideraciones llegan a ser aceptables en una teología muy sutil a la que aludiremos más abajo, pero a veces es presentada en una forma que implica no estar consciente de la unidad de lo Real. Hay incluso, posiciones más comunes de sobrenaturalismo que deberían ser revisadas en la enseñanza corriente de las iglesias. Se trata de

muchas explicaciones teológicas que merecerían un tratamiento aparte, que no puede ser incluido aquí, pero que debería ser objeto de una extensa revisión, si de veras vamos a tomar en serio la idea de una unidad de la Realidad. Así, por ejemplo, muchos conciben los hechos llamados milagros como una ruptura de las leyes naturales (determinada por una acción divina excepcional).¹⁹

No se puede negar que muchas religiones experimentan la tentación de explicar los hechos de la vida y problemas particulares de sus propios dogmas desde un punto de vista que no excluye el sobrenaturalismo en sus aspectos menos aceptables. Estas actitudes coexisten con expresiones mucho más sutiles de los grandes maestros, provocando incoherencias, pero también conflictos interpersonales y episodios de represión y obscurantismo. Algunos grandes ejemplos, como es hoy día la polémica del evolucionismo y el creacionismo, son ya famosos, y han sido ya resueltos en sus principales tesis, con todo y peticiones de perdón, o están en vías de solucionarse. En esto se haría bien por parte de los maestros teólogos, en reconocer la función correctiva que ha jugado de hecho el progreso de las ciencias y de la misma filosofía en la superación de posiciones intelectuales insuficientes. Abundar en el examen de ejemplos muy significativos, sin embargo, se apartaría ya de los objetivos limitados de este trabajo.

Un caso, a pesar de lo dicho, merece una mención directa. Lo traigo a colación porque no es simplemente, como los de Galileo o del evolucionismo, en los cuales se da una amplia “victoria” del pensamiento secular sobre el religioso. Se trata de un

conflicto intelectual al interior de la Iglesia – en este caso la católica – en que se dio un paso decisivo en la superación, precisamente, de un sobrenaturalismo insatisfactorio y a favor de una posición que preserva en una forma mucho más articulada y convincente la unidad de la Realidad como aquí la estamos planteando. La polémica es demasiado especializada y sutil para exponerla en este contexto, pero envolvió a algunas de las mejores mentes de la teología católica, que fueron por un tiempo mal vistas por los dicasterios romanos y por el mismo papa Pío XII. Se focalizó cuando el jesuita Henri de Lubac escribió un libro que criticaba algunos aspectos del concepto de “sobrenatural”.²⁰ Curiosamente, la tesis de de Lubac estaba relacionada con la idea de que era el concepto de naturaleza, sobre todo a su nivel humano, el que estaba mal enfocado, pues algunas dimensiones del Hombre y de sus capacidades de interactuar con la esfera de lo divino han superado desde siempre lo corrientemente pensado.²¹ Esta tesis fue defendida por él con un cúmulo de argumentos históricos procedentes de la Tradición que mostraban hasta la saciedad que tal había sido una opinión mayoritaria en la tradición de la Iglesia. No fue casual que fuera precisamente de Lubac el gran paladín y más agudo defensor de la persona y de los escritos del paleontólogo y filósofo jesuita Pierre Teilhard de Chardin, defensor a ultranza de la Unidad del Universo. Escritos de otros filósofos católicos de la época sostienen igualmente posiciones similares.²²

La tercera forma de teología –en la concepción de Kitche la más refinada– la llama él “*religión espiritual*” y afirma

que la misma ha superado las otras dos formas y que coincide con las ya corrientes visiones de una “religión liberal” en boga. Personalmente, tengo mis dudas acerca de ciertos casos que Kitche identifica como espiritualismo. Los casos que cita no son nada convincentes, pero creo que se puede hablar de una actitud como ésta, como la que evidencia Pierre Teilhard de Chardin en sus escritos de tipo religioso. Hay por tanto una esperanza de que una mayor conciencia de la Unidad de lo Real como explican hoy en día la ciencia y la filosofía conduzca a los teólogos a revisar con más cuidado sus formulaciones, que al menor análisis dejen ver que no se compadecen con el estado actual, aún siendo imperfecto e inacabado, del saber secular o laico.

La Realidad en la visión mítica

También las visiones míticas no religiosas (en la medida y en el sentido en que se puede decir que existen) explican la Realidad sin tener en cuenta la naturaleza de las representaciones que usan. Estas representaciones son a menudo incompatibles entre sí. Al mirar el conjunto, se obtiene una cierta forma de coherencia, pero al observar los detalles, se nota la incompatibilidad de los elementos del conjunto entre sí. En esto nos recuerdan la ingeniosidad de las pinturas del famoso pintor manierista italiano Giuseppe Arcimboldo, con sus representaciones de rostros a base de vegetales. La visión *Gestalt* se nos presenta coherente, pero un análisis unidad por unidad descubre su incompatibilidad.



Giuseppe Arcimboldo, el verano

Otra característica de las expresiones míticas es, sobreabundantemente, la inclusión en el desarrollo de la narración de elementos lógicamente y físicamente imposibles. (Animales con conducta humana, hechos cosmogónicos totalmente inverosímiles, licantropías, comunicaciones no basadas en nada físico, existencia de seres nunca vistos o de cualidades absurdas, etc.). Estas descripciones proceden, no de un desconocimiento de la índole de lo natural, sino aparentemente del deseo de señalar expresamente que se está hablando de seres o de hechos que no están en el plano de las realidades cotidianas. La inclusión de este tipo de enunciado en los relatos míticos no es casual, y no obedece primariamente a una visión errada del mundo. El hábito de meditar sobre estos textos me ha convencido de que se trata de una estrategia inherente al pensamiento mítico, indicadora o marcadora de la cualidad mítica (también pudiéramos decir suprarreal, *surrealista*,) que los mismos quieren recalcar. El texto mítico enfatiza que no se trata de la realidad mundana, tanto cuando el sol se detiene sobre Jericó, como cuando Atenea es vista por Aquileo o por Odiseo sin ser

vista por los demás, o cuando Tetis aparece como bruma de la playa para beneficio de su hijo humano. A medida que la cultura mundial ha ido profundizando en las construcciones racionales de la ciencia, del Derecho, de la técnica, de las matemáticas, de la filosofía (en parte) y hasta de la teología (también en parte), las interpretaciones corrientes de los mitos han ido olvidando esta estrategia implícita que usa el mito para señalar la necesidad de una lectura no convencional y la alusión a dimensiones no usuales. Consecuentemente, los mitos ya no son habitualmente interpretados según la intención y el pensamiento de sus originadores, y resultan devaluados a la categoría de producciones de mentes primitivas o deformadas, no perfectamente desarrolladas en su humanidad. Es como objetar que los Grimm hayan osado hacernos creer que la casa de la bruja del cuento de Hänsel y Gretel era de caramelo.

Indudablemente, las concepciones y las expresiones míticas en su sentido obvio no preservan la idea de la unidad de lo real y tienden además a suponer otro mundo u otras dimensiones en los cuales no rigen las leyes naturales. Creo que a diferencia de los mitos, las concepciones científicas actuales se inclinan resueltamente hacia una concepción unitaria de la Realidad. También opino que la mejor filosofía actual entiende los principios ontológicos en una forma que postula la básica unidad de la Realidad. En cuanto a la teología, creo que algunos de sus postulados corrientes parecen incompatibles con una verdadera concepción unitaria de la Realidad, más allá de la afirmación algo extrínseca del origen creado de todo lo que existe,

pero que va apareciendo la posibilidad de ir refinando las formulaciones teológicas para lograr una visión teológica unitaria de la Realidad. Esto plantea un desafío muy grande a los teólogos, en parte por una tendencia de los líderes religiosos a no cesar en el empeño de hacernos comulgar con ruedas de molino, en parte por exagerar, más allá de lo estipulado en la más rancia tradición, el alcance de la cogencia²³ que tiene el carácter oficial de su ministerio.

Cómo repensar la unidad de la Realidad

Dilucidar la verdad del principio de la unidad de la Realidad es básico para lograr una actitud gnoseológica sana que asegure que nuestras opiniones son epistemológicamente sólidas. En efecto, las bases gnoseológicas y epistemológicas de nuestro acceso a la verdad dependen de dos cosas: de la información y del proceso mental. Consideremos en primer lugar lo que es la información. Creo que una forma, quizás la más general, de definir lo que es información en su sentido objetivo es afirmar que *información es todo cambio en un conjunto*. En el sentido del pensador o sujeto, será *la percepción de ese cambio*. La información no es por tanto solamente el cambio. Hace falta detectar que ese cambio se ha producido en un conjunto. Como dice Descartes: el conocimiento no ha de ser solo claro, sino claro y distinto. La unidad de la Realidad implica que cada conjunto entra en otro mayor. El que percibe un brote, que antes no existía, en una ramita, tiene una información nueva, pero si ahora considera no sólo la ramita como conjunto, sino el árbol, tiene una información más rica y completa. Y si se

trata de toda la región en la que se encuentra el árbol, la información puede ser de otra naturaleza. La información más completa es la que pueda referir el cambio al conjunto más amplio posible (incluyendo también los conjuntos intermedios). Desde luego, mientras más amplio sea el conjunto al que podamos referir el cambio observado, más centrado y completo será nuestro conocimiento. Este procedimiento cognoscitivo, aunque no necesario en todo momento, no tiene por qué detenerse en un conjunto que no sea el más abarcador. Este ejemplo está cifrado en el espacio, pero es válido para cualquier tipo de aspecto de la Realidad.

El concepto de Totalidad

Para hilvanar de alguna forma sencilla este pensamiento podemos quizás sostener este tipo de discurso: Hay *todos* que son más todos que otros todos. Una mano es un todo, una extremidad anterior es un todo, pero un cuerpo humano vivo es un todo más todo que los otros dos. A esos *todos más todos* los podemos llamar unidades naturales, como los organismos. Tenemos ciertas unidades naturales que pueden contemplarse en sus relaciones como lo que Bert Hölldobler y Edward O. Wilson llaman un superorganismo.²⁴ Un superorganismo posee funciones (quizás las podemos llamar, con lenguaje filosófico, en vez de funciones, *modos de ser*) que las unidades naturales singulares que lo constituyen no poseen. También un árbol es un todo que puede ser llamado vivo aunque las partes que lo componen, sin las cuales el árbol no podría existir como ser vivo, en su gran mayoría, no estén vivas ellas mismas. En ese sentido, el planeta Tierra, aunque ya no es completamente una realidad

llamada organismo, con el mismo tipo de coherencia, puede ser llamado vivo (porque, hasta en la misma nomenclatura de los autores citados, es más que un superorganismo: es nuestro máximo ecosistema). Chaisson explica en una forma impresionante la relación de la vida en la Tierra con el Universo. Dice, por ejemplo, que el actual incremento de la tasa de la densidad de energía libre, como medida de creciente complejidad se deriva en última instancia del hecho comprobado de la expansión del Universo. Si no hubiera expansión del Universo, las condiciones de la vida en la Tierra se anularían vertiginosamente. Y entonces tampoco habría pensamiento, ni amor. Así pues, todo el Universo está conectado (también) con la vida en la Tierra. El Universo entero es, en una forma física real, el verdadero medio ambiente de la vida en el Planeta.²⁵ Continuando con la escala de complexificación, notemos que una conciencia, que emerge de un individuo dotado de cerebro, no puede ser consciente sin relación a otras conciencias. Tampoco podría ser conciencia sin relación a otras instancias, unidades naturales, y “supertodos” de los cuales ni siquiera todos son conscientes. Los científicos ven las conciencias individuales como fenómenos intermitentes que ocurren en fenómenos más estables llamados organismos. Estas conciencias, tanto en su carácter individual como en relación con otras conciencias y otras “*unidades-todos*” naturales forman un nudo de relaciones, inseparables de los demás elementos materiales de los que proceden y en los cuales subsisten. Estas conciencias son tan reales como se puede ser real, y hasta “más reales” – pues existen a niveles a los cuales sólo por ellas otras realidades acceden a serlo – que sólo en ellas la

realidad se convierte en lo que ella tiene de más real, pues sólo se es *de suyo* en cuanto se es en relación. Hay una conciencia de la Humanidad, a la que acceden intermitentemente algunas conciencias individuales. La conciencia, a su vez, es apoyo del propósito, tanto como el organismo es apoyo de la conciencia. La conciencia es al propósito como el conocer es al actuar y al hacer. El propósito, actualizado, tiene sobre la mera conciencia la ventaja de hacer surgir nuevas relaciones, de crear nuevas realidades. Y si va surgiendo una especie de conciencia colectiva, va formándose en su propósito un todo más pluridimensional que se rebasa a sí mismo. Observemos que estos todos que tomamos en consideración no son tan solo los estructurales, sino que deben extenderse a los acontecimientos azarosos y a lo que llamamos historia. Podemos decir entonces que todas las relaciones entre términos y conjuntos, en su completa gama y con atención a la cambiante naturaleza de estas relaciones, deben ser consideradas hasta llegar al todo supremo. No deja de ser tremendamente significativo si al final del ascenso tenemos que discernir todavía una última posible relación entre lo que hemos determinado provisionalmente (por ser todo de una condición que no existe fuera de él) como el todo más abarcador, y la justificación del mismo para ser considerado real y último, cosa emparentada con la pregunta acerca de la existencia de Dios y la determinación de cómo, en el caso de una respuesta positiva acerca de su existencia, puede ser al menos rudimentariamente concebido, e importante también, cómo ciertamente no podría ser este Ente Supremo.

Estas cuestiones, lejos de ser ociosas, han sido consideradas por los humanos, dentro y fuera de una o la otra cultura, dentro y fuera de las disciplinas, dentro y fuera de determinadas épocas de la historia, y siguen siendo hoy en día vivo objeto de discusión. Ellas constituyen la estofa de que está hecha lo que podemos llamar “filosofía primera”, base de sustentación de todo posible conocimiento.

A la base del proceso de pensamiento

Hemos dicho que, para tener acceso a la verdad, además de información, tenemos que examinar un cierto proceso mental. Este proceso mental tiene sus condiciones. La condición principal para conducir a un proceso mental correcto es la aceptación de principios que suelen llamarse principios primeros, de los cuales se mencionan a veces dos, a veces tres y a veces cuatro. Son ellos el principio de identidad, el principio de no-contradicción, el principio de tercero excluido y el de la doble negación.²⁶ Si estos principios suelen ser llamados axiomas, porque no puede articularse una argumentación que los “pruebe” (ya que para ello habría que basarse en lo mismo que hay que probar) tampoco es posible pensar sin aceptarlos.²⁷

El pensamiento unívoco

Hay una forma de pensamiento que se acerca más que otras de este ideal. Formalmente fue Aristóteles el primero que lo describió. Lo llamamos el pensamiento unívoco. En realidad lo que sería unívoco, más que el pensamiento, es el lenguaje en que no sólo se expresa, sino en el cual se apoya, porque no es posible ir muy lejos en el

pensamiento sin el lenguaje. Este es el lenguaje que usa lo que hoy solemos llamar la ciencia, y también la matemática. El método científico ha ido descubriéndose sobre todo por la vía del ensayo y el error. Hoy en día, usando una metáfora matemática, se suele decir que al método ideal solo puede acercarse el pensador “asintóticamente”, y eso es coherente. En efecto, el lenguaje unívoco debería ser tal que a cada referente correspondiera una única relación entre su significado y su significante. (Para ser más claro digamos que el referente es mi perro Nerón, echado en el portal de mi casa; a Nerón yo lo concibo en mi cabeza como un mamífero canino doméstico, y ese es el significado que implico cuando hablo de él; pero para expresar ese significado uso como significante la palabra *perro*. Ese significante, en esa conversación, es esencial que tenga un solo significado, de manera que la relación entre significado y significante sea de uno a uno: unívoca). Para ser breves, mencionemos sólo que aquí no hay mucho espacio para la poesía. Las cosas hay que llamarlas por su nombre. Sin embargo, sería imperdonable no aludir a esta paradoja: El llamado significante es el signo del significado. El que evoca en mi mente y en el de mi interlocutor lo que quiero decir. Ahora bien el *signo* se define por su alteridad, es decir, es esencialmente diferente de aquello a lo que alude. Hay siempre una distancia entre él y aquello que significa. Dicho de otra manera, el signo participa de la naturaleza de la metáfora. La “poesía” se cuele siempre un poco. De todas maneras, el pensamiento unívoco es el que más produce en la mente la certidumbre. La certidumbre no lo es todo, pero es muy importante. Por eso, en nuestra civilización moderna muchos

nos hemos enamorado de la ciencia. Tampoco podemos progresar sin la matemática, pero la matemática, aunque tiene su fundamento en la realidad (el átomo de helio tiene dos (2) protones, el doble que el de hidrógeno, pero la relación llamada *doble*, o *duplo*, ha sido inventada por nuestra cabeza) es un constructo de nuestra mente. Así, el conocimiento es una colaboración entre la experiencia de la realidad y la capacidad de abstracción de nuestra mente. No podemos conocer apropiadamente, científicamente, sin abstracción. Tampoco podríamos pensar sin la imaginación, la fantasía, que nos da la capacidad de crear hipótesis.

La experiencia y el conocimiento de toda la Realidad

Pero para un número de pensadores no parece evidente que toda realidad pueda ser siempre sometida a la experiencia. Ciertamente la experiencia, cuyos datos pueden ser sometidos a verificación, nos da la primera información. También es cierto que para el mundo de lo sensible la experiencia, manejada con el pensamiento unívoco, puede verificar en general los datos de los sentidos. Admitimos que las pruebas, en estos casos, deben ser “falsables”. Esta es la sólida base de la ciencia, en el sentido corriente que damos a esta palabra. Ahora bien, hay que tener en cuenta que la experiencia sólo es un fenómeno que ocurre en forma consciente en el tipo de animal que somos. Esto hace que no parezca necesario admitir que la conciencia de la experiencia humana marque el lindero exacto al que llega la realidad. Esto daría al ser humano una cualidad que, precisamente, no podemos probar experiencialmente que tenga. Esto no

está dicho para ir contra todas las posiciones materialistas. De hecho, en mi caso particular no encuentro ningún objeto mental – excepto la idea de Dios – que actualmente considere que existe realmente y que esté a la vez totalmente separado de la materia, la cual ciertamente asegura la realidad de tales objetos.²⁸

El pensamiento y el conocimiento humanos aparecen en la historia yendo mucho más lejos de lo que puede ser calificado como producto de proposiciones falsables. Sólo el conjunto de estas últimas, siempre provisional, merece el calificativo de conocimiento científico, y a causa de la certidumbre intelectual que genera lo tenemos en alta estima. Pero no considero que pueda afirmarse que los límites de la Realidad tengan que coincidir con lo que, en teoría, pueda cumplir estos requisitos de la demostración científica, que es la experimental.

Además de la demostración experimental – y muy a menudo combinada con ella – está la demostración matemática, que es una construcción racional. Y para ayudar en el esanchamiento del conocimiento humano, desde antiguo muchas corrientes filosóficas (quizás con la excepción del positivismo lógico) han utilizado, en forma más o menos amplia, un tipo de demostración cuyos lazos con la experiencia son mucho más elásticos. Se trata del pensamiento con lenguaje análogo, cuyo valor heurístico me propongo hacer notar.

¿Puede todo ser pensado con pensamiento unívoco?

El hombre se hace preguntas que en muchas ocasiones no tiene cómo contestar, pero que son importantes para su vida. Básicamente, de esta situación nace el mito, el cual es una comparación, una metáfora. Creo que habría que suponer que en cierta manera el creador de mitos sabe que lo que está diciendo no es exactamente lo que quisiera decir. Pero también a menudo lo sabe el oyente, o el lector, que distingue el relato, tal como transmitido, de la “verdad” que debe entender, extraída del dicho relato. Sin embargo, a lo largo del proceso de inculturación, por lo menos en el ámbito de la racionalidad occidental, se va perdiendo la noción de esta diferencia, y las mentes se dividen entre los que rechazan de plano las “patrañas” o “fantasmagóricas elucubraciones” de los “antiguos” y los que convierten estos relatos en textos pertenecientes al mismo plano de lo que su propia época admite como historia, haciendo que otros puedan considerarlos, por tanto, como errores evidentes, que deben ser descartados, y cuyas trazas deben ser desterradas de la memoria de un pueblo que tiene el deber de civilizarse. Una exposición detallada de la naturaleza y el valor de estos procesos, junto con iluminadoras reflexiones sobre lo que es la historia y la verdad, se encuentra en el excelente libro de Paul Veyne, profesor del ilustre *Collège de France* de la Universidad de París.²⁹ No debemos recibir como literatura poética o idealización lo que dice sobre el mito o sobre la verdad, desde el mismo prefacio de su obra. Aquí va un párrafo en traducción.

Era necesario reconocer [en el diseño de este libro] que, en vez de hablar de creencias, tenemos en realidad que hablar de verdades, las cuales a su vez eran producto de la imaginación. No estamos con esta concepción creando una idea falsa de las cosas. Lo que se ha constituido en forma tan insólita a lo largo de los siglos es la verdad de las cosas. Lejos de ser la más sencilla de las experiencias realistas, la verdad es la más histórica de ellas.

Por cierto, esa última expresión, en otras partes del libro, extiende su significado para incluir otros campos del conocimiento humano, como la filosofía, las ciencias y la religión. Claro que en esta frase la palabra verdad no está tomada en el sentido ontológico, sino en el muy respetable sentido del conocimiento socio-cultural, que es el que más influye sobre la vida de los seres humanos.

El uso serio de otras formas de pensamiento

Incluso a sabiendas de que esta es la verdadera naturaleza del mito, un filósofo de la talla de Platón no sólo utiliza mitos antiguos sin excusarse por ello, y sin explicaciones de que se trata de otro tipo de verdad, sino que inventa él sus propios mitos sin experimentar la necesidad de advertir que está cambiando de modo de hablar: tan natural debe haber sido para los hombres inteligentes de su época la habilidad de adecuar la mente para entender correctamente lo que el autor quería decir, a pesar del cambio radical de estilo. De la misma manera, sería un

sinsentido objetar que un pastor religioso utilizara la historia de la tentación de Eva por la Serpiente para ilustrar su prédica dominical. (¡Esperaríamos, sí, que no extrajera del relato conclusiones sobre la debilidad específica de la mujer! Esto equivaldría a interpretar el texto como si estuviera escrito en lenguaje unívoco).

Pero en general, y más especialmente hoy en día, el contenido de los relatos míticos es menos apropiado que antes para transmitir mensajes importantes. Esto fue percibido especialmente por Aristóteles, que a diferencia de Platón, es mucho más parco en el uso del mito. Este hecho, además de poder deberse a las particularidades de la transmisión de los escritos del Estagirita, tiene ciertamente que ver con su estudio de lo que él llama el lenguaje – y el pensamiento – analógicos. El pensamiento analógico, o análogo, comparte con el pensamiento mítico el uso de la metáfora. Pero a diferencia de este último, somete esa metáfora a una serie de reglas y a unos procedimientos formales que hacen a la misma mucho más apta para aproximarse a lo que podemos decir responsablemente sobre ciertos temas que simplemente no pueden ser objeto de estudio a base del pensamiento unívoco. En particular, creo que se puede decir que lo que llamamos el pensamiento de lo trascendente no puede ser expuesto con el solo uso del lenguaje y pensamiento unívocos, como se trata de usar para la ciencia. Este pensamiento trascendente incluye lo que desde antiguo y hasta el tiempo presente solemos llamar lo divino, pero de ninguna manera está limitado a ello. Conceptos indispensables para tratar muchos temas, como lo son los de

infinito, Ser, atemporal, eterno, formal, esencia, uno, todo, sustancia, acto, potencia, virtual, y tantos y tantos otros no suelen ser tomados nunca o casi nunca en un valor supuestamente unívoco. No es que sean simplemente abstractos, como lo son *condensación, percepción, proceso, emergencia*, etc. No es que aludan a realidades o irrealidades con las que no podemos tropezar, como *cielo, paraíso, infierno, unicornio, ángel, Dorado, Atlántida*. Cuando hablamos de lo trascendente, se trata, entre otros, de conceptos fabricados por la mente humana, que no corresponden a nada que exista (que no son entes) sin los cuales, sin embargo, es prácticamente imposible entrar en la naturaleza profunda de la realidad (o sea, de lo que sí existe).

Para darnos cuenta de que se trata de comparaciones, suelo tomar el ejemplo de *materia y forma*, conceptos elaborados por Aristóteles, adoptando y adaptando otros de Platón. Podemos partir del hecho que los objetos reales están hechos de alguna materia, y la naturaleza o los hombres les han dado una forma específica. Un vaso, por ejemplo, puede estar hecho de vidrio. Esta es la materia de que está hecho, por lo que ese vaso pertenece al género amplio de los objetos de vidrio. Pero entre todos esos objetos, tiene una forma particular, específica, que no todos los objetos de vidrio tienen: tiene una forma que todos reconocemos, apta para contener líquidos: forma más o menos cilíndrica, hueca, sellada por uno de sus extremos. En este caso las palabras *materia y forma* están tomadas en su sentido unívoco. Pero de ahí se elevó Aristóteles a decir que todas las cosas, y hasta los actos, tienen, necesaria y esencialmente, materia y forma, como

las tiene un simple vaso. (Notar sin embargo que aquí el sentido de ambas palabras, siendo más abstracto, cambia mucho). La materia de esas cosas o actos, cualesquiera que sean, es lo que determina, al decir de Aristóteles, su existencia *genérica* (para incluirla entre una clase de objetos o seres o acciones). Pero esa clase es muy amplia. Específicamente, el concepto de forma hace que podamos referirnos a una clase menos extensa, y sólo a cosas de esa clase, que no incluya nada diferente dentro de esa clase de objetos aludidos. La materia de algo, desde ahora, por comparación con lo que analizamos del vaso, tiene que ver con el género, y la forma tiene que ver con la *especie*. Si ahora preguntáramos por el Hombre, nada habríamos adelantado respondiendo, con pensamiento unívoco (es decir, tomando en el mismo sentido que antes los términos materia y forma) como respondimos cuando preguntamos del vaso, que la materia del Hombre es carne y hueso, y que su forma es más o menos la de uno de los mamíferos, como lo evidencia su esqueleto. Esto sería una respuesta usando el pensamiento unívoco. Nos apoyamos más bien, por analogía, en lo que significaba la definición aristotélica de materia, y respondemos que el Hombre entra en el género de los animales, y recordando la especificidad que señala el concepto de forma, específicamente su forma es, entre los animales, la de aquellos, menores en número, que tienen, y sólo ellos tienen, lo que llamamos razón. Los conceptos analógicos nos han ayudado a entrar más profundo en la consideración de lo que es el Hombre: el animal racional.

El trabajo intelectual riguroso a base del lenguaje y el pensamiento

analógicos ha permitido a la humanidad expandir el concepto de Realidad. La Realidad ha podido comprenderse también de una forma analógica. Ya Aristóteles observaba que el concepto de Ser – y se puede agregar que también el concepto de ente – son conceptos analógicos. En particular, el mundo de lo que llamamos trascendente no puede ser enfocado desde el punto de vista unívoco. Lo trascendente no quiere decir solamente lo que generalmente llamamos lo divino, aunque ciertamente el concepto de *Dios* solamente se puede dar como válido en un sentido trascendente. Más ampliamente, lo trascendente es lo que no puede ser encasillado unívocamente dentro de los conceptos de género y especie, y por lo tanto sólo puede ser definido por aproximación. Se refiere por tanto a conceptos que aluden a la Realidad en una forma menos limitada. En especial, lo trascendente incluye los conceptos llamados trascendentales: *Ser, ente, cosa, algo, uno, verdad, bien, belleza*, pero también *esencia, sustancia* y otros, que aluden a los antes citados.

Lo trascendente exige otro proceso mental

En la filosofía moderna, y creo que en especial (o también) por una particular concepción del concepto de dialéctica, el manejo de los conceptos trascendentes ha tendido a desvirtuar la profundidad, extensión y valor fundamental de los primeros principios o axiomas de la razón.³⁰ En especial, el concepto de *nada* (tanto de la nada absoluta, que implica imposibilidad de existir, como de la nada relativa que implica solo la no-efectividad de existencia) ha sido tratado de una forma que rompe los principios de identidad y

de no-contradicción. Para Hegel, la Nada, el Ser, y Dios son idénticos (fundándose, irónicamente, en la necesidad de mantener la idea de la unidad de la Realidad; fundándose, pues, en que la Totalidad tiene que incluir los contrarios). Menos dramático, por los matices antropológicos con que usa la palabra, Heidegger afirma que la nada es una forma de manifestación del Ser que se experimenta en la experiencia humana de la angustia, que “el ser sobrenada en la nada”. Por su parte, Sartre, analizando la indeterminación radical que él atribuye a la condición humana, la compara a la nada, lo que daría paso a lo que es, según él, la libertad humana. Con este tipo de lenguaje, que no conserva la coherencia y que no reconoce la imposibilidad de usar los mismos conceptos unívocamente para lo inmanente y para lo trascendente, es fácil dar el paso de negar lo trascendente, por encontrarlo incompatible o incoherente con lo inmanente, negando por tanto una parte importante de la Realidad.³¹ Sin el ámbito de la trascendencia, la Realidad se convertiría en algo paradójico. Sólo sería real lo que fuera inteligible, pero la inteligibilidad se entendería como aquello capaz de ser conceptualizado por medio del pensamiento y lenguaje unívocos. Lo trascendente, que exige el desarrollo del pensamiento análogo, no podría ser considerado como real. Así se erigiría la conciencia del sujeto racional humano – y eso en un sentido restringido – en árbitro final de lo que puede ser llamado real.

La diferencia entre lo inmanente – que forma un primer todo de lo que puede ser llamado real, constatable por el pensamiento unívoco – y lo trascendente – que sólo puede ser

concebido mediante la utilización del pensamiento análogo – no está formalmente en que lo primero sea real y que lo segundo no lo sea. Está más bien en que lo primero tiene la posibilidad de aproximarse más a un conocimiento exacto que lo segundo, porque el conocimiento de lo segundo se puede aproximar a sus objetos sólo por medio de comparaciones que, por definición, difieren de los objetos a que pretenden aludir.

Conclusión

Creo que la conclusión que podemos sacar de estas ideas es hacernos presente lo mucho que nos va en la dilucidación de si la Realidad es una o no, y cuáles dimensiones de la Realidad podemos intentar explorar. Un cuerpo de conocimientos construido asumiendo que la Realidad no es única, y que no guarda una coherencia, resultaría muy diferente de otra organización del saber que partiera de la Unidad básica de lo Real. Y las soluciones que cada cual debe proponer para hacer avanzar el conocimiento humano deben hilar fino a la hora de construir sus argumentos con el uso de los diversos tipos de pensamiento. Esta actitud es tanto más necesaria cuanto más caótico es el estado actual de la masa de la “mercancía cognoscitiva”, confiada, no a los especialistas – que tienen también sus formas particulares de pecar o de cegarse – sino a un sistema informativo que carece de filtros. Creo que todos y cada uno de los trabajadores del conocimiento, cualquiera que sea el ramo del saber en el que laboramos, deberíamos prestar más atención a las dificultades que los problemas aquí ventilados nos plantean.

El diálogo entre los diversos saberes en

nuestras culturas necesitaría, por ejemplo, que cierta ciencia no exigiera (como hace, por ejemplo, Richard Dawkins en su libro *The God Delusion*, NY, Houghton Mifflin 2006) considerar realidad sólo lo alcanzable por medio del pensamiento unívoco), o que Daniel Dennett, en su libro *Breaking the Spell*, NY,(Viking) 2006, analizara más adecuadamente todos los aspectos de las afirmaciones míticas, o que Sam Harris, en su libro *The End of Faith*, NY, (Norton) 2004, no se apoyara tan unilateralmente en un sentido sólo sociológico del concepto de *creencia*. Necesario también que las religiones y las teologías abandonaran los fundamentalismos y dirigieran su atención a explicar las formulaciones de sus dogmas y las formas de sus prácticas por el apoyo de su lenguaje en discursos míticos y en razonamientos analógicos, que pueden sin duda ser considerados legítimos, pero que no deben dejar inexplicada su diferencia con el pensamiento unívoco prevaleciente. También la enseñanza de la filosofía, sin abandonar su esencial referencia histórica, que debe exponer los extremos a que llegan las teorías, debería hacer más caso de la filosofía primera y redimensionar la atención que se presta a visiones que comprometen tanto la coherencia del pensamiento como la de la Realidad.

NOTAS

1. Agradezco a los colegas profesores Harry Nieves Barber y Carlos Rojas Osorio su contribución al mejoramiento de este trabajo con su información bibliográfica, sus sugerencias y comentarios y la lectura del manuscrito. También el Prof. Narciso Vilaró tuvo la gentileza de leer y comentar el texto.. Sin su colaboración este ensayo habría quedado mucho más imperfecto de lo que es ahora. Las deficiencias que quedan son mías.
2. Chaisson, Eric J., *Cosmic Evolution. The Rise of Complexity in Nature*, Cambridge, Mass.(Harvard

Univ. Press) 2001

3. Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, I: *Inteligencia y Realidad*, Madrid (Alianza Editorial), 3ª Ed. 1984. Nos explica Germán Marquínez Argote, en su libro *Historia de la palabra REALIDAD desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, Bogotá (Búho) 2006. que formalidad es una palabra a la cual Zubiri le da un sentido nuevo: la forma en que queda actualizado en la mente lo comprendido. Por lo tanto, la formalidad de la realidad es que queda fijada en la mente como algo que existe de suyo, en sí mismo.

4. Quizás un opus similar al prometido se pueda encontrar en la obra de Roger Penrose, *The Road to Reality*, NY, (Vintage) 2004-2007 xxviii-1099 págs.

5. Chaisson, Eric J., *Our Cosmic Heritage*, Zygon, 1988, y *Ethical Evolution*, Zygon, 1999

6. Chaisson se detiene aquí, porque hasta aquí llega la ciencia. Hay un famoso autor que, queriendo integrar la ciencia con otro tipo de conocimientos, los teológicos y místicos, lleva en muchos de sus escritos el concepto de la Unidad de lo real más lejos aún, y hace culminar la Unidad de lo Real en la Cristificación del Universo. Se trata de Pierre Teilhard de Chardin: “En último análisis, la Cosmogénesis, después de haberse descubierto, según su eje principal: la Biogénesis, y después, la Noogénesis, culmina en Cristogénesis” (citado de *Le Christique* por Francisco Bravo, *La vision de l’histoire chez Teilhard de Chardin*, Paris (Cerf) 1970, p. 311. En este trabajo no exploramos esta interesante prolongación de la unidad de lo Real. Tampoco entramos en el tema de la corrección o falsedad del llamado “principio antrópico”, ni en su forma “fuerte”, ni en su forma “débil”, aunque Chaisson se pronuncia prudentemente sobre el tema.

7. Es claro que de este y de otros estudios podemos colegir la gran probabilidad de que, a los niveles físico, químico, biológico, y “noológico” la realidad esté toda conectada, hasta el punto que sin excepciones podamos afirmar que no hay cosa que no forme con el resto un único conjunto. Pero indudablemente, las pruebas inequívocas de que esto sea así no están todas establecidas en ninguno de esos niveles. Los esfuerzos por completar experimentalmente estas pruebas a nivel físico, narrados en una forma de alta divulgación por Chaisson, pueden hallarse también, en una forma fácil de entender, entre otros lugares, en Brian Greene, *The fabric of the cosmos*, N.Y., (Random, Knopf), 2004. v. esp. partes del cap. 9, y todo el cap.12. Este artículo hace un esfuerzo por incorporar perspectivas filosóficas y de otros tipos.

8. Roberto Torretti, “La cuestión de la Unidad del Mundo”[en Kant] (pág. 19), en Carla Cordua, Roberto Torretti, *Variedad en la Razón. Ensayos sobre Kant*, San Juan Ed. UPR, (1992). El autor se está refiriendo más directamente a Kant. El Credo de los Apóstoles, y el niceno-constantinopolitano serían ejemplo de esta concepción. Sin embargo, se puede señalar que algunos autores cristianos, como Nicolás de Cusa, fueron mucho más lejos que eso en muchos de sus trabajos. Cf. Mi artículo en CEIBA, año 5. num. 2 de

la 2ª época (agosto 2005)

9. Ver esas palabras en el Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española, de Guido Gómez de Silva, México, (Fondo de Cultura Económica) 2006.

10. En todo rigor, quizás no podamos decir que se habla ya en filosofía de Realidad, sino solo de res, cosa, aunque el término realidad existe ya en francés y en inglés a finales del siglo XV. Para una descripción histórica de la palabra y el concepto de Realidad, es altamente instructivo leer el ameno librito de Marquínez Argote, Germán, *Historia de la palabra REALIDAD*, desde sus orígenes latinos hasta Zubiri, Bogotá (Búho), 2006. Para un estudio filosófico del concepto de Realidad en Zubiri, además de los escritos de ese autor, se puede obtener sólida información en A. Ferraz Fayos, *Zubiri: El Realismo radical*, Madrid, (Edic. Pedagógicas) 1995, en especial pp. 117 a 159.

11. Se discute si esta es una enseñanza expresa de Descartes, o una inferencia que hacemos a partir de su afirmación de la no materialidad de Dios. Descartes define a Dios por su perfección, y al alma por su conocimiento, pero la perfección debe ser perfección de algo, entre lo cual debe estar seguramente el conocimiento.

12. Quizás convenga recordar que lo que en español expresamos con la palabra sustancia traduce dos originales griegos diferentes, los cuales, incluso, variaron en significación en diferentes momentos y en los escritos de diferentes pensadores. Esas dos palabras son ὑπόστασις y οὐσία (hypóstasis y ousía). La primera es el equivalente griego, en las raíces que lo componen, del latín substantia, aunque en otros casos tiene el significado de persona; y la segunda se traduce algunas veces por essentia y otras por substantia, aplicándose la primera traducción más a lo conceptual, y la segunda a lo factual: a lo que ahora llamamos existencia real. Varios autores (Casares, Rahner, Vorgrimler) lamentan que el latín filosófico haya traducido el griego ousía, en ocasiones, por substantia. Casares propone el neologismo sentia (“La condición o calidad que hace que lo que es sea” > Casares). El mismo autor nos enseña que οὐσία es un término abstracto que viene del sustantivo ὄν, ser. Otro aspecto, aún no mencionado aquí del concepto de sustancia, es el que la concibe como sujeto. Es una tercera palabra griega la que expresa este aspecto de la sustancia: la palabra ὑποκειμένον (hypokeimenon). Lo propio del sujeto es la subsistencia autárquica. La forma más alta de ser sujeto es ser persona. Así pues, sustancia tiene tres posibles significaciones, aunque las mismas están relacionadas. Estas tres son: ente, esencia, sujeto (aunque la segunda, como anota Casares, no exactamente en el sentido plenamente aristotélico, porque según éste, la materia es, con la forma, un principio o componente indispensable de la esencia). No hay que olvidar tampoco que el concepto antiguo y filosófico de sustancia es muy diferente del concepto moderno y mayormente científico, que también se expresa con esta palabra. Hace ya medio siglo que oí decir brillantemente al sabio dominico L. Guérard des Lauriers que el concepto antiguo de

sustancia en los clásicos se refiere a la realidad antes de considerar cualquier composición, mientras que nuestro concepto actual de sustancia es lo real y material, en cuanto marcado por su composición. Toda sustancia, en el sentido moderno de la palabra, es compuesta. Las informaciones de Casares provienen del artículo Angel Jorge Casares. “Sobre la interpretación de Aristóteles”, en Diálogos, 38 (1981), pp. 13-24

13. Esta afirmación es hecha por algunos de sus críticos que hacen resaltar el carácter fragmentario y ocasional de sus escritos frente a las obras más extensas y formales de sus dos predecesores. Otros grandes pensadores y escritores, como Diderot o Frege, han hecho, por el contrario, expresiones elogiosísimas del filósofo de Leipzig.

14. Cottfried Wilhelm Leibniz, Sistema nuevo de la Naturaleza, Buenos Aires (Aguilar) 1969. v. # 15. La frase entre corchetes no es de Leibniz.

15. Otras expresiones de Leibniz, como la citada en esta nota, si son aplicables a la totalidad de la Realidad, indicarían que en la mente del filósofo, indudablemente la Realidad es una, como esta expresión de una carta suya al gran pensador Arnauld: “To put it briefly, I hold this identical proposition, differentiated only by the emphasis, to be an axiom, namely, that what is not truly one being is not truly one being either.” (G II 97/AG 86) Cita tomada de Brandon C. Look <look@uky.edu>

16. Esta afirmación, defendida por mí en varios escritos anteriores (entre ellos en el art. Lenguaje y mito... publicado en el año 6, núm 2 (segunda época, 2006, p. 43 a 60) es también, según Etienne Gilson, la opinión de Aristóteles. Dice Gilson: “Para Aristóteles, todo el orden de lo religioso es mitológico” (Cita de su artículo “Pour la Servante”, publicado en el primer tomo de *Théologie du Renouveau*, Paris, (Cerf) 1966. Allí mismo cita en apoyo de ello un extracto del libro *Lambda de la Metafísica* (XII, 8, 1074b). Es evidente que esta afirmación no debe ser tomada en el sentido pedestre que concluye que por ser mítico, es falso. Debe comprenderse más bien, como lo prueba el texto de Aristóteles, en el sentido de que por ser mítico, debe ser manejado según las reglas hermenéuticas propias de este tipo de pensamiento.

17. Kitche, Philip, *Abusing Science: The Case Against Creationism* (1982) y *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature* (1985). El más reciente se llama *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith*, London, Oxford U. Press. 2007.

18. Orr, H. Allen, “A Religion for Darwinians?”, en *NYRB*, Volumen 54, No. 13, de agosto 16, 2007.

19. Existe, no obstante, una visión alterna de la idea de milagro, mucho más profundamente religiosa, que lo concibe como una experiencia transformadora y sublimadora de la propia identidad, la cual se entiende, desde la ocurrencia del hecho favorable, como elevada a nuevos planos de existencia. Una tal visión no exige de ninguna manera que el hecho favorable haya de romper una ley de la naturaleza. En estos casos, los “milagros” no serían ya sólo cosas como las

sanaciones y el alejamiento de catástrofes, sino también cosas como el evento amoroso, el nacimiento de un niño, o la captación cuasi extática de la belleza.

20. Se trata, en un primer momento, del libro de H. DE LUBAC, *Surnaturel, étude historique*, coll. «*Théologie*», 8, Paris,

Aubier, 1946. Posteriormente a la rehabilitación de su persona y de su derecho al magisterio, escribió un artículo: «*Le*

mystère du surnaturel», en *Recherches de Sciences Religieuses (RScR)*, 36 (1949) más tarde editado como libro, el tomo

12 de sus obras completas: *Le Mystère du Surnaturel*, Paris (Cerf), 2000. No es casualidad que de Lubac sea igualmente

un gran defensor de Teilhard de Chardin en sus ideas científicas y – con excepciones – en sus extrapolaciones místicas.

21. Me gustaría expresar, por mi parte, esta idea de la siguiente manera: En la medida en que la historia humana, además de participar en las características de toda la Realidad, que son el azar y la necesidad, participa también emergentemente en su condición fáctica (absolutamente necesaria para ser considerada histórica) se puede suponer que cualquier elemento excelente de la Realidad humana se halla de forma virtual (en un sentido similar de esta palabra a su uso plotiniano) en todo el proceso de la hominización.

22. Me refiero especialmente a escritos como los siguientes: Maurice de La Taille, “Actuation crée par acte increé” *Recherches*

de *Sciences Religieuses*, 18, (1928) pp. 151 a 168. En inglés fue publicado en forma de libro con otros escritos del autor *The*

Hypostatic union and Created actuation by uncreated act, West Baden Springs, Ind., 1952.

Rahner, Karl, “Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade”, ahora recogido en *Schriften der Theologie*,

Vol. I, con sus desarrollos sobre la *potentia obedientialis*. Hay traducción castellana en el primer tomo de sus *Escritos de*

Teología.

23. La palabra no está en el DRAE, pero es de origen latino, está en Wikipedia y es expresiva de lo que necesito decir. En inglés *coGENCY* significa “the power of compelling conviction or assent” (OED) (posible traducción: “el poder de constreñir a una convicción o a un asentimiento”)

24. El trabajo de Bert Hölldobler y E. O. Wilson, *The Superorganism*, N. Y., (Norton) 2009, muestra cómo hay unas unidades naturales superiores a la más abundante de los meros organismos multicelulares, y después unidades mayores que llaman poblaciones y más allá aún, ecosistemas. Los superorganismos, más que por lo audiovisual, se caracterizan por comunicación química. Los mejores ejemplos son ciertos tipos de hormigas y de abejas.

25. Vide, por ej., pág. 143. Por eso es tan interesante, y aleccionador para todos los niveles de lo ambiental, la definición que de ello da Chaisson: “Medio ambiente (environment) es cualquier parte del

universo no incluido en un sistema; una combinación de todas las cosas, condiciones e influencias que circundan un sistema”. El Universo entero es, en una forma no metafórica, el entorno imprescindible de la vida.

26. Los dos primeros son los más importantes. El principio de tercero excluido ha sido él mismo excluido por los que practican la lógica ternaria, como en la física cuántica. Sin embargo, hay formulaciones del mismo que me parecen inobjetables, como cuando decimos “entre ser y no ser no hay término medio alguno”. En efecto, si representamos el no ser por cero, toda otra cantidad sería ya ser. El último no debe confundirse con ese otro principio (de la dialéctica) que suele llamarse “negación de la negación”. Por cierto, la existencia de leyes de la dialéctica no enferma la existencia de los primeros principios o axiomas de la razón, antes bien, aquellas necesitan de éstos, por paradójico que parezca.

27. La etimología de esta palabra (ἀξίωμα) sugiere que los axiomas son aceptados por su valor (ἀξία)

28. Considerar aquí el tema de la existencia de Dios, aunque no es un tema intratable, excedería las posibilidades de este trabajo. Podemos agregar, solamente, algunas observaciones. Cualquier reflexión “respetable” sobre Dios tendrá que admitir que las palabras ser, ente, absoluto, real, y otras, cuando utilizadas con respecto a Dios, quieren decir algo que difiere, más que lo que coincide, (como sucede en todo pensamiento de base analógica) con el uso de estas mismas palabras en todas las otras ocasiones en que las usamos apropiadamente.

Etienne Gilson dice agudamente que a pesar de que las cinco vías tomistas se fundan sobre realidades sensibles “ninguna prueba de la existencia de Dios – tomista o no – concluye [afirmando que corresponden] a una percepción sensible (incluso mediada) del ser divino”. (Contenido de corchetes y paréntesis no pertenece al texto de Gilson).

29. Veyne, Paul, *Did the Greek believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*. University of Chicago Press, 1988. El original francés, *Les Grecs, ont-ils cru à leurs mythes?* es de Editions du Seuil, 1983.

30. Esto es particularmente aplicable a Hegel, quien dice: “Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend” (“todas las cosas en sí mismas son contradictorias”). Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hamburg (Felix Meiner) 1966, (2ª parte, p. 58). Esto es un corolario de su concepción de la dialéctica, en la cual el momento de la antítesis es una auténtica contradicción del momento de la tesis y prepara una síntesis que une a ambas, suprimiendo la diferencia. Si la dialéctica es histórica, la antítesis no es una verdadera contradicción, porque procede, no de la lógica, sino de una iniciativa humana o de una fuerza hasta entonces exterior al sistema que se transforma.

31. Quizás no porque los conceptos con los cuales se piensa análogamente sean reales en el mismo sentido en que son reales las cosas, sino porque pueden evocar realidades hasta ahora sólo vislumbradas a través del más débil pensamiento análogo.