LÓGOI

Caracas
2005

8

Escuela de Filosofía
Universidad Católica
Andrés Bello

REVISTA DE FILOSOFÍA

LÓGOI Nº 8
=2005=

LÓGOI

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Escuela de Filosofía

LÓGOI N° 8
Revista de Filosofía

Escuela de Filosofía

Director:
Jesús Hernáez

Editor Jefe:
José Luis Da Silva

Consejo Editorial:
Lorena Rojas, Rafael García, Aurelio Pérez,
Javier Seoane y José Lezama

LÓGOI Revista de Filosofía
© Universidad Católica Andrés Bello
Depósito Legal: pp. 199802DF38
ISSN: 1316693X

Diseño y Producción:
Publicaciones UCAB

Diagramación y diseño de portada:
Isabel Valdivieso

Impresión: Editorial Texto, C.A.

Consejo de Árbitros:

Dr. Hartmut Becher (Goethe Institut)
Dr. Carlos Casanova (Universidad Simón Bolívar)
Dr. Bernando Correa López (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Prof. Ricardo Chang (Universidad Nacional Abierta)
Dr. Jorge Dávila (Universidad de Los Andes)
Dr. Jorge Aurelio Díaz (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Dr. Víctor Florián (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Dr. Dinu Garber (Universidad Simón Bolívar)
Dr. Humberto Giannini (Universidad de Chile)
Dr. Raúl González Fabre (Universidad Católica Andrés Bello)
Dr. Cristóbal Holzapfel (Universidad de Chile)
Dr. Guillermo Hoyos (Universidad Nacional Santafe de Bogotá)
Dr. José Jara (Universidad de Valparaiso)
Dr. Víctor Krebs (Universidad Simón Bolívar)
Dr. Hernán López (Universidad de Los Andes)
Dr. Ernesto Mayz Vallenilla (Universidad Simón Bolívar)
Prof. Héctor Michel Mujica (Universidad Central de Venezuela)
Dr. Pablo Oyarzún (Universidad de Chile)
Dr. Benjamín Sánchez (Universidad Central de Venezuela)
Dr. Gustavo Sarmiento (Instituto de Estudios Avanzados)
Dr. Luis Ugalde, s.j. (Universidad Católica Andrés Bello)
Dr. Patrice Vermeren (Universidad París VII)

Sumario

PRESENTACIÓN
por Jesús Hernáez. Director de la Revista Lógoi. 9

ARTÍCULOS

El conocimiento de Dios de los futuros
contingentes en el pensamiento de Tomás de Aquino.
Estado de una controversia, por Abelardo Bazó Canelón..... 11

La dimensión ética del racionalismo crítico
de Karl Popper, por Carlos Blank 49

Aristas controversiales en la caja negra de Darwin
por Daniel Blanco 67

Niveles verbales y preverbales en la interpretatio naturae
por Erza Haymann 89

Argumentación deóntica versus legitimación del aborto 99

RESEÑA

Filosofía en la red, por Abelardo García R. 119

COMUNICACIONES

Eventos de la Escuela de Filosofía UCAB. Año académico
2004-2005 por José Luis Da Silva 123

NOTICIAS 129

Noticias de la Escuela de Filosofía 129

Noticias del Posgrado de Filosofía.
Seminario de Cine y Filosofía 131

Información sobre el Posgrado de Filosofía de la UCAB 133

ÍNDICE ACUMULADO 137

NORMAS PARA LA ENTREGA Y
PUBLICACIÓN DE COLABORACIONES..... 141

Summary

PRESENTATION

Jesús Hernáez. Director of the *Lógoi magazine*..... 9

ARTICLES

The knowledge of God of the contingent futures as thought by Tomás of Aquino. State of a controversy, by Abelardo Bazó Canelón 11

The ethical dimension of Karl Popper's critical rationalism, by Carlos Blank..... 49

Controversial edges in Darwin's black box, by Daniel Blanco 67

Even verbal and preverbales in the *Interpretatio Naturae*, by Erza Haymann..... 89

Ethical argument vs. legitimation of abortion, by Tarsicio Jáñez B..... 99

REVIEWS

Philosophy in the net, by Abelardo García R 119

COMMUNICATIONS

Events of the School of Philosophy UCAB. Academic year 2004-2005, by José Luis Da Silva.....123

NEWS

The School of Philosophy News 129

Philosophy Master News.
Cinema and Philosophy Seminar 131

Information on UCAB-Master of Philosophy 133

ACCUMULATED INDEX..... 137

PUBLICATION NORMS 141

PRESENTACIÓN

LÓGOI. Revista de Filosofía, llega a su número 8 con algunas novedades que conviene presentar al lector.

En primer lugar, la revista, antes órgano del CEF (Centro de Estudios Filosóficos), hoy inexistente como tal, pasa a depender de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello. En este sentido, recibe y prolonga una tradición: es el locus natural de expresión de los profesores, estudiantes y amantes de la Filosofía de esta casa de estudios. Provista de un nuevo consejo editorial, redactor-jefe y director, desea mantener y ampliar esa tradición, por lo que reconoce el trabajo y esfuerzo de anteriores responsables de su existencia: el profesor Eduardo Piacenza, fundador de *Cuadernos venezolanos de filosofía* (nombre primero de la revista del CEF) y primer director del suprimido centro arriba citado; el profesor Massimo Desiato, segundo director del CEF e iniciador de *LÓGOI. Revista de Filosofía*. Conste aquí una muestra de agradecimiento.

En segundo lugar, la revista, depósito de colaboraciones de la más diversa procedencia, quiere ampliar aún más su alcance abriendo sus espacios a todas y cada una de las personas e instituciones que cultivan la Filosofía en Venezuela. Salvados los requisitos de una calidad que ha de mantener y aun alcanzar lenta, pero firmemente, ese aspecto adquiere rango de norma: *LÓGOI. Revista de Filosofía* abre sus puertas a todo el que quiera entrar. Por lo que a esta Universidad se refiere, los invitados tienen nombre propio: el Postgrado de Filosofía, el Centro de Investigación y Formación Humanística, amén de los profesores y amantes de la Filosofía cuyos nombres no vienen al caso. Deseamos que a ellos se sumen todos los centros de Venezuela en que se cultiva la Filosofía.

En tercer lugar, la revista, y con este número 8, pasa a aparecer semestralmente. En este sentido, el apoyo de las autoridades de la Universidad Católica ha sido decisivo. Ahora no habrá de esperarse tanto tiempo para que los trabajos de los más distintos autores vean su publicación en manos de los lectores interesados. Ello supone un serio reto de organización y una oportunidad para hacerse presente de un modo más destacado.

Finalmente, la revista, publicación arbitrada, proseguirá ahondando en tal condición y dará los pasos establecidos para convertirse en publicación indizada y abierta al intercambio editorial, medio privilegiado de conocer y darse a conocer.

Jesús Hernáez
Director

El conocimiento de Dios de los futuros contingentes en el pensamiento de Tomás de Aquino. Estado de una controversia

Abelardo Bazó Canelón[1]

RESUMEN:

Un estudio de A. Kenny (1969) sobre la ciencia divina del futuro contingente según Tomás de Aquino, provocó una serie de disputas que se extiende a la década de los 90. El punto es determinar si la postura del Aquinate sobre los futuros contingentes es coherente o no lógicamente, y si se pueden atribuir a este autor posturas deterministas que pongan en tela de juicio la libertad del hombre. Se estudian las líneas interpretativas de varios autores contemporáneos: R. Mulligan, M. Baumer, V. Ferrari, L. Barry, B. Shanley, W. L. Craig y B. Leftow. Algunos están a favor de la teoría tomista, otros se muestran más críticos, y cada quien da una interpretación peculiar a la cuestión. Al final se propone un intento de interpretación sintética, tomando en cuenta el estado de la cuestión, y tratando de seguir muy de cerca el pensamiento del Aquinate.

Palabras clave: contingente, necesario, eternidad, libertad

[1] Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma-Italia 2003), especializado en Metafísica Medieval. Profesor de Ética en la Escuela de Educación de la UCAB. Profesor de Metafísica y Filosofía de la Naturaleza en el Seminario San Pedro Apóstol de La Guaira. e-mail: abelardo327@hotmail.com

The knowledge of God of the contingent futures as thought by Tomás de Aquino. State of a controversy

Abelardo Bazó Canelón

ABSTRACT:

A study of A. Kenny (1969) about the divine knowledge of contingent futures as thought by Thomas Aquinas, opened a series of discussions which extended to the 90s. The point is determining whether the position of Aquinas about the contingents futures is logically coherent or not. Also, if it is right to say that Aquinas is a determinist, calling in question of human freedom. The interpretation of several contemporary writers: R. Mulligan, M. Baumer, V. Ferrari, L. Barry, B. Shanley, W. L. Craig and B. Leftow are thoroughly studied in here. Some of them are in favor of the thomistic view; others are more critical, and every one of them gives a peculiar interpretation to the subject. In the end, a tentative of synthetical interpretation is proposed, bearing in mind the *status questionis*, and trying to follow closely the thought of Aquinas.

Key words: contingent, necessary, eternity, freedom.

Una conferencia de A. Kenny sobre el conocimiento divino de los futuros contingentes y su relación con la libertad humana en el pensamiento del Aquinate, dictada en 1960 y publicada en 1969, desató una serie de disputas sobre el tema. Este estudio fue contestado por algunos filósofos, entre los que destacan R. W. Mulligan y M. Baumer. La controversia se extendió a la década de los 90, a partir de algunos estudios de W. L. Craig sobre el conocimiento divino de los futuros contingentes y su relación con la eternidad según Santo Tomás. La posición radical de Craig, que atribuye al Aquinate posturas deterministas y algunas contradicciones, ha dado lugar a una disputa actual que ha tenido como ámbito la *Catholic University of America*. En esta controversia, donde han intervenido autores como E. Stump, N. Kretzmann, B. Leftow y B. Shanley, se han criticado las posturas interpretativas de Craig, y se han propuesto diversos modos de entender la eternidad divina en el pensamiento de Tomás de Aquino.

Presentaremos a continuación con más detalle la posición de estos autores, en su mayoría de lengua inglesa, que han tratado directamente la cuestión. Así podremos ver la problemática desde la perspectiva actual, que nos proporcionará un valioso instrumento crítico gracias a los diversos intentos de solución que se han dado a la teoría tomista del ser eterno de Dios y de los futuros contingentes.

1. ¿Tomás de Aquino determinista? La posición de Anthony Kenny

A. Kenny, filósofo inglés, estudioso asiduo de Tomás de Aquino, en su conferencia de Liverpool de 1960, trató sobre las relaciones entre el conocimiento divino del futuro y la libertad humana en el pensamiento de Santo Tomás. Esta conferencia fue publicada luego en una colección de artículos sobre diversas cuestiones según el pensamiento del Aquinate.

El objetivo del artículo de Kenny[2] queda claro desde el inicio: determinar si creer en el conocimiento que tiene Dios del futuro es compatible con creer en la libertad de las acciones humanas. El autor afirma que un Dios que no conociera el futuro no sería

[2] A. KENNY, "Divine Foreknowledge and Human Freedom", en: A. KENNY (ed.), *Aquinas. Collection of Critical Essays*, McMillan, Londres, 1969, pp. 255-270.

un verdadero Dios, pero que de eso no se sigue que Él conozca las acciones libres futuras del hombre[3]. Kenny restringe así su objetivo a esta sola cuestión: si es compatible decir que Dios conoce todas las cosas que el hombre hará, y sostener al mismo tiempo que hay acciones humanas libres.

Para ello, hace un examen analítico de un texto de Santo Tomás. Y, por lo demás, reconduce la cuestión a un problema lógico, en términos de necesidad y contingencia de la proposición. No nos detendremos en exponer uno a uno los razonamientos y silogismos que plantea Kenny[4]. Sólo nos interesa subrayar la razón por la cual Kenny no acepta la solución de Santo Tomás al problema del conocimiento divino del futuro contingente.

Según Kenny, la prueba del Aquinate a favor del conocimiento divino del futuro contingente va en último término hacia la naturaleza del ser eterno de Dios, que por ser tal conoce las cosas no como futuras, sino como presentes, pero las conoce en su misma necesidad o en su propia contingencia[5]. Si Dios sabe que algo ocurrirá, lo sabe desde su presente, mas no *qua futuro*, como dice el Angélico. Pero si no lo sabe *qua futuro*, entonces no lo sabe, pues no conoce las cosas como son (como futuras). Por tanto, concluye, el argumento de Santo Tomás no sólo no defiende la previsión divina del futuro, sino que constituye su misma negación. Más aún, su argumento es la negación de la omnisciencia divina[6].

Según Kenny, el concepto de la eternidad intemporal como simultánea con cada parte del tiempo (así entiende él la postura de Tomás de Aquino) es radicalmente incoherente. La simultaneidad, ordinariamente entendida, es una relación transitiva. Pero en la visión tomista, cada evento sería simultáneo con toda la eternidad, o dicho de otra manera, todos los eventos son simultáneos con la eternidad de Dios[7]. Si Dios conoce el futuro simultáneamente, entonces para Dios el futuro es necesariamente verdadero, y en

[3] Cfr. *ibid.*, p. 255.
[4] Kenny plantea sus razonamientos sobre la base de los argumentos que Tomás de Aquino trata en la *Suma Teológica* I, q. 14, a. 13 ad 3. En adelante citaremos: *S.Th.*
[5] Cfr. A. KENNY, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, cit., p. 262.
[6] Cfr. *ibid.*, p. 263.
[7] Kenny lo ilustra diciendo: "on St. Thomas' view, my typing on this paper is simultaneous with the whole eternity. Again, in his view, the great fire of Rome is simultaneous with the whole of eternity. Therefore, while I type these very words, Nero fiddles heartlessly": *ibid.*, p. 264.

tal caso ya no sería contingente. El argumento lógico de Kenny consiste en negar que las proposiciones pasadas y presentes en materia contingente –como lo quiere la lógica aristotélica– sean necesarias. Kenny explica que necesario no significa 'verdadero en todo tiempo', de modo que podemos decir que la proposición 'la reina Ana ha muerto' no es necesariamente verdadera antes de 1714. Así pues, la incoherencia del concepto de *timeless eternity*, viene de que una eternidad así concebida sería simultánea con cada parte del tiempo.

Aquí cabe establecer la distinción entre "absolutamente necesario", y "necesario *post factum*". Efectivamente, un hecho absolutamente necesario es verdadero en todo tiempo, pero las proposiciones de pasado y de presente contingente, aunque sean necesarias *post factum*, siguen manteniendo la contingencia propia del hecho. Por ejemplo, la muerte de la reina Ana en 1714 es necesaria mientras se verifica, pero el hecho en sí sigue siendo contingente, pues la reina Ana pudo no haber muerto en 1714. Otro ejemplo: la proposición "Sócrates corre" es necesaria mientras se verifica el hecho, pero el que Sócrates corra es un hecho en sí contingente, porque pudo no haber corrido. Esta distinción está presente en la lógica aristotélica, y es ignorada por Kenny.

Kenny continúa con el problema lógico, diciendo que si la proposición "Dios conoce lo que pasará" es necesariamente verdadera, entonces "lo que pasará" será necesariamente verdadero[8]. De allí se seguiría que si Dios conoce el futuro, el futuro no es contingente. Porque la proposición contingente nunca es necesariamente verdadera, y si lo fuera, ya no sería contingente, sino necesaria. Al final, se sigue la incompatibilidad entre el conocimiento divino de los futuros contingentes y la libertad humana.

El mismo Santo Tomás podría refutar la argumentación de Kenny, quizás con el mismo razonamiento con que responde a la segunda objeción de la *Suma Teológica* I, q. 14, a. 13, según el cual, de un antecedente absolutamente necesario no se sigue un consecuente necesario, porque el antecedente es causa remota del consecuente, y éste podría tener una causa próxima contingente; además, el conocimiento divino del presente (necesario en cuanto es conocido por Dios) no quita la contingencia del mismo hecho

[8] Cfr. *ibidem*.

presente: un contingente no puede ser en sí mismo necesario[9]. En fin, podemos decir que Kenny estaría de acuerdo con las objeciones que se pone el mismo Santo Tomás, y no da validez a las respuestas que el Angélico presenta contra las objeciones. Anthony Kenny sería Tomás de Aquino al revés: si se le parangona con el texto de la *S.Th.* I, q. 14, a. 13, las respuestas de Kenny serían las objeciones, y las objeciones las respuestas.

2. La crítica a Kenny: R. W. Mulligan y M. Baumer

El artículo del estudioso jesuita R. W. Mulligan[10], publicado en 1972, es una respuesta a la posición tomada por Kenny en el estudio que acabamos de examinar. Mulligan estudia los principales argumentos de Kenny, y se centra en la cuestión de la simultaneidad. La raíz del error interpretativo de A. Kenny consistiría en no haber entendido adecuadamente el *tota simul* de la noción de eternidad. Como hemos visto, para Kenny el concepto de una eternidad atemporal, la cual es simultánea con cada parte del tiempo, es radicalmente incoherente[11].

Mulligan admite que "de todas las nociones derivadas del tiempo, la noción de simultaneidad es una de las más difíciles"[12]. Este autor

[9] Mirko Skarica, analizando la teoría de Tomás de Aquino sobre el tema, sintetiza la misma en las siguientes conclusiones: 1) No todas las cosas suceden necesariamente, pues hay muchas que acaecen libre y contingentemente, que pueden suceder y no suceder; 2) Por el hecho de que Dios prevé, quiere y preordena algo en el futuro, no se sigue en las cosas una necesidad absoluta, pues con ese hecho es compatible que se den muchos efectos libres y contingentes; 3) La primera raíz de la contingencia en las cosas es la eficacia de la voluntad divina, y la virtud potentísima de Dios que a los efectos futuros que quiso necesarios les preparó causas necesarias; y a los que quiso futuros y contingentes les destinó causas contingentes; 4) En cada cosa, la contingencia tiene su origen en esa causa próxima e inmediata que es su virtud defectible. Contingente es lo que puede ser o no ser, lo que puede hacerse o no hacerse. Los efectos contingentes que aparecen en la realidad tienen su origen o en la debilidad de las causas (que no pueden producir el efecto) o en el libre albedrío humano (que puede poner el efecto conforme a una parte de la alternativa); 5) Lo contingente, aun cuando está en acto, es siempre contingente por su propia naturaleza, y no puede llamarse, bajo ningún aspecto, necesario. Sin embargo, lo contingente en acto puede llamarse necesario sólo en cierto modo, pues todo lo que es, mientras es, es necesariamente: cuando Pedro corre, necesariamente se mueve, porque no puede correr sin moverse: M. Skarica, *Introducción y notas al comentario de Santo Tomás a 'De Interpretatione'*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 178 (nota 42).

[10] R. W. Mulligan, "Divine Foreknowledge and Freedom: A Note on a Problem of Language", en: *The Thomist* 36 (1972), pp. 293-299.

[11] Cfr. A. Kenny, "Divine Foreknowledge and Human Freedom", cit., p. 264.

[12] R. W. Mulligan, "Divine Foreknowledge and Freedom", cit., p. 297. La traducción es nuestra.

aclara seguidamente que la simultaneidad que trata Santo Tomás no se refiere a los eventos mismos, porque dos eventos que pueden verse simultáneamente por una persona, pueden no serlo para otra que ve las cosas desde otro punto de referencia[13]. En el texto examinado por Kenny[14], Tomás de Aquino entiende la simultaneidad más bien como parte de la definición de eternidad tomada de Boecio: la simultaneidad como *tota simul*, que no significa "al mismo tiempo", sino que trasciende totalmente la idea de tiempo[15]. La perfecta simultaneidad con que Dios ve los sucesos temporales no significa que Dios los ve "al mismo tiempo", sino que los ve desde un presente que constituye su modo propio de entender (que es eterno). El *tota simul* de la definición de eternidad que da Boecio elimina la idea de tiempo, y la palabra *perfecta* excluye el *ahora* del tiempo, que es imperfecto. Por tanto, cuando el Aquinate dice que Dios ve todos los eventos simultáneamente, no significa que los vea como si estuvieran sucediendo al mismo tiempo[16]. Según esto, el error de Kenny consistiría en querer asimilar la aparente "simultaneidad" del tiempo natural a la simultaneidad del conocimiento divino, de naturaleza absolutamente trascendente.

Mulligan también se refiere a la distinción entre el *ahora* temporal, que es imperfecto porque es siempre transitivo y fluyente en el tiempo, y el *ahora* de la eternidad, que es perfecto e indivisible[17]. Por eso, decir que Dios ve todo desde su *ahora* eterno, no significa que lo ve desde un ahora-presente temporal, porque el *nunc aeternitatis* trasciende absolutamente el *nunc temporis*. Así pues, la presencialidad del conocimiento divino está fuera del tiempo. En fin, la propuesta de Mulligan es ontológica, porque entiende la eternidad divina desde la esencia de Dios[18], que no es sucesiva, y trasciende totalmente el ser temporal. Por tanto no puede hablarse del conocimiento divino en términos temporales.

El artículo de Kenny fue también objeto de una crítica por parte del filósofo M. Baumer[19]. Según Baumer, la principal solución de

[13] Así lo muestra la Teoría de la Relatividad, para los eventos no causalmente conectados.
[14] *S.Th.* I, q. 14, a. 13 ad 3.
[15] Cfr. R. W. MULLIGAN, "Divine Foreknowledge and Freedom", cit., p. 297. Boecio definió la eternidad como: "*interminabilis vitae tota simul atque perfecta possessio*" (la posesión total y perfecta de una vida interminable): *De Consolatione Philosophiae* V, prosa 6.
[16] Cfr. R. W. MULLIGAN, "Divine Foreknowledge and Freedom", cit., p. 297.
[17] Cfr. *ibid.*, pp. 297-298.
[18] Cfr. *ibid.*, p. 299.
[19] M. BAUMER, "The Role of 'Inevitability at Time T' in Aquinas Solution to the Problem of Future Contingents", en: *The New Scholasticism* 53 (1979), pp. 147-167.

Tomás de Aquino al problema de los futuros contingentes es la de distinguir entre el contingente en sí mismo, del contingente que es tal en sus causas, antes de que llegue a ser. Esto equivale a distinguir entre el contingente actual y el contingente potencial. El contingente potencial es tal porque todavía no está *determinatus ad unum*, en cuanto tiene la posibilidad de ser o de no ser. En cambio, el contingente actual ya no tiene la posibilidad de no ser. Considerado como actual, el contingente sería entonces "necesario" (palabra que en este caso no emplea Tomás). Este último sentido implicaría que la contingencia es una propiedad que se da y se pierde en el tiempo[20]. Por otra parte, Baumer subraya que para el Angélico, el contingente actual no pierde su condición de contingente, si bien ya no se entiende en el primer sentido (contingente en cuanto puede ser o no ser). Según el primer sentido, la contingencia se puede perder, pero según el otro sentido, la contingencia permanece[21].

Según Baumer, la contingencia como posibilidad nos permitiría hablar de la posibilidad en el tiempo t, pero la contingencia actual nos haría hablar de la "inevitabilidad en el tiempo t"[22]. De este modo, si, como dice Santo Tomás, Dios conoce el contingente como actual, entonces el contingente es inevitable. El mismo Tomás de Aquino[23] refuta esta objeción diciendo que debido a la causas segundas contingentes, los efectos de la causalidad del conocimiento divino pueden ser contingentes[24]. Baumer estudia las demás respuestas de Santo Tomás, hasta llegar al tema de las proposiciones *de dicto* y *de re*. En la respuesta a la tercera objeción del pasaje de la *Suma Teológica* en cuestión, el Aquinate dice que la proposición "todo aquello que es conocido como siendo por Dios es necesario que sea", es verdadera *de dicto*, pero es falsa *de re*. Esta expresión es verdadera *de dicto* en el sentido que el *dictum*, "todo lo que es conocido por Dios es", es necesario, mientras que la proposición es falsa *de re*, si significa que todo aquello que es conocido por Dios tiene la propiedad de ser necesariamente[25].

La necesidad con la cual Dios conoce los hechos contingentes sería análoga a la necesidad de suposición, en cuanto supuesto que

[20] Cfr. *ibid.*, pp. 149-150.
[21] Baumer estudia también la interpretación que Jakko Hintikka hace al *Perihermeneias* de Aristóteles en su obra: *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford University Press, Oxford,1973.
[22] Expresión empleada por: D. Lewis, *Counterfactuals*, Cambridge Mass., Cambridge, 1973, p. 7.
[23] Cfr. *S.Th.* I, q. 14, a. 13.
[24] Cfr. M. Baumer, "The Role of 'Inevitability at Time T'...", cit., p. 153.
[25] Cfr. *ibid.*, p. 156.

Sócrates corre, decir que Sócrates corre es necesariamente verdadero. Sin embargo, el hecho que Sócrates corra sigue siendo contingente en sí mismo, porque Sócrates pudo no haber corrido[26].

Para evitar caer en el error interpretativo de Kenny, que acusa a Santo Tomás de un absoluto necesitarismo, Baumer propone una distinción en la frase "la cosa en su presencialidad": distinguir la cosa en sí misma y la cosa en el conocimiento divino. La primera es inevitable cuando se da en el tiempo, mientras que la segunda es absolutamente necesaria. La contingencia, afirma Tomás, no se elimina por la necesidad de suposición[27]. En conclusión –señala– el Aquinate resuelve adecuadamente el problema del conocimiento divino del futuro contingente. Su solución implica dos conceptos diversos de necesidad (necesidad absoluta y necesidad de suposición), que corresponden a dos conceptos de contingencia; "la necesidad de suposición es muy similar a la noción de Lewis de la inevitabilidad en el tiempo t"[28].

3. Una visión ontológica: Valentino Ferrari

El filósofo italiano Valentino Ferrari trata el tema en un artículo publicado en 1963[29], que al parecer no tiene relación directa con el de Anthony Kenny, sino que toma su impulso de un estudio de Umberto Degl'Innocenti[30], y plantea la problemática de modo similar, que en último término puede formularse en dos preguntas: ¿cómo es posible conocer con certeza infalible el futuro contingente y libre? y ¿cómo puede Dios conocer en sí mismo las decisiones humanas libres, aun las tomadas en este mismo momento o en el pasado? Ferrari afirma que este último interrogante es más arduo que el primero[31].

La respuesta a la primera pregunta se fundamenta en el principio de que Dios conoce el pasado, el presente y el futuro de la duración temporal como presente, pues los conoce desde el *nunc stans* de su indivisible eternidad. Sin embargo, Dios sabe que un evento es

[26] Cfr. *ibid.*, p. 158.
[27] Cfr. *ibid.*, p. 160.
[28] *Ibid.*, p. 167. Esto equivale a decir que es inevitable que un evento que *ocurrió* en un tiempo t, no haya ocurrido, aun cuando este evento sea en sí mismo contingente.
[29] V. Ferrari, "S. Tommaso e la divina conoscenza degli eventi futuri liberi", en: *Divinitas* 3 (1963), pp. 419-435.
[30] Cfr. U. Degl'Innocenti, "De actione Dei in causas secundas liberas iuxta S. Thomas", en: *Aquinas* 4 (1961), pp. 28-56.
[31] Cfr. V. Ferrari, "S. Tommaso e la divina conoscenza...", cit., p. 419.

pasado o futuro respecto a otro. Ferrari presenta las dificultades que se plantea Tomás de Aquino en las objeciones del comentario a las *Sentencias*[32] y de la *Suma Teológica*[33], a las cuales el Aquinate responde que la ciencia de Dios es causa invariable de todas las cosas, pero el efecto producido por ella se da por las operaciones de las causas segundas; y por tanto, mediante las causas segundas necesarias se producen efectos necesarios, mientras que a través de las causas segundas contingentes, efectos contingentes. Santo Tomás pone el ejemplo de la luz solar, que es causa necesaria del crecimiento de la planta. Pero si la planta no crece, es debido a una carencia en su virtud generativa, y no por defecto del calor solar.

Según Ferrari, el movimiento de nuestro querer debe ser reconducido al Primer motor, el cual nos inclina hacia un objeto a través de nuestra naturaleza sensible, y nos puede inclinar a otro a través de nuestra razón. Cualquiera que sea el impulso al cual cedamos, el movimiento que se adecúa a este impulso responde siempre al movimiento que viene del Primer motor. Sin embargo, en cuantos seres racionales, debemos obedecer más bien a la razón que a la pasión. De cualquier modo, Dios siempre es causa de nuestro movimiento, sea *secundum passionem* (de acuerdo con la naturaleza sensible) o *secundum rationem* (de acuerdo con la razón)[34]. Según el autor italiano, el Angélico es cauto cuando se refiere al tema de la causa del mal, y señala que Dios es causa de un movimiento de maldad sólo *prout est in genere naturale*, y no en cambio *prout est in genere moris*[35]. Por eso, si nos preguntamos si Dios es causa del mal, debemos decir que Dios no causa el mal en sí mismo, sino sólo el evento físico, de acuerdo con las leyes de la naturaleza de las que Él mismo es autor.

Destaca luego, como otros autores, el principio de que lo que se conoce, se conoce según la modalidad del cognoscente. Dios, que es eterno en su ser, conoce las cosas desde su eternidad. Dios ve incluso las cosas contingentes (pasadas, presentes o futuras) desde su eternidad siempre presente.

> Tomás no dice que una realidad contingente sea a la vez presente y futura (o pasada) bajo el mismo aspecto, lo cual sería contradictorio, sino que, de todas las cosas temporales, aunque entre ellas haya sucesión, ninguna

[32] Cfr. *In I Sent.* d. 38, d. 1, a. 1.
[33] Cfr. *S.Th.* I, q. 19, a. 6.
[34] Cfr. V. FERRARI, "S. Tommaso e la divina conoscenza...", cit., pp. 421-422.
[35] Cfr. *De Malo*, q. 3, a. 3 ad 2.

> es futura respecto a Dios, sino sólo una respecto a otra[36].

Así pues, en Tomás de Aquino no hay pasado absoluto ni absolutamente tal, ni un futuro absoluto, sino un pasado y un futuro que son tales relativamente a un presente también transitorio y relativo respecto a ellos, mientras que en relación con el Absoluto son y permanecen sólo como un presente[37].

Ferrari hace ver que tanto la idea de la ciencia media supercomprensiva de los molinistas como la idea de un infalible decreto determinante, están bien lejos del pensamiento de Santo Tomás[38]. Si éste hubiera pensado en un decreto infalible predeterminante, no habría recurrido a la actualidad del evento *ut est in se* para explicar la certeza del conocimiento divino. El Angélico dice al respecto: *Si Deus... non vidisset immediate effectum in esse suo... numquam potuisset istud scire*[39]. No hay determinismo, porque si Dios no viera inmediatamente el efecto *en su ser*, nunca lo podría conocer. Ahora, si hubiera determinismo, no tendría necesidad de ver el efecto en su ser, sino sólo le bastaría leerlo en su decreto predeterminante[40].

V. Ferrari continúa examinando los textos acerca del futuro contingente, y llega a la conclusión de que Santo Tomás plantea el problema de un modo peculiar: si Dios conoce los futuros contingentes, los conoce con ciencia de visión; de otro modo, no los podría conocer. Porque si los conociera en sus causas, entonces no los conocería. Esto es así porque los futuribles no tienen en sus causas ninguna certeza, ya que son efectos de futuro

---

[36] V. FERRARI, "S. Tommaso e la divina conoscenza...", cit., p. 424.
[37] Cfr. *ibidem.*
[38] Cfr. *ibid.*, p. 425. Según la teoría molinista de la ciencia media, Dios no conoce con plena certeza el futuro contingente, sino que lo conoce sólo en sus causas: Dios sólo conoce el presente, y todas las múltiples posibilidades que de él se puedan seguir, y en este sentido Dios conoce el futuro contingente, no con ciencia de visión, sino con una "ciencia media", que no es capaz de ver el hecho tal como es en sí mismo, sino sólo las "infinitas" posibilidades que se podrían derivar de un hecho presente. En cambio, la teoría de Báñez se basa en el infalible decreto determinante divino, según el cual Dios determina el futuro según su eterno decreto. Luego, Dios no tendría necesidad de ver el futuro como es en sí mismo, sino que sólo le bastaría con "leerlo" en su decreto infalible determinante. Según V. Ferrari, estas dos posturas extremas se oponen a la de Santo Tomás, pues para el Aquinate Dios conoce todas las cosas (presentes, pasadas y futuras) como son en sí mismas.
[39] *In I Sent.* d. 38, a. 5 ad 8.
[40] Cfr. V. FERRARI, "S. Tommaso e la divina conoscenza...", cit., p. 425.

(condicionado) y entonces no pueden ser conocidos con certeza en la supercomprensión de las causas mismas. Sólo un Dios que vea las cosas como son en sí mismas, puede conocerlas como son en sí mismas, y de otro modo no las conocería[41].

La conclusión de la respuesta al primer interrogante es que "para Dios no puede haber mayor obstáculo para conocer los futuros libres de cuanto los haya para conocer los presentes, ya que con relación a Él no hay futuro, sino que el futuro existe sólo con relación a nosotros"[42].

La segunda parte del artículo comienza diciendo que el más serio obstáculo al conocimiento divino de los hechos contingentes está en su misma contingencia[43]. Dios conoce las cosas como son en su esencia. Pero Dios es causa de todas las cosas, también –en su propio plano– de las acciones libres. Hay por tanto un contacto inmediato entre la *virtus divina*, que es Dios mismo, y su efecto, que es nuestra acción. Pero como Dios es su mismo ser y su ser es su mismo entender, entonces hay un contacto inmediato entre el entender divino y el inteligible particular que es nuestro acto de voluntad. Por eso Dios "toca" inmediatamente con su entender nuestro acto voluntario y en tal modo lo entiende inmediatamente[44].

De ahí que la misma causalidad divina sea el *medium* por el cual Dios toca nuestros actos libres, y por el cual los conoce perfectamente. La conclusión final es que Dios

> causa pensando y queriendo y, como es inmediatamente consciente de su pensar y su querer, así es consciente inmediatamente de su causar, que no se distingue de su querer por la inmediata eficacia de su voluntad. Dios es por tanto inmediatamente consciente del efecto causado por Él, que por tal razón es también el efecto querido por Él; y, como lo capta en su inmediatez, lo capta entonces como es, con los defectos no queridos por Dios y con todas las relaciones que de hecho lo causado tiene con las otras cosas desde sí mismo y que *intrant essentiam suam*[45].

Es un aporte valioso, y también modesto, porque el autor del artículo reconoce que estas consideraciones *non quietant intellectum*,

[41] Cfr. *ibid.*, p. 426.
[42] *Ibid.*, p. 427.
[43] Cfr. *ibidem.*
[44] Cfr. *ibid.*, pp. 429-430.
[45] *Ibid.*, p. 435.

y que en el fondo pertenecen al misterio de Dios. Pero pueden al menos contrarrestar las posiciones inmovilistas[46].

4. Dios es causa de lo que conoce: Lawrence E. Barry

El estudioso jesuita L. Barry, en un trabajo publicado en el marco del séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás (1974), conociendo el estado de la problemática hasta ahora referida, plantea el problema desde la estrecha relación entre la causalidad de Dios, la dependencia del ser de las cosas en Dios y el conocimiento eterno de Dios de las cosas temporales. Desde esta perspectiva, Barry afirma que "todas las cosas dependen de Dios porque Él es su causa. Dios no es una causa ciega o inconsciente. Él conoce perfectamente todo lo que depende de Él"[47]. Así, sus argumentaciones en el estudio del texto de la *Suma Teológica* I, q. 14, a. 13 se fundamentan en el principio ontológico de la causalidad. En esta perspectiva la eternidad de Dios es causa de todos los seres creados. Y al ser Dios causa perfecta, conoce perfectamente cada ser. Dice más adelante que como Dios es

> perfectamente simple y carente de composición, conoce todas las cosas de una vez sin sucesión o cambio. Por tanto todos los eventos, pasados, presentes y futuros, están presentes ante Él inmediatamente. Su eternidad entonces no es una duración infinita sino una existencia atemporal (*timeless*)[48].

Barry dice luego que

> Dios conoce todas las cosas eternamente en un simple acto idéntico con su propio ser. El conocimiento divino es simple, eterno y necesario. Sin embargo, algunos de los objetos del intelecto divino son compuestos, sucesivos y contingentes. Lo que es contingente es tal en su propio ser y en su relación con sus causas próximas: el conocimiento divino es idéntico al ser divino y es absolutamente cierto y necesario"[49].

---

[46] Cfr. *ibidem*.

[47] L. Barry, "Eternity and Critical Insight", en: *The New Scholasticism* 48 (1974), p. 352.

[48] *Ibidem*.

[49] *Ibid.*, p. 353. Cfr. también: R. Gahl, "Time in Augustine and Aquinas, What Time it Was when Adam Was Created?", en curso de publicación, p. 7: "To God's minds, all that has ever been, all that is, and all that will be is at once and everlastingly present. God's eternal knowledge of all things temporal serves as the basis of the reality of the temporal".

El conocimiento cierto, absoluto y necesario de Dios no quita que haya eventos contingentes. El modo en que Dios conoce las cosas desde su eternidad no hace que las cosas sean eternas y necesarias como Dios, porque la relación de la criatura con el Creador es real de parte nuestra, pero no de parte de Dios.

Por eso, cuando se afronta este tema no podemos quedarnos con la limitada representación de nuestra imaginación, que tiende a pensar la eternidad como una especie de infinito temporal. Según Barry, la perspectiva de Santo Tomás es muy diversa, porque el Aquinate concibe la eternidad como una existencia atemporal (*timeless*)[50].

A partir de estos principios, se propone desmantelar un falso silogismo, estudiado en un artículo anterior[51], que procede como sigue:

1) Todo aquello que es conocido debe ser estable y definitivo.
2) Todo aquello que Dios conoce debe ser estable y definitivo.
3) Dios conoce todas las cosas, pasadas, presentes y futuras.
4) Luego, todas las cosas, pasadas, presentes y futuras deben ser estables y definitivas.

Los primeros tres pasos del silogismo –afirma– son verdaderos, pero el cuarto no, porque confunde la existencia propia del conocimiento divino con la existencia propia de las cosas sucesivas. No obstante, podemos añadir que ni el primero ni el segundo paso de este silogismo parecen ser verdaderos, pues no todo aquello que es conocido tiene por qué ser estable y definitivo, y tampoco es absolutamente cierto que todo aquello que Dios conoce deba ser estable y definitivo, al menos si apelamos a la ciencia de simple inteligencia, según la cual Dios conoce lo que está en su potencia o en la de las criaturas (lo cual no es, en todo el sentido de la expresión, "estable y definitivo"). Así pues, el silogismo precedente está ya viciado en sus bases. Sin embargo, veamos cómo procede Barry, en el supuesto caso de que los tres primeros pasos del silogismo fueran verdaderos. Él afirma que el conocimiento de Dios es claro, definitivo y necesario; sin embargo, lo que es conocido puede ser sucesivo y contingente, y puede ser conocido –de hecho así lo es

[50] Cfr. L. E. Barry, "Eternity and Critical Insight", cit., p. 354.
[51] Cfr. P. Streveler, "The Problem of Future Contingents", en: *The New Scholasticism* 47 (1973), p. 234.

por Dios– en su misma sucesividad y contingencia. Ni siquiera la causalidad última divina quita contingencia a las cosas temporales contingentes, porque en los eventos concurren también causas próximas, que no los determinan; y además, Dios puede causar sin imponer necesidad a sus efectos[52].

En definitiva, su interpretación quiere salvar la validez de los principios tomistas sobre el conocimiento divino del futuro contingente, señalando las debidas distinciones. Puede sintetizarse así: "Santo Tomás distingue la manera en que las cosas ocurren y la manera en que Dios las conoce. Las cosas ocurren sucesivamente, pero el conocimiento que Dios tiene de ellas no es sucesivo, sino eterno"[53].

En conclusión, podemos decir que según este autor, la eternidad de Dios no es temporal en ningún sentido (es atemporal); Dios conoce todas las cosas en acto; el futuro contingente no será así porque Dios lo conoce, sino que Dios lo conoce porque será así (sin perjuicio del principio de que Dios es causa de lo que conoce); y no podemos pensar a Dios de modo temporal, porque Dios está fuera del tiempo. Para profundizar en la eternidad de Dios, debemos trascender nuestra imaginación.

Evaluando esta conclusión, no nos parece del todo justo entender la trascendencia de la eternidad divina como atemporalidad, pues en este concepto la eternidad divina parece quedar totalmente fuera del tiempo, como si no tuviera ninguna relación con él. Además, según Santo Tomás la eternidad divina está presente a todos los tiempos: *aeternitas* (Dei) *omnia tempora includit*[54]. Quizás sea mejor entender la eternidad como supratemporalidad y omnitemporalidad.

5. Dios, causa eterna de lo temporal: Brian J. Shanley

B. Shanley, de la Orden de Predicadores, profesor de la *Catholic University of America* (Washington), inicia su artículo[55] explicando que la posición del Aquinate acerca del conocimiento de los futuros

[52] Cfr. L. E. BARRY, "Eternity and Critical Insight", cit., p. 355.
[53] *Ibid.*, p. 353. Al final, el autor del artículo interpreta al Aquinate diciendo: "The Creator is eternal and necessary, but some of His effects are successive and contingent": p. 358.
[54] *S.Th.* I, q. 10, a. 2 ad 4.
[55] Cfr. B. J. SHANLEY, "Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997), pp. 197-224.

contingentes toma como fuente el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio, que concibe a Dios como un observador situado en lo alto de una montaña, y que por eso ve todo como si fuera presente, en un solo acto eterno[56]. Shanley destaca también que sólo la *Contra Gentiles* I, 66 emplea la imagen del punto y la circunferencia, para indicar que todos los tiempos están presentes a Dios, de modo análogo a como todos los puntos de una circunferencia están presente a un punto central, que sin embargo está fuera de la circunferencia (y Dios está fuera del orden temporal, en cuanto lo trasciende)[57]. El problema consiste en que si Dios conociera todo de una vez, como si fuera presente, entonces no conocería las cosas como son, porque no conocería lo temporal como temporal, sino como presente[58]. Además, si según Santo Tomás, Dios es causa de lo que conoce, la causalidad divina sería el presupuesto por el que el Aquinate diría cómo Dios conoce el futuro: lo conocería porque lo causa. De ahí que en Dios haya una presencia metafísica de todos los tiempos, como consecuencia de la eterna causalidad divina. Así pues, Dios tiene un conocimiento inmediato de todas las cosas temporales, porque es la causa inmediata de todo el ser temporal[59].

Shanley intenta mostrar que la doctrina del Aquinate sobre el conocimiento divino del futuro contingente es compatible con una visión dinámica del tiempo en la que tal conocimiento se entiende como el conocimiento del Creador (Dios conoce el futuro contingente en cuanto lo crea o lo causa)[60]. Para mostrar esto, expone la crítica de Duns Escoto, quien argumenta que sólo lo que existe actualmente puede estar presente a Dios, y sólo el presente temporal existe actualmente. Según Escoto, todo tiempo, excepto el presente, es irreal, y como tal no puede estar en relación con el presente divino. El único modo en que a la eternidad divina pudiera estar presente todo el tiempo sería que todo el tiempo existiera actualmente y de una vez, lo cual es absurdo. De este modo, la visión del Aquinate contradiría la realidad del devenir temporal[61]. Para Duns Escoto, si Dios conociera el futuro como presente, ya no sería futuro, sino presente. Lo mismo sucede con el pasado. En definitiva, Dios debe conocer lo temporal como temporal, porque de otro modo el tiempo no sería tiempo, sino eternidad[62].

[56] Cfr. *In I Sent.* d. 38, q. 1, a. 5; *De Ver.* q. 2, a. 12; *De Malo* q. 16, a. 7; *S.Th.* I, q. 14, a. 13; *In I Perih.* lect. 14.
[57] Cfr. B. J. SHANLEY, "Eternal Knowledge...", cit., pp. 197-199.
[58] Cfr. *ibid.*, p. 199.
[59] Cfr. *ibid.*, p. 200.
[60] Cfr. *ibidem.*
[61] Cfr. *ibid.*, p. 201.
[62] Cfr. *ibid.*, pp. 201-203.

Además, Escoto refuta los ejemplos del hombre que ve desde la montaña y el del punto central presente a todos los puntos de la circunferencia. Este último no sería adecuado para explicar la presencia de todo el tiempo a la eternidad de Dios, porque el tiempo no es fijo como la circunferencia, sino que es un continuo fluir, y por eso sólo el instante presente podría estar *presente* a la eternidad. Asimismo, el tiempo no está dado todo de una vez, como la circunferencia, sino que es sólo una consecuencia del devenir en continuo flujo[63]. En consecuencia, Dios no podría tener una visión eterna del tiempo, justamente porque el tiempo no es eterno, sino "temporal".

En el fondo, el error de Santo Tomás habría consistido en haber tomado como punto de partida la perspectiva de Boecio, que al decir de E. Khamara[64], cae en notables errores: en primer lugar, Boecio tiende a asimilar el "en" temporal con el "en" espacial, de modo que ver algo "en" un lugar desde lo alto equivaldría a verlo "en" un momento del tiempo. En segundo lugar, la posición de Boecio implicaría que todo el tiempo debe existir de algún modo simultáneamente, pues sólo se conoce como presente aquello que es en cierto modo simultáneo.

Se presenta así una gran problemática, que debe ser aclarada para salvar la coherencia y validez del pensamiento de Tomás de Aquino. Shanley se adhiere a la postura de Peter Geach[65], quien sostiene que a Dios no se le puede concebir como mero espectador (en esto podríamos ver otra carencia en la postura de Boecio), sino como Creador y causa de todas las cosas. Además, su solución está a favor no de un modelo especulativo, sino más bien de un modelo práctico, que pueda reflexionar sobre la acción providente de Dios[66].

En efecto, para Santo Tomás la ciencia de Dios es causa de todas las cosas: lo que Dios conoce es causa de toda la realidad. El problema es que esta perspectiva puede ser mal interpretada, y de hecho ha sido acusada muchas veces de determinismo causal, que haría ver a Dios como alguien que, creando todo lo que

[63] Cfr. *ibidem*.
[64] Cfr. E. J. KHAMARA, "Eternity and Omniscience", en: *Philosophical Quarterly* 24 (1974), pp. 204-219.
[65] Cfr. P. GEACH, "The Future", en: *New Blackfriars* 54 (1973), pp. 213-215.
[66] Cfr. B. J. SHANLEY, "Eternal Knowledge...", cit., p. 205.

conoce, elimina entonces la libertad humana, porque conociendo todo lo que hacemos libremente, nos lo hace hacer, pues Él es su causa. Decir que *scientia Dei est causa rerum* sería por tanto un axioma netamente determinista, como lo sostiene incluso Norman Kretzmann.

La solución de Shanley se plantea en el plano ontológico. En primer lugar, consecuente con el principio de que *lo que se conoce, se conoce según la modalidad del que conoce*, dice que Dios conoce todas las cosas en su mismo ser (en el Ser divino), y no en el ser de las cosas, porque Dios es la causa de todas las cosas, y las conoce como son en su misma causa. Además, la causa ejemplar de todas las cosas es Dios, y su esencia es *similitudo omnium*[67]. La razón del perfecto conocimiento divino de todas las cosas es, pues, que Dios las causa en cada uno de sus más mínimos particulares (el Angélico rechaza la posición de Avicena según la cual Dios no sería causa directa de la materia[68]).

Las explicaciones dadas sirven a Shanley para refutar las objeciones al supuesto determinismo del Aquinate. Su artículo destaca que la coexistencia y la presencia del tiempo a la eternidad no significa que las cosas temporales existan simultáneamente unas con otras, o que existan al mismo tiempo para Dios, sino que si se miran las cosas desde la eternidad causal del mismo Dios, entonces deben verse como presentes y coexistentes con Dios[69]. Subraya además que cuando Tomás de Aquino emplea las palabras presencialidad, presencia o presente (referidas a Dios), no está hablando del presente temporal, sino del eterno presente del conocimiento divino[70].

En fin, según señala, la crítica del Doctor Sutil surge de imputar a Santo Tomás una visión estática de la relación entre eternidad y tiempo, debido a una lectura literal de la analogía del punto y la circunferencia. En este orden de ideas, "lo que para nosotros es futuro, para Dios es presente como *criatura*, como el objeto o término de la causalidad eterna divina"[71]. Con esto, el profesor de Washington quiere dejar claro que la doctrina de la creación es la clave para entender la visión tomista de la relación entre tiempo y eternidad. Al final, reconoce que nos encontramos ante un tema que roza con el misterio, porque no podemos conocer desde nuestras

[67] Cfr. *ibid.*, pp. 207-208.
[68] Cfr. *ibid.*, p. 210.
[69] Cfr. *ibid.*, p. 219.
[70] Cfr. *ibidem.*
[71] *Ibid.*, p. 221.

limitadas capacidades cómo es el entender del mismo Dios[72]; sólo Él puede conocerlo tal como es.

Esta perspectiva es continuada en un artículo posterior[73], donde Shanley se propone demostrar la compatibilidad entre la causalidad divina y la libertad humana en Santo Tomás[74]. Aquí expondremos sintéticamente su interpretación. En el pensamiento del Doctor Angélico, dice, la ejecución temporal del plan eterno de Dios se lleva a cabo a través de la mediación de genuinas causas segundas. Además, la voluntad divina es la causa última por la cual sucede lo que sucede[75].

Shanley destaca que el mayor argumento del Aquinate para defender la compatibilidad entre la causalidad divina y una real contingencia, es la trascendencia natural del Creador. Sólo una causa trascendente puede producir efectos necesarios y efectos contingentes, sin violar la libertad de los efectos contingentes, ni su causalidad segunda. Si se concibe a Dios como causa trascendente, no hace falta recurrir al "mecanismo" bañeziano de la *praemotio physica*, pues ésta implica que la causa del futuro contingente está en el mismo orden de la causa temporal. Además, esta teoría llevaría a decir que si la *praemotio physica* fuera necesaria, entonces no habría libertad humana, y si fuera contingente, sería difícil ver cómo ella induce eficaz e infaliblemente a un particular y determinado movimiento de la voluntad (en definitiva, sería difícil concebir una causalidad eficaz)[76]. Por eso, Báñez y Molina erraron en sus perspectivas, pues no supieron articular satisfactoriamente la relación causal entre Dios y la acción humana, que eran concebidas como si estuvieran situadas en un mismo plano. Tanto la teoría de la *praemotio physica* de Báñez como la de la "ciencia media" de Molina desestiman el valor de la trascendencia de la causa última (Dios)[77].

[72] Cfr. *ibid.*, pp. 223-224.
[73] Cfr. B. J. SHANLEY, "Divine Causation and Human Freedom in Aquinas", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 62 (1998), pp. 99-122.
[74] Cfr. *ibid.*, p. 99.
[75] Cfr. *ibid.*, p. 117.
[76] Cfr. *ibid.*, p. 120.
[77] Cfr. *ibid.*, pp. 120-121. La trascendencia divina es entendida de modo diverso por Michael Miller en su artículo: "Trascendence and Divine Causality", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), pp. 537-554. El autor de este artículo expone la posición de B. Lonergan (*Insight: A Study of Human Understanding*, Harper & Row, Nueva York, 1957), el cual, en el tema del conocimiento divino del futuro contingente, se adapta a la teoría de la *ciencia media* de Molina, con algunos matices diversos. Miller sostiene que Dios conoce y tiene control de todas las cosas en cuanto es su causa trascendente. Sin embargo, esto no elimina la libertad humana, porque el principio de la trascendencia divina se conjuga perfectamente con el efecto contingente de la libertad humana (cfr. p. 552).

Así, hay una total armonía entre la causalidad divina y la libertad humana. Concluye su artículo citando a Herbert McCabe, quien explica que la libertad humana es paradójicamente causada por Dios de modo más inmediato y directo que las otras acciones, precisamente porque en ellas compartimos con Dios su libre creatividad[78].

El planteamiento de Shanley ha sido objeto de disputas por parte de otros estudiosos, entre los que destacan E. Stump y N. Kretzmann[79], quienes deducen el conocimiento divino del futuro contingente a partir de la eternidad de Dios, y no de la causalidad universal, como hace Shanley. Éste replica que una correcta interpretación del Aquinate acerca de cómo Dios conoce el futuro contingente requiere que Dios sea eterno y que sea causa de todo lo que conoce: "Dios conoce el futuro contingente precisamente como su causa eterna"[80].

La interpretación de J. Wippel[81] al problema es bastante cercana a la de Shanley, y se fundamenta en dos líneas argumentales: lo que se conoce, se conoce según la modalidad del cognoscente (por eso Dios conoce las cosas contingentes según su ser eterno); y, siendo Dios causa de lo que conoce, Dios mueve cada agente creado según su propia naturaleza. Así, los agentes libres son movidos por Dios en todo lo que hacen, pero según su propia naturaleza de agentes libres, por lo que actúan libremente[82]. Por eso, la causalidad divina de lo que conoce se conjuga perfectamente con el conocimiento divino del futuro contingente y con la libertad creada.

6. Desarmando a Santo Tomás: William Lane Craig

Vale la pena presentar ahora un esbozo del pensamiento de un autor contemporáneo que últimamente ha adquirido mucho prestigio, sobre todo por sus minuciosos análisis en cuestiones debatidas. Además, es un estudioso del tema del tiempo, y sus ideas han sido objeto de interesantes controversias. W. L. Craig ha publicado varios estudios sobre el tiempo y la eternidad. Aquí

[78] Cfr. H. McCabe, *God Matters*, Geoffrey Champman, Londres, 1987, p. 14.
[79] Cfr. E. Stump – N. Kretzmann, "Eternity and God's Knowledge: A Reply to Shanley", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), pp. 439-445.
[80] B. J. Shanley, "Aquinas on God's Causal Knowledge: A Reply to Stump and Kretzmann", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 72 (1998), p. 451.
[81] *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Catholical University of America Press, Washington, 1984, pp. 243-263.
[82] Cfr. *ibid.*, p. 263.

trataremos de examinar los que tocan más de cerca el tema de nuestra investigación.

En un artículo sobre el tiempo en Santo Tomás[83], W. L. Craig reflexiona acerca de la teoría del tiempo de McTaggart. Según McTaggart, cuando se habla del tiempo, en el modo de predicar eventos temporales hay dos maneras de expresarse: empleando la *A-Series*, o bien la *B-Series*[84]. Según la *A-Series*, al hablar de los eventos pasados, presentes y futuros, la predicación de ellos depende del momento en que estemos hablando. Según esto, un evento concreto, pasa de ser futuro a ser presente, y de ser presente a ser pasado. En cambio, en la *B-Series* se toma un evento concreto como evento fijo, que sólo posee una "distancia temporal" con respecto a otro evento[85]. La gran diferencia es que en el modelo A (*A-Series*) los eventos van cambiando (este modelo me describe el devenir temporal y los cambios reales), mientras que en el modelo B (*B-Series*) el evento en sí no cambia, sino que siempre será así, de modo que este modelo no expresa el verdadero devenir del mundo[86]. En el artículo referido, W. L. Craig afirma que Tomás de Aquino, aun sin saberlo, era partidario de un modelo B del tiempo. Veamos.

En el modelo A del tiempo se establece una clara distinción entre los eventos presentes y los eventos futuros, porque sólo se da valor esencial al tiempo presente que está pasando "ahora"; en el modelo A se tiende a ver el instante como el presente actual. En cambio, el modelo B privilegia el instante que puede darse en cualquier "punto" del tiempo, también el que vendrá en el futuro. En el modelo A, decir que un evento futuro no existe ahora significa decir que un evento futuro no existe, mientras que en el modelo B, decir que un evento futuro no existe ahora no equivale a decir que no exista.

---

[83] Cfr. W. L. Craig, "Was Aquinas a B-Theorist of Time?", en: *The New Scholasticism* 59 (1985), pp. 475-483.

[84] Cfr. J. M. McTaggart, "The Unreality of Time", en: R. Le Poidevin – M. MacBeath, *The Philosophy of Time*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 23-34. El artículo de McTaggart en cuestión es de 1908 (publicado por la revista *Mind* 17, pp. 457-474). McTaggart no era un analítico en sentido propio, sino un filósofo idealista. Los filósofos analíticos y neopositivistas tomaron como modelo su descripción del tiempo.

[85] Cfr. J. J. Sanguineti – M. Castagnino, *Tempo e universo. Un'approccio filosofico e scientifico*, Armando, Roma, 2000, p. 30: "La serie A si esprime in frasi col verbo in modo personale (*tensed statements*), como 'correva, corre, correrà', mentre la serie B si esprime tramite i verbi atemporali (*tenseless statements*), i quali indicano soltanto la distanza temporale tra un evento e l'altro".

[86] Cfr. R. Martínez, *Immagini del dinamismo fisico. Causa e tempo nella storia della scienza*, Armando, Roma, 1996, p. 229.

El objetivo de Craig es mostrar que en Tomás de Aquino existe tanto el modelo A como el modelo B del tiempo, y que al final se debería tomar partido por uno de los dos. El tiempo A del Aquinate es el tiempo presente desde nuestra percepción, el cual no puede implicar en sí mismo la existencia de un tiempo futuro, porque éste todavía no es. En cambio, el modelo B estaría presente en la teoría de la eternidad omnipresente de Santo Tomás, pues Craig afirma que según el Aquinate todos los instantes del tiempo están presentes ante la eternidad divina, como ante un eterno presente. Para esto, dice, Tomás de Aquino emplea la figura del punto y la circunferencia, en la cual se ve el tiempo como una circunferencia, cuyos puntos no son simultáneos entre sí, pero sí lo son con respecto a un punto situado en el centro de la circunferencia. Así pues, para la eternidad omnipresente, todos los momentos o "puntos" del tiempo sucesivo, están presentes de modo simultáneo. Por eso en la doctrina tomista Dios posee un conocimiento perfecto de todos los eventos (pasados, presentes o futuros), pues todos están presentes ante su mirada. Por lo tanto, en el pensamiento del Angélico habría un modelo B del tiempo, pues el futuro está ya presente ante la eternidad divina.

En fin, según Craig, el Aquinate concibió a la vez una visión dinámica del tiempo en continuo flujo, y la actual existencia de todas las cosas temporales ante la eternidad de Dios. Pero esto es contradictorio, porque no se puede aceptar un modelo A del tiempo, aceptando a la vez el modelo B. Por eso, sostiene que la posición tomista del conocimiento divino de los futuros contingentes sólo puede ser coherente con un modelo B del tiempo. Así, debería quedar excluido el modelo A[87]. Esta interpretación será criticada por Brian Leftow, como veremos más adelante.

En un artículo posterior, W. L. Craig elabora un minucioso estudio acerca del conocimiento divino de los futuros contingentes en Santo Tomás, donde llega a la conclusión de que si, según el Aquinate, Dios conoce las singulares proposiciones de futuro contingente, entonces su conocimiento es infalible, y de allí se seguiría un determinismo[88]: si lo que está presente a Él en su eternidad es conocido como necesario, entonces el futuro contingente no es tal, sino necesario[89]. Esto se avala aún más con la teoría tomista de

[87] Cfr. W. L. Craig, "Was Aquinas a B-Theorist of Time?", cit., p. 483. La postura según la cual el Aquinate sería partidario de la teoría B del tiempo, es referida por Craig, una vez más, en una obra posterior: W. L. Craig, "The Problem of Divine Foreknowledge...", cit., pp. 116-118.
[88] Cfr. W. L. Craig, "Aquinas on God's Knowledge of Future Contingents", en: *The Thomist* 54 (1990), p. 61.
[89] Cfr. *ibid.*, p. 62.

que Dios es causa de lo que conoce.

Esta es, a nuestro juicio, una interpretación simplista, que no ha captado en toda su dimensión la complejidad del problema. De hecho, Craig afirma que "manteniendo que el conocimiento divino es la causa de todas las cosas que Dios conoce, Tomás transforma el universo en un nexo que, aunque elegido libremente por Dios, es causalmente determinado por él, eliminando así la libertad humana"[90]. Con esto se acusa al Aquinate de determinismo, y de caer en contradicción, porque al afirmar la libertad humana, la niega con su teoría de la eternidad divina omnipresente. Craig ha sido justamente criticado, en primer lugar, por no haber sabido apreciar correctamente el carácter eterno del conocimiento divino de las cosas temporales[91], pero principalmente por considerar a Dios como previsor en el sentido de pre-sapiente. Dios no puede conocer algo antes de que pase, porque él no es previsor ni pre-sapiente, pues ello implicaría que está limitado por el tiempo. Como afirma Robert Gahl,

> para Dios no hay futuros contingentes. Para Dios todas las cosas son eternamente presentes, en un singular ahora. Si Dios fuera pre-sapiente, podría también co-conocer y post-conocer, pero entonces habría cambio en Dios. Él entonces no sería simple, eterno y acto puro[92].

Dios conoce en su eternidad todas las cosas temporales en su misma temporalidad, pues Dios conoce las cosas en sus accidentes, también el accidente temporal[93]. Por tanto, el Dios eterno puede conocer el tiempo como tal, pero lo conoce en su eternidad inmutable. Además, debemos decir contra Craig que la causalidad universal de la ciencia divina no conduce al determinismo como negación de la libertad, pues cuando se dice que la ciencia de Dios es la causa de todas las cosas, no se niega la causalidad segunda de los seres libres: las criaturas libres son realmente causa de sus actos y por eso son responsables de ellos; las criaturas libres se autodeterminan con su actuar libre. La causalidad divina actúa a otro nivel: Dios

[90] *Ibid.*, p. 79.
[91] Cfr. D. BURRELL, "God's Knowledge of Future Contingents: A Reply to William Lane Craig", en: *The Thomist* 58 (1994), pp. 317-322. Una crítica enterior al mismo artículo de Craig fue elaborada por: T. J. KONDOLEON, "God's Knowledge of Future Contingent Singulars: A Relply to W. L. Craig", en: *The Thomist* 56 (1992), pp. 117-139.
[92] R. GAHL, "Time in Augustine and Aquinas", cit., pp. 9-10.
[93] Cfr. *De Ver.* q. 2, a. 7.

es causa *primera* del obrar de las criaturas libres, y las criaturas libres son causa segunda de su propio obrar[94]. Si la criatura libre no fuera realmente causa de su obrar, no sería libre. Pero si la ciencia divina no fuera tampoco causa del obrar libre (pasado, presente o futuro), no tendría de él una ciencia perfectísima.

Las críticas de Craig a la postura tomista de los futuros contingentes y de la eternidad divina desembocan en una posición donde se puede pensar que Dios es en cierto modo temporal. Esto se ve en su polémica con B. Leftow[95], acerca de la creación de un mundo temporal. Leftow sostiene que un Dios temporal no puede crear un mundo temporal, pues el Dios creador debe ser, si Creador, eterno. Craig[96], en cambio, aun aceptando que Dios es creador del mundo, no ve ningún inconveniente en pensar que un Dios temporal pueda crear un mundo temporal[97]. No repugna a la razón pensar que Dios está inmerso en el orden temporal, pues Él ha producido un mundo temporal. Si el mundo temporal tiene a Dios como causa, esta causa (Dios) no tiene por qué ser atemporal, pues un ser atemporal no puede abarcar el tiempo.

Esta óptica se acentúa aún más en un artículo donde responde a la posición de Stump y Kretzmann[98], cuya visión concibe a Dios como eterno y atemporal, fuera del orden temporal del mundo creado. En ese estudio[99], Craig comienza haciendo el siguiente silogismo:

[94] Cfr. T. J. KONDOLEON, "God's Kwoledge of Future Contingent Singulars", cit., p. 138: "(...) in response to Craig it can be said that the divine causality does, in fact, determine us to act as causes, whether natural or free, whichever the case may be. It does not, however, determine the *nature* of the secondary causality: that is something determined by the nature of the secondary cause. In the case of a free choise act, it is the free agent *which determines* itself to one particular good (real or apparent) as opposed to another, and God moves it to this determination in accordance with His eternal decree to give existence to this act".

[95] Cfr. B. LEFTOW, *Time and Eternity*, Cornell University Press, Nueva York, 1991.

[96] W. L. CRAIG, "Timelessness and Creation", en: *Australasian Journal of Philosophy* 74 (1996), pp. 646-656.

[97] Cfr. *ibid.*, p. 656: "we have not seen any good reason to think that a temporal deity could not be the Creator of time and universe". Llega a una conclusión semejante al estudiar el tema desde el punto de vista de la existencia necesaria: "there is no reason to think that a necessary being could not exist temporally": W. L. CRAIG, "Divine Timelessness and Necessary Existence", en: *International Philosophical Quarterly* 37 (1997), p. 224. Por nuestra parte, pensamos que el hecho de ser Creador, si la creación se entiende correctamente como *productio ex nihilo*, hace a Dios estar ya fuera del orden temporal.

[98] E. STUMP – N. KRETZMANN, "Eternity", en: *Journal of Philosophy* 78 (1981), pp. 429-458; *id.*, "Eternity, Awareness and Action", en: *Faith and Philosophy* 9 (1992); pp. 463-482; *id.*, "Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald", en: *Journal of Philosophy* 84 (1987), pp. 214-219.

[99] W. L. CRAIG, "The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), pp. 521-536.

1. Dios es eterno;

2. Dios es creativamente activo en el mundo temporal;

3. Si Dios es creativamente activo en el mundo temporal, Dios está realmente relacionado con el mundo temporal;

4. Si Dios está realmente relacionado con el mundo temporal, Dios es temporal[100].

De acuerdo con esto, el paso 1 debe abandonarse, porque es incompatible con el paso 2, esencial al teísmo cristiano. Aun cuando el inicio temporal del mundo sea consecuencia de la voluntad eterna de Dios, el hecho de que el mundo no sea eterno sino que comenzó a existir de la nada demuestra que Dios adquiere una nueva relación en el momento de la creación. Esta relación consiste en mantener al universo en su existencia, y en coexistir con él, relaciones que antes no tenía[101]. Entonces, si Dios no era aún temporal para el momento de la creación, comienza a serlo desde que se relaciona con el mundo temporal, esto es, a partir de la misma creación[102].

Estos principios son la base de la crítica a las nociones de *eternal present* y *atemporal duration* de Stump y Kretzmann. Según estos autores, es perfectamente compatible la atemporalidad de Dios con su relación real con el mundo temporal. Craig, por el contrario, no está de acuerdo, pues según él, una relación real de Dios con el mundo excluye su atemporalidad[103]. Para Craig, los conceptos de *eternal present* y *atemporal duration* sólo pueden emplearse como metáforas para expresar el modo de existir de Dios. Craig dice que no son conceptos adecuados a la realidad, y subraya que según Stump y Kretzmann la duración temporal es una duración aparente, mientras que la duración infinita es la genuina y paradigmática duración, que llega a ser llamada extensión atemporal. Pero habría una incoherencia también en este concepto, porque los autores criticados conciben la eternidad, topológica y geométricamente, no como un tipo de extensión, sino como un punto[104]. Además, según la visión criticada, "la eternidad consiste en un singular, instante eterno de un hiper-tiempo en el cual Dios crea la totalidad temporal

[100] Cfr. *ibid.*, pp. 521-522.
[101] Cfr. *ibid.*, p. 522.
[102] Cfr. *ibid.*, p. 523.
[103] Cfr. *ibid.*, p. 524.
[104] Cfr. *ibid.*, p. 528.

de la serie de eventos. Este hiper-instante no es una duración, ni siquiera evanescente, porque es eterno"[105]. Según esto, Dios sería simultáneo con todos los eventos temporales, y aun con la misma creación. Craig ve aquí una incoherencia, porque nos tendría que llevar a decir que si en un punto concreto del tiempo puedo afirmar "Dios existe ahora", antes de ese punto sería entonces verdadero decir: "Dios existirá", o después de ese punto: "Dios existió"[106]. Esto a su vez eliminaría el valor de la eterna simultaneidad de la visión de Stump y Kretzmann. Por tanto –dice– no es una visión aceptable, sino que tiene sólo el valor de una metáfora[107].

En conclusión, podemos decir que su perspectiva es excesivamente horizontal y, como decíamos anteriormente, "simplista", pues pretende concebir la eternidad desde la limitada perspectiva de nuestra temporalidad imperfecta, buscando así asimilarla al tiempo, con lo cual se le quita su valor trascendente. Además, la dirección de su pensamiento parece querer resolver completamente el problema, diríamos que desde una óptica neopositivista y racionalista. Craig aplica con demasiada facilidad términos temporales a Dios, dando a éstos un valor indiscutible, por ejemplo cuando se refiere a Dios "antes de crear el mundo", y "después de crear el mundo", como si Dios hubiese adquirido una relación real con el mundo "luego" de haberlo creado. Quizás sería más adecuado decir, con la tradición tomista, que el mundo adquirió una relación real con Dios, desde su creación, pues el mundo es temporal, y Dios no lo es.

Por otra parte, la postura de Craig es incompatible con la trascendencia divina del pensamiento tomista, que ve la duración divina en un orden ontológicamente superior al orden temporal. Además, Craig quita a la creación su carácter propio, dejándola desprovista de su propio significado ontológico como creación *ex nihilo*, que no se da después de un tiempo porque el tiempo surge simultáneamente con ella[108].

---

[105] *Ibid.*, p. 534.
[106] Cfr. *ibid.*, pp. 534-535.
[107] Cfr. *ibid.*, pp. 535-536. Una visión sintética del problema de los futuros contingentes en Santo Tomás, según el análisis de Craig, puede verse en: W. L. CRAIG, "The Problem of Divine Foreknowledge...", cit., pp. 99-126.
[108] En este sentido, pensamos que la temporalidad del mundo no puede a su vez postular una temporalidad superior, sino que debemos llegar a una "duración" perfecta, que llamamos eternidad. Esta eternidad debe ser objeto de la ontología y de la teología, y no puede ser alcanzada en sus más profundas dimensiones por la ciencia experimental. El artículo de Craig en cuestión ha sido criticado por: D. BURRELL, "God's Knowledge of Future Contingents", cit.

7. Brian Leftow *versus* W. L. Craig

En una respuesta a W. L. Craig[109], Brian Leftow[110] critica la postura de Craig según la cual Tomás de Aquino era un sostenedor tanto del modelo A como del modelo B del tiempo. Leftow hace un análisis de los principales textos del Aquinate sobre el tema[111], con el fin de llegar a una justa interpretación que pueda desarmar los argumentos de Craig. Subraya el tiempo A de Santo Tomás, donde se concibe el presente en continuo flujo. Pero también admite lo que los analíticos llaman tiempo B, que aparece en la teoría tomista de la eternidad divina, donde el futuro está *presente* a la eternidad divina, no como futuro sino como presente; con lo cual Dios posee de éste un conocimiento perfecto[112].

Ahora bien, admitir que en Santo Tomás todos los hechos temporales (aun los futuros) están actualmente presentes a la eternidad divina, no significa que en él haya un modelo B del tiempo, como quiere Craig, y mucho menos una incoherencia. La razón de esto, según Leftow, es que el Angélico no dice que los eventos futuros sean actuales en el tiempo, como hacen los sostenedores del tiempo B. Tomás de Aquino no dice que el evento futuro sea actual y no actual en el tiempo (lo que sería una contradicción), sino que para el Aquinate, el tiempo presente es actual sólo en el tiempo. Para el ser temporal, el futuro no tiene ninguna actualidad. En cambio, ante la eternidad, que contiene todos los tiempos, el futuro sí tiene actualidad. Por tanto, en el tiempo el futuro no es actual, pero en la eternidad el futuro sí es actual. Y aquí no hay ninguna incoherencia o contradicción[113].

Leftow examina seguidamente los actuales argumentos acerca de la simultaneidad, sobre todo desde la perspectiva de la teoría de la relatividad, que Santo Tomás no conocía. Leftow hace ver cómo un evento que puede ser simultáneo para un observador que se encuentra en un punto R, no lo es en cambio para uno que está en un punto R*. Por tanto, lo que es actual para un observador puede no serlo para otro. Por eso, la simultaneidad es relativa al punto de referencia. Pero en la eternidad de Dios sí se puede hablar de

[109] Cfr. W. L. CRAIG, "Was Aquinas a B-Theorist of Time?", cit.
[110] Cfr. B. LEFTOW, "Aquinas on Time and Eternity", en: *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990), pp. 387-399.
[111] Cfr. *De Ver.* q. 2, a 12; *S.Th.* I, q. 10, aa. 2-4; q. 14, a. 13; *In I Perih.* lect. 14.
[112] Cfr. B. LEFTOW, "Aquinas on Time and Eternity", cit., pp. 388-389.
[113] Cfr. *ibid.*, p. 389.

presencialidad y "simultaneidad total", pues Dios trasciende el tiempo y ante Él están presentes todos los tiempos, que abarca con su omnipresente mirada[114]. Así pues, desde la eternidad divina concebida por Tomás de Aquino puede hablarse de una presencia actual de todos los hechos (pasados, presentes y futuros) ante la mirada de Dios, pero esto no contradice que desde el tiempo percibido por nosotros deba proponerse una serie A, ni tampoco obliga a aplicar a aquélla una serie B, porque la serie B de los analíticos dista mucho de la actualidad de la eternidad divina del Doctor Angélico. Habría una serie B si desde nuestro presente temporal afirmásemos la existencia actual del futuro, lo cual evidentemente no es así.

8. Balance general de la controversia

La disputa que hemos expuesto constituye la "punta del iceberg" del no sencillo problema del conocimiento divino del futuro contingente desde una perspectiva filosófica contemporánea. Según los autores apenas estudiados, podemos agrupar las posturas, de un modo bastante general, en dos clases:

- Los que ven alguna incoherencia en la posición de Santo Tomás, o hacen deducir elementos de determinismo en su postura: A. Kenny, E. Stump, N. Kretzmann, W. L. Craig.

- Los que interpretan al Aquinate salvando la coherencia de su discurso, y haciendo compatibles la ciencia de Dios del futuro contingente (de acuerdo con el principio tomista de que Dios es causa de lo que conoce) con la libertad humana, aceptando la absoluta trascendencia del ser eterno de Dios sobre el ser temporal: R. W. Mulligan, M. Baumer, L. Barry, V. Ferrari, B. J. Shanley, B. Leftow, J. F. Wippel.

También podemos ver que cada uno de estos autores se inclina por un aspecto determinado. Hemos buscado individuar el punto singular y el aspecto al que se inclina cada estudioso en su respectiva interpretación de Santo Tomás. Desde nuestro punto de vista, podemos individuar a cada autor como sigue:

[114] Cfr. *ibid.*, pp. 390-393.

- A. Kenny: Resalta la incompatibilidad entre el conocimiento divino del futuro contingente y la libertad humana.

- R. W. Mulligan: La idea de simultaneidad divina trasciende totalmente la idea de tiempo. El *nunc aeternitatis* en cuanto eterno presente es de naturaleza infinitamente superior al *nunc temporis*.

- M. Baumer: La necesidad absoluta es distinta de la necesidad de suposición. Ésta no elimina la contingencia de los hechos. El hecho que Dios conozca infaliblemente el futuro contingente no elimina la contingencia del hecho.

- V. Ferrari: Dios conoce el futuro libre contingente en cuanto es su causa. La causalidad divina universal es la razón por la cual Dios conoce infaliblemente el futuro contingente. Dios no tiene mayor dificultad para conocer el futuro que la que tiene para conocer el pasado o el presente, porque de todos es causa. Si Dios no viera las cosas como son en sí mismas, no las podría conocer; y si las conoce perfectamente, es porque las ve como son en sí mismas. La actualidad del presente contingente no elimina su contingencia.

- L. Barry: La eternidad de Dios no es temporal. Dios trasciende totalmente la temporalidad, y así conoce todas las cosas en acto. No podemos pensar a Dios de modo temporal, porque Dios está fuera del tiempo (es atemporal). El futuro contingente no será así porque Dios lo conoce, sino que Dios lo conoce porque será así. Esto no invalida el principio de que Dios es causa de lo que conoce.

- B. J. Shanley: Dios conoce el futuro contingente en cuanto es su causa eterna.

- W. L. Craig: Hay una incoherencia en Tomás de Aquino, que acepta a su vez el modelo A y el modelo B del tiempo. No hay inconveniente en pensar a Dios como temporal. Dios sólo puede conocer el futuro en cuanto previsor o pre-sapiente.

- B. Leftow: El conocimiento divino del futuro contingente y el eterno presente divino se fundamenta en la absoluta trascendencia del ser divino sobre el ser temporal. Dios está en un orden absolutamente superior.

En fin, la cuestión del conocimiento divino del futuro contingente se presenta hoy día con cierta turbulencia. La actual disputa nos hace recordar la que existió otrora entre los seguidores de Domingo Báñez contra los de Luis de Molina. Pensamos que sería injusto atribuir a Santo Tomás una posición determinista, y que al estudiar sus escritos se debe evitar caer tanto en el extremo necesitarista-determinista, como en el extremo contrario, que consistiría en restar el debido valor a la omnisciencia divina de lo temporal de acuerdo con la causalidad universal de la ciencia de Dios.

9. Conclusiones

En conclusión, podemos afirmar que en el tema de la ciencia divina y de los futuros contingentes el Aquinate fue coherente con sus principios, y logró conjugar de modo lógico la libertad humana con el conocimiento divino del futuro contingente. A partir de lo estudiado, podemos concluir que el principio fundamental del problema de la ciencia divina del futuro contingente es un axioma analógico: lo que se conoce, se conoce según la modalidad del que conoce. Este aspecto es remarcado por autores como V. Ferrari, B. Shanley y J. Wippel. El segundo principio es ontológico: el hombre es temporal, pero Dios es eterno. Como el hombre es temporal, es adecuado que para él el futuro sea tal. Como Dios es eterno, y la eternidad excluye sucesión, y por tanto pasado y futuro, entonces nada es futuro para Dios (así lo resaltan, por ejemplo, R. Mulligan, L. Barry y B. Leftow). Este principio está vinculado a la absoluta trascendencia de la eternidad divina. Sin embargo, la trascendencia de la eternidad divina no ha de pensarse como atemporalidad (como proponen Barry, Stump y Kretzmann), pues esto podría llevar a una concepción en la cual Dios no tiene nada que ver con el tiempo. La trascendencia de la eternidad divina debería pensarse más bien como supratemporalidad y omnitemporalidad, de modo que Dios, trascendiendo infinitamente los tiempos, los abarca con su infinita "mirada" simultánea.

Tomás de Aquino hace una distinción entre los diversos modos de entender la ciencia divina: Dios tiene *scientia approbationis* de

las cosas de las cuales es causa (en cuanto *quiere* producir lo que causa, es decir, toda la realidad creada); *scientia visionis* de las cosas que fueron, de las que son en acto y de las que serán (en nuestro futuro, porque para Dios no hay futuro); y *scientia simplicis intelligentiae* de las cosas que están en la potencia de Dios o de las criaturas, pero que no fueron, ni son, ni serán[115]. Es una distinción conceptual, útil para nuestro entendimiento discursivo, acerca de la cual podemos decir que la ciencia de aprobación se refiere a la voluntad de producir las cosas, la ciencia de visión se refiere a la existencia de las cosas conocidas (en la ciencia divina) y la ciencia de simple inteligencia se refiere a la potencia de Dios y de las criaturas. Pero en Dios esta distinción no es tal, porque considerado en sí mismo, Dios *es* su misma ciencia.

El problema de los futuros contingentes, desde el punto de vista de Dios, se debe ver como un conocimiento de algo contingente, pero que en Dios no es futuro (así lo subrayan M. Baumer y V. Ferrari). Esto se debe a que el futuro es en sí mismo indeterminado, y por tanto no se puede conocer tal como es, más aún si depende de la libertad del hombre. Este futuro contingente tampoco puede ser conocido en sus causas, pues el conocimiento del futuro en sus causas, si éstas pueden producir efectos contingentes, es un conocimiento conjetural. Si Dios pudiera conocer el futuro sólo en sus causas (en cuanto futuro), sólo podría tener de él un conocimiento conjetural, y por tanto no lo podría conocer perfectamente. Luego, si Dios conoce el futuro contingente, debe conocerlo no en cuanto futuro, sino como presente contingente. La presencia no le quita contingencia al hecho. Por ejemplo, si un hombre está, en su presente, viendo y conociendo a una persona que haciendo uso de su libertad da un vaso de agua a una persona sedienta, su conocimiento (del presente contingente, que podía no

[115] Cfr. *S.Th.* I, q. 14, a. 9 resp.: "Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempus, sicut in subiecta sibi praesentialiter. –Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem": "Como el intelecto de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, que existiendo sin sucesión abarca todos los tiempos, la presente intuición de Dios vale para todo tiempo, y para todas las cosas que son en cualquier tiempo, que están ante Él como presentes. Hay otras cosas que están en la potencia de Dios o de la criatura, que no son, ni serán ni fueron. De estas cosas no se dice que Dios tenga ciencia de visión, sino de *simple inteligencia*. Y se dice así porque lo que es visto por nosotros, tiene un ser distinto fuera del vidente".

ser porque dependía de la libertad de esa persona) de ese hecho, no da necesidad a ese hecho. Lo que nosotros conocemos como futuro contingente, Dios lo conoce como presente contingente, y por tanto ese hecho continúa siendo contingente en cierto sentido. En otras palabras, la presencia ontológica divina funda la presencia noética: las cosas son conocidas por Dios porque le son presentes. Esto no quita la relación real que existe entre pasado, presente y futuro, porque cuando Dios conoce un hecho que para nosotros es pasado, lo conoce siempre como anterior a lo que nosotros percibimos como presente. Lo mismo sucede con el futuro. Es decir, Dios conoce el orden temporal como tal, pero lo conoce desde su eterno presente. Dios sabe que algo es pasado o futuro con respecto a un momento determinado del tiempo. En fin, Dios conoce las cosas como son (como pasadas, presentes o futuras), pero según su modo propio de conocer (en su eterno presente).

Hemos visto también que Santo Tomás acepta el principio que Dios es causa de lo que conoce. Dios conoce nuestros actos libres porque los causa. Pero la causalidad divina de nuestros actos libres no destruye nuestra libertad, ni el dominio de la libre voluntad sobre nuestros actos. Dios está siempre causando el ser, y nuestro ser, continuamente causado por Dios, es un ser causado *libre*: Dios causa nuestra misma libertad, y es consecuente con la misma naturaleza del ser libre. Dios causa el acto de volición de la voluntad creada. Dios es causa de los efectos contingentes, de un modo tal que los mismos efectos, sin desvincularse de la causalidad divina, mantienen su razón de contingencia, porque Dios los causa de manera que sean realmente contingentes, como resaltan V. Ferrari y B. Shanley. En fin, Dios mueve cada agente creado según su propia naturaleza. Luego, Dios mueve a los agentes libres manteniendo su naturaleza de agentes libres, y por tanto, ellos siempre actúan como libres. Con esto, no tiene validez la interpretación determinista de A. Kenny.

Asimismo, hemos podido constatar que el problema del conocimiento divino de los futuros contingentes en el pensamiento de Tomás de Aquino no es un simple problema gnoseológico, sino que va mucho más allá: es un problema ontológico, porque el modo en que Dios conoce los eventos temporales contingentes (pasados, presentes y futuros) depende de su propio ser divino, que es eterno. Su eternidad es una vida sin sucesión. Por eso, no podemos plantear el problema desde nuestro modo de conocer la realidad temporal, porque este modo es extremadamente limitado en relación con

el modo del conocer divino, que depende de su ser. Los eventos temporales están presentes a nosotros de un modo, pero están presentes a Dios de una manera completamente diversa.

Sin embargo, el problema de la ciencia divina de los futuros contingentes no está aún completamente resuelto, porque en definitiva se trata de un misterio. Pero hemos visto que las objeciones más fuertes a la exposición del Aquinate no han sido correctamente planteadas. Cuando se objeta argumentando: ¿En qué modo lo que no es eterno puede estar eternamente presente ante la mirada divina? ¿Cómo puede coexistir con la eternidad? Se yerra en el mismo planteamiento, porque esta coexistencia se concibe en modo temporal, como si la eternidad fuera una duración infinita paralela al tiempo. En este sentido, las objeciones de Kenny y de Craig a la postura del Angélico no han sido correctamente formuladas. Si aplicamos nuestro modelo temporal al Dios eterno, no podemos sino entender muy deficientemente la presencia de las cosas sucesivas en la eternidad divina, porque esa presencia no es ni siquiera una prexistencia, expresión que manifestaría, una vez más, haber entendido la eternidad divina según el modelo de nuestra imperfecta temporalidad.

Sólo nos queda responder a la pregunta esencial en este problema, de acuerdo con lo que se deduce del pensamiento de Santo Tomás antes expuesto: ¿Por qué Dios conoce de modo perfecto e infalible, y "con ciencia de visión", si se quiere usar esta expresión, el futuro contingente libre? El Doctor Angélico podría responder con la parquedad y precisión que le caracterizaba: porque es *eterno* y *trascendente*.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes:

BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, Aguilar,Buenos Aires,1977. Traducción de Pablo Masa. Edición latina, en: MIGNE, Patrologia Latina Cursus Completus, 63.

TOMÁS DE AQUINO, *In libros De Interpretatione Aristotelis expositio,* Turín-Roma Marietti, 1965, traducción castellana de Mirko Scarica publicada por: Eunsa, Pamplona 1999.

—, *In libros Sententiarum Petri Lombardi expositio,* versión bilingüe latín-italiano publicada por: *Edizioni Studio Domenicano, 10 vols.*, Bolonia 2000-02.

—, *Quaestiones Disputatae De Malo,* Marietti,Turín-Roma, 1965.

—, *Quaestiones Disputatae De Potentia,* Marietti, Turín-Roma, 1965.

—, *Quaestiones Disputatae De Veritate,* Marietti, Turín-Roma, 1965. Versión bilingüe latín-italiano publicada por: Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 1992.

—, *Quaestiones Quodlibetales,* Marietti, Turín 1956.

—, *Summa Contra Gentiles,* Marietti, Turín 1967.

—, *Summa Theologiae,* Ediciones latinas: Marietti, Turín-Roma, 1950; Paulinas, Milán 1988. Traducción propia.

2. Artículos:

BARRY, L., "Eternity and Critical Insight", en: The New Scholasticism 48 (1974), pp. 351-359.

BAUMER, M., "The Role of 'Inevitability at Time T' in Aquinas Solution to the Problem of Future Contingents", en: The New Scholasticism 53 (1979), pp. 147-167.

BURRELL, D., "God's Knowledge of Future Contingents: A Reply

to William Lane Craig", en: The Thomist 58 (1994), pp. 317-322.

CRAIG, W. L., "Aquinas on God's Knowledge of Future Contingents", en: The Thomist 54 (1990), pp. 33-79.

—, "Divine Timelessness and Necessary Existence", en: International Philosophical Quarterly 37 (1997), pp. 217-224.

—, "The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity", en: American Catholic Philosophical Quarterly 73 (1999), pp. 521-536.

—, "Timelessness and Creation", en: Australasian Journal of Philosophy 74 (1996), pp. 646-656.

—, "Was Aquinas a B-Theorist of Time?", en: The New Scholasticism 59 (1985), pp. 475-483.

DEGL'INNOCENTI, U., "De actione Dei in causas secundas liberas iuxta S. Thomas", en: Aquinas 4 (1961), pp. 28-56.

FERRARI, V., "S. Tommaso e la divina conoscenza degli eventi futuri liberi", en: Divinitas 3 (1963), pp. 419-435.

GAHL, R., "Time in Augustine and Aquinas, What Time it Was when Adam Was Created?", en curso de publicación.

GEACH, P., "The Future", en: New Blackfriars 54 (1973), pp. 213-215.

KENNY, A. "Divine Foreknowledge and Human Freedom", en: A. KENNY (ed.), Aquinas. Collection of Critical Essays, McMillan, Londres, 1969, pp. 255-270.

KHAMARA, E. J., "Eternity and Omniscience", en: Philosophical Quarterly 24 (1974), pp. 204-219.

KONDOLEON, T. J., "God's Knowledge of Future Contingent Singulars: A Reply to W. L. Craig", en: The Thomist 56 (1992), pp. 117-139.

LEFTOW, B. "Aquinas on Time and Eternity", en: American Catholic Philosophical Quarterly 64 (1990), pp. 387-399.

MCTAGGART, J. M., "The Unreality of Time", en: R. LE POIDEVIN – M. MACBEATH, The Philosophy of Time, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 23-34.

MILLER, M., "Trascendence and Divine Causality", en: American Catholic Philosophical Quarterly 73 (1999), pp. 537-554.

MULLIGAN, R.W., "Divine Foreknowledge and Freedom: A Note on a Problem of Language", en: The Thomist 36 (1972), pp. 293-299.

SHANLEY, B. J. "Aquinas on God's Causal Knowledge: A Reply to Stump and Kretzmann", en: American Catholic Philosophical Quarterly 72 (1998), 447-457.

—, "Divine Causation and Human Freedom in Aquinas", en: American Catholic Philosophical Quarterly 62 (1998), pp. 99-122.

—, "Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas", en: American Catholic Philosophical Quarterly 71 (1997), pp. 197-224.

STREVELER, P., "The Problem of Future Contingents", en: The New Scholasticism 47 (1973), pp. 233-247.

STUMP E. – KRETZMANN, N., "Atemporal Duration: A Reply to Fitzgerald", en: Journal of Philosophy 84 (1987), pp. 214-219.

—, "Eternity", en: Journal of Philosophy 78 (1981), pp. 429-458

—, "Eternity, Awareness and Action", en: Faith and Philosophy 9 (1992); pp. 463-482.

—, "Eternity and God's Knowledge: A Reply to Shanley", en: American Catholic Philosophical Quarterly 72 (1998), pp. 439-445.

3. Obras:

HINTIKKA, J., *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality,* Oxford University Press, Oxford, 1973.

LEFTOW, B., *Time and Eternity,* Cornell University Press, Nueva York, 1991.

LEWIS, D., Counterfactuals, Cambridge Mass., Cambridge, 1973.

LONERGAN, B., *Insight: A Study of Human Understanding,* Harper & Row, Nueva York, 1957.

MARTÍNEZ, R., *Immagini del dinamismo fisico. Causa e tempo nella storia della scienza,* Armando, Roma, 1996.

MCCABE, H., *God Matters,* Geoffrey Champman, Londres, 1987.

SANGUINETI, J. J. - CASTAGNINO, M., *Tempo e universo. Un'approccio filosofico e scientifico,* Armando, Roma, 2000.

SKARICA, M., *Introducción y notas al comentario de Santo Tomás a 'De Interpretatione',* Eunsa, Pamplona, 1999.

WIPPEL, J., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas,* Catholical University of America Press, Washington, 1984.

La dimensión ética del racionalismo crítico de Karl Popper

Carlos Blank[116]

RESUMEN:

Este artículo tiene dos propósitos. El primero es poner de manifiesto la profunda afinidad que hay entre la filosofía de la ciencia y la filosofía social de Karl Popper. El segundo es destacar la dimensión ética que el mismo Popper confiere a la formulación de su posición epistemológica básica, a saber, su racionalismo crítico. En su formulación original podemos encontrar elementos para superar ese irracionalismo mínimo que, según él, está incluido en su planteamiento y amenaza sus bases. En suma, su posición corresponde a una postura ética o compromiso moral en lugar de a una teoría o doctrina.

Palabras clave: racionalismo crítico, irracionalismo, decisión ética.

[116] Licenciado en Filosofía de la UCAB. Curso estudios de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la UCV. Ha participado en diversos Congresos nacionales e internacionales. Así como ha publicado diversos artículos en revistas especializadas sobre cuestiones de Filosofía de la Ciencia, Filosofía del Lenguaje y Filosofía Política. Ha sido profesor del Colegio San Ignacio, del Colegio Universitario Francisco de Miranda. Actualmente se desempeña como profesor de la UCAB, de la UNIMET y de la UCV, en esta última casa de estudio adelanta una investigación sobre temas relacionados con la Inteligencia Artificial y su impacto en la sociedad y en las organizaciones. Correo electrónico: cblank@unimet.edu.ve

The ethical dimension of Karl Popper's critical rationalism

Carlos Blank

ABSTRACT:

The aim of this paper is twofolded. The first one is to show the deep similarity between the philosophy of science and the social philosophy of Karl Popper. The second one is to underscore the ethical dimension in which Popper formulated his basic epistemological approach, namely, his critical rationalism. In his original formulation we can find the means to overcome this minimal irrationalism that for him is necessarily included in his position and threatens to undermine it. In the final analysis, his outlook is better understood as an ethical deed or moral commitment instead of a theory or doctrine.

Key words: critical rationalism, irrationalism, ethical decision.

> Uno de los más sublimes aspectos de la filosofía de Popper es que, aunque austeramente rigurosa en la invocación de los principios de la lógica, destila, no obstante, un profundo sentido para comprender la imperfección humana.
>
> David Miller

> A mi juicio, Marx evitó formular una teoría moral explícita porque aborrecía los sermones. Desconfiando profundamente del moralista que vive predicando que se beba agua mientras él bebe vino, Marx se resistió a expresar explícitamente sus convicciones éticas.
>
> Karl Popper

Las dos citas anteriores recogen las ideas básicas de nuestro trabajo. La primera es que todo el edificio lógico de argumentaciones del pensamiento popperiano tiene su punto de apoyo en una posición de carácter moral y ético. Que la lección que podemos extraer de todo ello es una lección moral, se resume en la enseñanza socrática acerca de la fragilidad de la razón humana, aunque en el reconocimiento de esta fragilidad se encierra su verdadera fortaleza. Finamente entretejido con la aparentemente fría estructura racional del discurso popperiano, es imposible no advertir también su profundo contenido de carácter ético, su profundo sentido moral. De hecho está tan finamente entretejido que no podemos separar este hilo moral sin deshacer toda su costura, pues ese impulso siempre está atemperado por un modo expositivo de argumentación racional.

La segunda idea es que esta posición moral está en gran parte de modo implícito y presupuesto en su obra, aunque aparezcan formulaciones aquí y allá, y busca apartarse lo más posible de cualquier moralismo barato o hipócrita, ese que hace que otros tomen agua mientras nosotros tomamos vino o que nos pide defender con hambre y desnudos una revolución, mientras nosotros comemos bien y nos vestimos elegantemente.

Más aún, el punto de vista que pretendemos desarrollar es que el pensamiento popperiano sólo puede ser comprendido cabalmente desde una perspectiva ética, desde su trasfondo ético innegable. Quizás el primero en advertir claramente el trasfondo moral de Popper haya sido Feyerabend, aunque sólo fuese para burlarse de

esos valores puritanos, como la responsabilidad y la honestidad intelectuales, y nos indicase los recursos bastante oportunistas y bastante poco honestos con los cuales Galileo trataba de imponer sus ideas.

Sin embargo, no ha sido sino en años recientes que se ha ido desarrollando una vertiente interpretativa que toma este trasfondo ético como una posible clave unitaria de su pensamiento. Al respecto vale la pena señalar que, en un seminario celebrado en Kyoto en 1992, él lamentaba las diversas orientaciones y reinterpretaciones que se le había dado a sus planteamientos originales, en particular, a su defensa del racionalismo crítico o de la actitud racional, y planteaba la necesidad de recobrar el sentido y contexto ético original de su propuesta. Son diversas las razones que explican este alejamiento de su contexto ético original.

En primer lugar, como analizaremos más adelante, fue el propio planteamiento original de Popper el que dio pie a una serie de equívocos y de dificultades que colocaban aparentemente su postura en un callejón sin salida.

En segundo lugar, muchos de sus planteamientos éticos aparecen como presupuestos obvios o como elecciones personales que no requieren análisis ulterior, por lo que suelen ser obviados con facilidad.

Y por último, pero no el menos importante, una de las constantes del autor ha sido la de criticar los peligros que encierra la fácil apelación a la moral y cómo en su nombre pueden cometerse los peores crímenes y barbaridades. Los crímenes que se han cometido en nombre de la moral y de los más nobles sentimientos o ideales morales, han hecho que él sea bastante cauto a la hora de plantear su propia valoración ética. En sus propias palabras:

> Las principales perturbaciones de nuestro tiempo –y no niego que vivimos en tiempos perturbados– no se deben a nuestra perversidad moral, sino, por el contrario, a nuestro entusiasmo moral, a menudo mal dirigido: a nuestra ansiedad por mejorar el mundo en que vivimos. Nuestras guerras son, fundamentalmente, guerras religiosas: son guerras entre teorías rivales acerca de la manera de establecer un mundo mejor. Y nuestro entusiasmo moral se halla a menudo mal dirigido porque nos damos cuenta de que nuestros principios morales, sin duda muy simples, son con frecuencia

> difíciles de aplicar a las complejas situaciones humanas y políticas a las que nos sentimos obligados a aplicarlas[117].

El problema principal al cual se enfrenta Popper es, sin duda, a la labor de darle una formulación satisfactoria a su posición clave: su racionalismo crítico. Emprende esta tarea en el que constituye uno de los más fascinantes capítulos de toda su extensa obra *La sociedad abierta y sus enemigos.* El título del capítulo 24 habla por sí solo: "La filosofía oracular y la rebelión contra la razón"[118]. No dudamos en calificar estas páginas como una de las defensas más impresionantes que se hayan llevado jamás a favor de la razón, no sólo en contra de sus enemigos sino también de aquellos que dicen defenderla y sostienen *supuestamente* una postura racionalista. Efectivamente, uno de los rasgos más sobresalientes de su pensamiento ha sido el de revisar críticamente las posturas que él mismo defiende, con la finalidad de reforzar lo más posible sus propias defensas, de evitar en lo posible flancos débiles que hiciesen fácil el ataque de posiciones enemigas. Cuando se defienden ideas, no sólo es necesario conocer las debilidades del enemigo sino, con más razón, las propias. Sin embargo, la forma como él plantea su defensa del racionalismo crítico pareciera indicar, desde el comienzo y por propia confesión, que no puede evitar determinados flancos débiles y que por ende debe hacerle concesiones a la posición contraria. Como decíamos anteriormente, la forma como él planteó inicialmente su defensa del racionalismo crítico fue en parte la responsable de que se fuese alejando del contexto ético original, de que se fuese difuminando su acento ético y de que se orientase en otras direcciones imprevistas. Veamos por qué.

Popper se ve ante la difícil tarea de "justificar"–así, entre comillas– o defender el racionalismo frente al irracionalismo. Ya de entrada debe reconocer que el irracionalismo tiene mejor

---

[117] Popper, Karl: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones,* Paidós, Buenos Aires, 1979, p. 422.

[118] En realidad Popper ya se había ocupado de este problema anteriormente, al señalar que la aceptación provisional de determinados enunciados como elementos de la base empírica de una teoría científica dependía en última instancia de una decisión libre. Con lo cual resolvía el trilema de Fries o, como también se le conoce, el trilema de Münchausen: entre dogmatismo, regreso infinito y psicologismo o detención arbitraria. Pero es en este capítulo donde se reconoce explícitamente la dimensión moral de esta decisión libre como principio de su racionalismo crítico. También nos hemos ocupado del carácter intersubjetivo y parcialmente autónomo de la racionalidad en "Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico", Caracas, *Lógoi,* 2001, N°. 4.

posicionamiento que el racionalismo, pues está completamente exento de requerir autojustificación alguna. El irracionalista puede adoptar la razón cuando lê dé la gana, pero también abandonarla cuando lo desee y no está obligado a dar razones en su defensa, todo ello sin contradecirse o sin temor a contradecirse. En cambio, al racionalista consecuente no le está permitida esta posibilidad sin poner en peligro su postura, sin minar sus propias pretensiones.

Pasa a distinguir entonces entre dos tipos de racionalismo: uno no crítico o inclusivo, el otro crítico y no inclusivo. Según el primer tipo de racionalismo, sólo puede ser aceptado aquello que está apoyado o bien por la razón o bien por la experiencia. Pero como él señala, "no es difícil ver que este principio del racionalismo no crítico es inconsecuente, pues dado que no puede, a su vez, apoyarse en ningún razonamiento ni experiencia, él mismo nos indica que debe ser descartado"[119].

El racionalismo no crítico o comprensivo se refuta a sí mismo, pues no puede ser sostenido ni por la experiencia ni por la razón. (un problema similar enfrentaba para Hume la justificación de la inducción, así como también el principio de verificabilidad defendido por el positivismo lógico). La única forma de resolver este dilema es si ya hemos adoptado previamente la posición o la *actitud* racionalista, esto es, si previamente estamos dispuestos a aceptar el dictamen de la razón o de la experiencia.

> La actitud racionalista se caracteriza por la importancia que le asigna al razonamiento y a la experiencia. Pero no hay ningún razonamiento lógico ni ninguna experiencia que pueda sancionar esta actitud racionalista, pues sólo aquellos que se hallan dispuestos a considerar el razonamiento o la experiencia y que, por lo tanto, ya hayan adoptado esta actitud racionalista, se dejarán convencer por ellos. Es decir que debe adoptarse primero una actitud racionalista si se quiere que una argumentación o experiencia dadas tengan eficacia, y esa actitud no podrá basarse, en la consecuencia, ni en el razonamiento, ni en la experiencia[120].

Hasta aquí su planteamiento no conduce aparentemente a ningún problema y luce como una movida perfectamente válida frente al carácter inconsistente del racionalismo no crítico o inclusivo. Sin

[119] Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos,* Paidós, Barcelona, 1981(1945), p. 397.
[120] Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos,* p.397 y ss.

embargo, esta congruencia se ve seriamente amenazada cuando a renglón seguido plantea la cuestión en los siguientes términos, mucho más discutibles:

> Pero esto significa que todo áquel que adopte la actitud racionalista lo hará porque ya ha adoptado previamente, sin ningún razonamiento, algún supuesto, decisión, creencia, hábito o conducta que caen dentro de los límites de la irracionalidad. Sea ello lo que fuere, podríamos darle el nombre de fe irracional en la razón. El racionalismo dista necesariamente de ser comprensivo o autónomo[121].

Y más adelante insiste en que "el hecho de la actitud racionalista fundamental se basa en una *decisión irracional o en la fe en la razón*" y que le confiere "en esa medida cierta prioridad al irracionalismo". Tal como él mismo plantea las cosas, o bien el racionalismo resulta inconsecuente o bien está obligado a hacerle concesiones al irracionalismo, aunque sea en grado mínimo. Así pues, no es de extrañar que su decisión a favor de la razón crítica, que él considera como la "más fundamental en el campo ético", amenace aparentemente toda su postura, al contener un indeseable e irreductible elemento irracional. Para él, la admisión de este elemento irracional en el núcleo del racionalismo crítico constituye una aporía inevitable.

Tampoco es de extrañar que una de las vías de solución planteada haya sido la de expurgar al pensamiento popperiano de todo elemento fideista, de todo compromiso ético, de toda convicción moral, y elaborar una suerte de racionalismo auntoinclusivo o pancrítico. Este camino, emprendido por Albert, Bartley y Vollmer, entre otros, soluciona el problema original, pero plantea nuevas aporías lógicas y está lejos de ser completamente satisfactorio. Por esta vía, además, botamos el bebé junto con el agua, pues perdemos toda la riqueza de matices éticos y morales que están contenidos en la postura popperiana original.

Popper ha reconocido que hablar de racionalismo en lugar de razonabilidad o de actitud racional ha ayudado a extender el equívoco de que se trata de una posición puramente teórica. Por otro lado, reconoce que al hablar de una fe ha dado pie a que se interprete como defendiendo la tesis filosófica del fideísmo. Él aclara estos equívocos a que ha dado pie su formulación inicial,

[121] *Ibid.*, p. 398.

en una intervención espontánea realizada en el ya mencionado seminario celebrado en Kyoto, en la que hace mención explícita de William Bartley. A continuación reproducimos parte de lo que dijo entonces:

> Esto es lo que yo he llamado Racionalismo Crítico. No es una tesis, no es una teoría, no es un dogma. Es la actitud según la cual, si nos dedicamos a los problemas de modo crítico podemos aprender. A esto es a lo que yo llamo Racionalismo Crítico. Es muy importante que no es una teoría, y por tanto tampoco es una fe en el sentido del fideísmo.
>
> Ahora el fideísmo, según Bartley, que está muerto, y diré unas pocas palabras sobre esto –el fideísmo, ¿qué tiene que ver con esto? Yo recomiendo a mis lectores en mi libro una actitud. Si no la recomendase, no tendría sentido. La recomiendo porque pienso que es una actitud que todos deberíamos, al menos, intentar. No digo "deberíamos adoptar", digo "intentar". Todos deberían al menos intentar ver hasta dónde les lleva. Es la actitud del Racionalismo Crítico. Pero, ¿qué tiene que ver el fideísmo con esto? Si yo recomiendo esta actitud a mis lectores, debo creer en la posible bondad de esta actitud. Y aquí se acabó. "Creencia" en inglés también se llama "fe", y "fe" es la misma palabra, la misma raíz, que fideísmo. Sin embargo, mientras el fideísmo es muy importante para los fideístas y, por así decirlo, lo escriben con una F mayúscula, es una tesis filosófica. El fideísta dice: esto es una tesis filosófica.
>
> Mi Racionalismo Crítico es una respuesta al fideísmo. No es una tesis filosófica, admite que al final puede que realmente no sepamos, y yo siempre hablo por todas partes intentando recordarnos lo poco que sabemos. Y a pesar de saber tan poco, recomiendo esta actitud, al menos para que mis lectores la intenten. Pero debo decir y admitir: ¿por qué lo hago? Porque se trata de una actitud que es buena para probarla o incluso adoptarla. Una actitud no puede ser formulada en la forma de un enunciado, una tesis, una definición ni nada de este tipo, pero uno puede creer que esta actitud hace a la gente amiga más bien que enemiga. Es muy importante aquí qué significa discusión racional. Discusión racional significa discutir no la actitud o cosas por el estilo, sino problemas, y soluciones de estos problemas: por tanto, proposiciones, teorías, etc. Lo que se discute son teorías, proposiciones, etc. El Racionalismo crítico es solamente la actitud abierta para discutir estas cosas. Ésta es la situación. El fideísmo no tiene nada que ver. Sólo interviene mi creencia en que se trata de una actitud que es buena para probarla o quizás

> adoptarla, pero el fideísmo es la tesis según la cual todas nuestras teorías, todas nuestras opiniones deben estar basadas en último término sobre una fe. Espero que se vea que estas dos cosas son completamente diferentes[122].

La cuestión que se plantea, entonces, es si podemos preservar el contexto ético en que es formulado originalmente el racionalismo crítico y eliminar también ese elemento indeseable e incómodo de irracionalidad que él dice conceder. En lo que sigue veremos cómo su invitación a, al menos, intentar probar el racionalismo crítico, está lejos de ser la adopción de una fe irracional, sino que existen buenas razones y consecuencias muy concretas que lo hacen elegible o digno de ensayarlo.

En primer lugar, no cabe duda de que la adopción del racionalismo, o de la actitud o disposición racional, es de carácter moral, es una decisión ética. Pero esto no implica necesariamente, como concede él, que se trata de una decisión irracional y, en consecuencia, pasemos necesariamente al campo del irracionalismo. Se trata de una decisión ética o de una convicción moral, "por muchos conceptos la decisión más fundamental en el campo ético", y como tal no puede ser forzada por argumentos racionales. Pero esto tampoco quiere decir, como él también reconoce, que sea una decisión a ciegas o que no podamos dar argumentos a su favor. Podemos analizar las consecuencias que derivan de tal actitud y argumentar a su favor.

> Como vimos antes y nuevamente ahora en nuestro análisis de la versión no crítica del racionalismo, los argumentos no pueden determinar una decisión moral tan fundamental: Pero esto no quiere decir que nuestra decisión haya de prescindir de toda suerte de argumentos. Muy por el contrario, toda vez que nos veamos ante una decisión moral de tipo más abstracto nos convendrá analizar cuidadosamente las consecuencias correspondientes a las distintas alternativas entre las cuales debemos optar. En efecto, solo si alcanzamos a ver estas consecuencias de forma concreta y práctica conoceremos realmente el peso de nuestra decisión, pues de otro modo estaríamos decidiendo a ciegas[123].

[122] En Artigas, Mariano: *Lógica y ética en Karl Popper,* Eunsa, Pamplona, 1988, p. 30 y ss. Este libro constituye un minucioso análisis de cada una de las oraciones que Popper dijo en aquella oportunidad. También existe una versión más breve con el mismo título en formato electrónico.

[123] Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos,* p. 399.

Por ejemplo, una de las razones que le conducen a la adopción del racionalismo es que constituye una alternativa al empleo de la violencia, esto significa que aquel que adopta la actitud racionalista estará siempre menos dispuesto a utilizar algún medio violento que aquel que no adopta esta postura. Popper resume así su postura básica:

> Creo que tengo razón, pero yo puedo estar equivocado y ser usted quien tenga la razón; en todo caso discutámoslo, pues de esta manera es más probable que nos acerquemos a una verdadera comprensión que si meramente insistimos los dos en tener la razón[124].

Esta disposición a escuchar los argumentos del otro, a conceder el beneficio de la duda al momento de defender nuestras opiniones, a reconocer que podemos estar equivocados y, sobre todo, a reconocer que el otro puede tener razón, aunque al comienzo pensemos lo contrario, es una disposición o una actitud de consecuencias invalorables en los asuntos humanos. Para él esta disposición a escuchar los argumentos del adversario es comparable a la

> actitud que trata, en la medida de lo posible, de transferir al campo de las opiniones en general las reglas de todo procedimiento legal: primero, que se debe oír siempre a ambas partes; segundo, que quien es parte en el caso no puede ser un buen juez[125].

Esta disposición supone una diferenciación importantísima entre los argumentos que sostiene una persona y la persona que los sostiene. Esto implica que podemos atacar los argumentos de una persona, sin dejar por ello de respetar la dignidad de la persona que los profiere, que podemos criticar sus argumentos sin atacar directamente a la persona. Este cambio de espadas (*swords*) por palabras (*words*), constituye un paso decisivo en la evolución humana y supone que nuestros argumentos pueden morir en lugar de nosotros. En efecto, "no se mata a un hombre cuando se adopta primero la actitud de escuchar sus argumentos"[126]. En cambio, "es imposible tener una discusión racional con un hombre que prefiere dispararme un balazo antes que ser convencido por mí"[127]. En resumen:

---

[124] Popper, Karl: *El desarrollo del conocimiento científico*, p. 410.
[125] Ibid., p. 410 y ss.
[126] Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 404.
[127] Popper, Karl: *El desarrollo del conocimiento científico*, p. 411.

> El hecho de que la actitud racionalista tenga más en cuenta el argumento que la persona que lo sustenta es de importancia incalculable. Él nos lleva a la conclusión de que debemos reconocer en todo aquel con quien nos comunicamos una fuente potencial de raciocinio y de información razonable; se establece, así, lo que podría llamarse la unidad racional del género humano[128].

Por otra parte, la actitud del irracionalista se caracteriza a menudo por "ignorar o, cuando mucho, deplorar la existencia de esos seres inferiores que son los racionalistas", esos "pobres de espíritu consagrados a actividades prosaicas y en gran parte mecánicas, ajenos a los problemas más profundos del destino humano y de su filosofía"[129]. El irracionalista considera que los verdaderos resortes de la conducta son las pasiones y las emociones y considera que la actitud del racionalista "carece irremediablemente de realismo, pues no tiene en cuenta la debilidad de la 'naturaleza humana', la flaca dotación intelectual de la mayor parte de los hombres y su dependencia obvia de las emociones"[130].

Popper no niega la importancia o el valor de los sentimientos y de las emociones en la vida humana, pero está firmemente convencido de que esa insistencia en las capas más profundas del ser humano, en el predominio de lo emocional y lo pasional, conduce a la larga a la violencia y al asesinato. Esta actitud "debe conducir a la idea de que el pensamiento es tan solo una manifestación algo superficial de o que yace dentro de esas profundidades irracionales" y "debe llevar a la creencia de que 'pensamos con nuestra sangre', 'con nuestro patrimonio nacional' o 'con nuestra clase" o, finalmente, a "la idea de espíritus selectos o inspirados que 'piensan por la gracia de Dios"[131]. Él se resiste, por razones morales, a aceptar cualquiera de estas concepciones inmodestas, pues "no juzgan los pensamientos por sus propios méritos". Además, esta apelación al vínculo emocional entre las personas tiende a dividir más a las personas que a unirlas.

> Emocionalmente, todos dividimos a los hombres entre aquellos que están cerca de nosotros y aquellos que están lejos. La división de la humanidad entre amigos y enemigos es un distingo emocional elemental, tanto,

[128] *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 393.
[129] *Ibid.*, p. 396.
[130] *Ibid.*, p. 400.
[131] *Ibid.*, p. 402.

> que ha sido reconocida incluso en el mandamiento cristiano: "¡Ama a tus enemigos!" ... De este modo, aun la apelación a nuestros mejores sentimientos, el amor y la compasión, sólo pueden tender a dividir a la humanidad en diferentes categorías[132].

Esa apelación a los más nobles sentimientos morales puede fácilmente convertirse en lo contrario, abre la puerta para que también se manifiesten los más bajos o menos nobles. Esto es particularmente cierto, según él, en el caso de aquellos que apelan al gobierno directo del amor en lugar de la razón. Pero para él tal actitud emocional en relación con la humanidad en abstracto no es posible, pues "podemos amar a la humanidad sólo en ciertos individuos concretos", ni tampoco es deseable, puesto que esta "apelación a nuestros mejores sentimientos, el amor y la compasión, sólo puede tender a dividir la humanidad en diferentes categorías"[133]. Estos nobles sentimientos difícilmente pueden sustituir a la razón en la solución de los conflictos humanos, pues no fomentan precisamente la imparcialidad y, en cambio, le brindan una oportunidad para que actúen "a aquellos que sólo quieren y pueden gobernar por el odio."[134] La apelación a los sentimientos más nobles abre la espita para que aparezcan los menos nobles, razón por la cual "ningún sentimiento, ni siquiera el amor, puede reemplazar el gobierno de las instituciones controladas por la razón"[135].

Estrechamente vinculado a lo anterior está el impulso a hacer feliz al ser amado, está la búsqueda de la felicidad como un objetivo político. Este es, de todos los ideales políticos, no sólo el que revela mayor ingenuidad, pues no es posible hacer felices a los hombres por medios institucionales, sino el que reviste también mayor peligrosidad.

> Pero de todos los ideales políticos quizás el más peligroso sea el de querer hacer felices a los pueblos. En efecto, lleva invariablemente a imponer nuestra escala de valores "superiores" a los demás, para hacerles comprender lo que a nosotros nos parece que es de la mayor importancia para su felicidad; por así decirlo para salvar sus almas. Y lleva al utopismo y el romanticismo. Todos tenemos la seguridad de que

---

[132] *Ibid.*, p. 401.
[133] *Ibid.*, p. 406.
[134] *Ibid.*, p. 402.
[135] *Ibid.*, p. 403.

> perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero como dijimos antes, la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno. Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición. Se basa además –a mi entender– en una interpretación completamente errónea de nuestros deberes morales[136].

Claro que, como dice Popper: "¡A quién podría no gustarle traer el paraíso a la Tierra! Y sin embargo debemos tener como principio rector de toda política racional el de que *no podemos traer el paraíso a la Tierra.*"[137] Y añade:

> En política, al igual que en medicina, lo más probable es que el que promete demasiado sea un charlatán. Debemos dar el máximo para mejorar las cosas pero debemos abandonar la idea de una piedra filosofal o de una varita mágica capaz de convertir nuestra corrupta sociedad humana en oro puro y perdurable[138].

Por lo menos durante un tiempo, acota con tono humorístico, debemos acostumbrarnos a la idea de que no somos ni vamos a convertirnos en espíritus puros o ángeles, o cualquier cosa que se le parezca.

En el dominio de las políticas públicas debemos ser muy precavidos y cautelosos con las metas e ideales que nos proponemos realizar. En particular, el concepto de felicidad es un concepto bastante elusivo. Ya Kant había señalado el carácter contingente que un concepto como el de felicidad tiene, pues depende de consideraciones subjetivas acerca del placer y del dolor, por lo que es imposible elaborar a partir de él una guía práctica o una ley universalmente valedera para todos los hombres.

El problema consiste en que se tratan de manera simétrica el placer y el dolor, cuando en realidad se trata de una relación asimétrica. La concepción utilitarista que privilegia el placer y la felicidad "supone, en principio, una escala continua del placer al dolor que nos permite tratar a los grados de dolor como grados negativos de placer"[139]. Pero esto es algo que no se puede hacer y

[136] Idem.
[137] Ibid., p. 628, 4n.
[138] Idem.
[139] Ibid., pp. 533, 2n.

negativos de placer"[139]. Pero esto es algo que no se puede hacer y menos aún cuando esta escala se pretende aplicar a una escala social, pues ello supondría que el dolor de toda una generación puede ser comprendida como un grado negativo de placer de la siguiente o como una cuota de sacrificio para la felicidad, siempre incierta, de la siguiente.

Por eso, en lugar de las fórmulas utilitaristas que afirman "la mayor suma de felicidad para el mayor número" o "aumentemos la felicidad", debemos emplear fórmulas más realistas y realizables como "la menor cantidad de dolor posible para todos" o "disminuyamos el dolor". Para él, la reducción del sufrimiento y la injusticia son "los problemas eternos de la moral pública, el eterno 'programa' de la política pública"[140].

Aparte de consideraciones de orden moral y humanitario, existen razones de orden metodológico y práctico para preferir este otro enfoque del problema, pues "es más fácil llegar a un acuerdo razonable acerca de los males existentes y de los medios para combatirlos, que con respecto al bien ideal y a los medios para materializarlo"[141]. Esta asimetría entre el placer y el dolor no debe ser vista, como una diferencia puramente verbal, sino como una diferencia de enfoques metodológicos, como lo que diferencia a la ingeniería social gradual de la utópica. Esta asimetría guarda estrecha relación con la asimetría que él plantea a nivel metodológico entre la verificabilidad y la falsabilidad.

> Se me ocurre que existe cierta analogía entre este punto de vista de la ética y el de la metodología científica que yo propiciaba en mi obra *Logik der Forschung*. En el campo de la ética se gana en claridad si formulamos nuestras exigencias en forma negativa, es decir, si exigimos la eliminación del sufrimiento más que la promoción de la felicidad. De modo semejante, es útil formular la tarea del método científico como la eliminación de las falsas teorías (de entre las diversas propuestas), más que como la consecución de verdades eternas[142].

Esta asimetría también está presente y constituye la base de un sistema democrático. La democracia constituye el único método disponible, aunque desgraciadamente no infalible, para evitar la

[140] *Ibid.*, pp. 403s.
[141] *Ibid.*, p.159.
[142] *Ibid.*, p. 534, 2n.

dictadura; se trata, en lo fundamental, de un sistema que permite sancionar a los malos gobernantes y desalojarlos pacíficamente del poder. Creer que la democracia constituye el gobierno de la mayoría y que la mayoría no puede equivocarse, constituye una peligrosa superstición que debe ser condenada por razones morales, al igual que la dictadura.

En última instancia, la adopción de la actitud racional nos compromete moralmente a la defensa de aquellas "instituciones sociales destinadas a proteger la libertad de la crítica, la libertad de pensamiento y, de esta manera, la libertad de los hombres", todo ello, por cierto, "no mediante la 'ciencia', mediante una autoridad platónica, seudorracional, sino mediante la razón socrática consciente de sus limitaciones y respetuosa, por lo tanto, de los demás hombres a quienes no aspira a coaccionar, ni aun para procurarles su felicidad"[143].

Todo lo anterior pone de manifiesto la opinión de Popper de que el debate a favor de la razón no debe plantearse en un plano abstracto o teórico, sino en un plano ético o humano bien concreto y particular, en el ámbito de situaciones específicas, y desde él, sopesar sus consecuencias.

Después de haber revisado posibles consecuencias prácticas que se derivan de la adopción de la actitud racional en contraste con la actitud irracional, pudiéramos considerar necesario adoptar la primera en lugar de la segunda. Sin embargo, todo lo anterior no hace racional nuestra decisión a favor de la razón, ningún análisis de las posibles consecuencias podría hacerlo, pues siempre podemos adoptar otra posición y "somos siempre nosotros los que decidimos". Pero ello tampoco implica, como esperamos haber aclarado, que esta decisión sea enteramente irracional o a ciegas. Nuestra decisiones éticas tienen ese elemento final de libertad y no pueden ser por ello determinadas de modo enteramente racional.

Es imposible, a no dudarlo, demostrar la corrección de determinado principio ético o argüir a su favor en la misma forma en que puede razonarse a favor de un enunciado científico. La ética no es una ciencia. Pero aunque no exista ninguna base científica racional de la ética, existe una base ética de la ciencia y del racionalismo[144] .

[143] *Ibid.*, p. 404s.
[144] *Ibid.*, p. 404.

En este sentido, el pensamiento ético de Popper se sitúa claramente dentro de la tradición que defiende el dualismo de hechos y normas, de hechos y valores, de hechos y decisiones, de proposiciones y propuestas, considerando que es imposible inferir los segundos a partir de los primeros –lo que se conoce como la falacia naturalista.

> La formulación de una decisión, la adopción de una norma o de un modelo, es un hecho. Pero la norma o el modelo adoptado no es un hecho. Que la mayoría de la gente ajusta su conducta a la norma "No robarás" es un hecho sociológico, pero la norma "No robarás" no es un hecho y jamás podrá inferirse de las proposiciones que tienen a hechos por objeto de su descripción[145].

Para él "somos nosotros quienes imponemos patrones a la naturaleza y quienes introducimos, de este modo, la moral en el mundo natural"[146], quienes introducimos la ética en el mundo de los hechos. Por eso mismo también se opone a todo intento de reducir la ética o una cuestión de gustos o preferencias, de sentimientos o emociones –lo que se conoce con el nombre de emotivismo o expresionismo–, pues todo ello apuntaría hacia una naturalización de la ética. Es bueno lo que nos agrada, malo lo que nos desagrada. La formulación paradigmática y paradójica de esta posición es la conocida expresión de Hume: "No es contrario a la razón el preferir la destrucción total del mundo a sufrir un arañazo en uno de mis dedos".

El equívoco surge, para nuestro autor, de que al separar la naturaleza de la convención, asimilamos lo convencional a lo artificial, y lo artificial a lo arbitrario. Desde luego que muchos de los productos humanos tienen un alto grado de artificialidad y pueden ser considerados, en cierto grado, arbitrarios. Incluso los llamados "lenguajes naturales" tienen un alto grado de artificialidad, pero sería un error considerarlos completamente arbitrarios por eso. Los lenguajes de la ciencia o de la música son altamente artificiales y convencionales, pero de ello no se sigue que sean arbitrarios. En especial, debemos hacer una importante diferenciación entre las decisiones en el plano estético y en el plano ético.

---

[145] *Ibid.*, p. 73.
[146] *Ibid.*, p. 71.

> Existe, específicamente, una gran diferencia entre las decisiones éticas y las decisiones en el campo del arte. Muchas decisiones morales involucran la vida o la muerte de otros hombres, en tanto que difícilmente podrían encontrarse, en el campo del arte, decisiones de tal importancia. Resulta en extremo equívoco, decir que un hombre se decide a favor o en contra de la esclavitud, del mismo modo que podría decidirse a favor o en contra de ciertas obras musicales o literarias, o bien, que las decisiones morales son una simple cuestión de gusto. Tampoco son, tan solo, meras decisiones de cómo tornar más hermoso el mundo u otros refinamientos por el estilo; lejos de ello su gravitación es, las más de las veces, decisiva[147].

Con todo lo dicho hasta aquí esperamos que haya quedado suficientemente realzada la dimensión eminentemente moral que reviste la adopción del racionalismo crítico en Popper. Como toda decisión moral fundamental –y esta lo es sin duda– no puede ser determinada lógicamente, pues entonces carecería de ese indispensable elemento de libertad que requiere toda decisión ética. Pero no por ello se trata de una decisión completamente arbitraria o irracional, de una decisión a ciegas, como él mismo se encarga de demostrarlo.

De este modo ha debido quedar expuesta la fina costura moral con la que está entretejido todo el racionalismo popperiano. Sin dejar de recurrir a argumentos racionales cuando ello es posible, la defensa de la razón emprendida por él está alejada del frío discurso puramente racional y se acerca más al tono de un compromiso moral o de un acto ético decisivo. Por eso, despojar al racionalismo crítico de su contexto ético original es despojarlo de su rasgo más característico y esencial. "El hombre ha creado nuevos universos: el lenguaje, la música, la poesía la ciencia y, el de mayor importancia aún, la ética, con su exigencia moral de igualdad, libertad y ayuda a los necesitados"[148].

[147] *Ibid.*, p. 74.
[148] *Idem.*

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Popper, Karl: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1979, p. 422.

-*La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981(1945), p. 397.

Artigas, Mariano: *Lógica y ética en Karl Popper*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 30 y ss.

Blank, Carlos: "Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico", en la *Revista Lógoi*, 2001, N°. 4. Caracas.

Aristas controversiales en la caja negra de Darwin

Daniel Blanco[149]

RESUMEN:

En este trabajo se realiza un análisis de la posición crítica de Michael Behe (bioquímico, autor de "La Caja Negra de Darwin", y líder del movimiento del Diseño Inteligente) respecto a la perspectiva materialista-darwinista del origen de la vida. Además, se describen dos de las principales críticas que se han hecho a su obra. Se pone especial atención en las restricciones epistemológicas a cualquier clase de creacionismo, independientemente de si la misma acepta (como en el caso de Behe) o rechaza (como otros representantes del movimiento) a la evolución como hecho histórico; y a las injustificadas declaraciones ontológicas que muchos científicos realizan a partir de dicha limitación.

Palabras claves: Darwin, complejidad irreducible, diseño inteligente.

[149] Licenciado en Teología, UAP (1998). Licenciado en Biodiversidad, UNL (2005). En la actualidad es Doctorando en Epistemología e Historia de la Ciencia de UNTREF, en la ciudad de Buenos Aires. Premio TESIS 2000 (2000, UAP, Entre Ríos, Argentina). Libros publicados: Gonzalo, A. y D. Blanco (2003) *La representación del mundo biológico en los primeros naturalistas del Litoral Argentino*, L. Minhot y A. Testa (Comp.). Representación en Cs. y en Arte, 347-358. Ed. Brujas. ISBN: 987-1142-11-0. Blanco, D. (2003) *Aristas Controversiales en la Caja Negra de Darwin*, Studium, revista de la Universidad Santo Tomás de Aquino, Tucumán, VI, XII. Blanco, D.; A. Gonzalo; y F. Giri (2004) "El Problema de la Evidencia Empírica en la Teoría de la Evolución Darviniana", en García, P. y P. Morey Eds. (2004) *Epistemología e historia de la ciencia: selección de trabajos de las Jornadas*, Vol 10. Córdoba: UNC, 77-86. ISBN: 950-33-0486-5.
Correo electrónico: danielontravel@hotmail.com

Controversial edges in Darwin's black box

Daniel Blanco

ABSTRACT:

In this paper, an analysis of Michael Behe`s (biochemistry, author of "Darwin`s Black Box", and leader of the ID movement) position regarding the materialistic-darwinian approach to the origin of life is made. Furthermore, two of the main criticisms that has been made against his point of view are described. An special attention is placed on the epistemological restrictions to any kind of creationism, whether it accepts (as in Behe`s case) or rejects (as in other figures of the movement) evolution as a historical fact; and on the unjustified ontological statements that several scientists make from such limitation.

Keys words: Darwin, irreducible complexity, intelligent design

1. Introducción[150]

El vocablo "darwinismo" es polisémico. De hecho, en la literatura es posible encontrar al menos cuatro acepciones al mismo:

1. En un sentido general (pero también en una simplificación exagerada y, por muchas razones, errónea) se le utiliza como sinónimo de evolucionismo.

2. En cuanto a los ritmos evolutivos, se le usa en referencia a un gradualismo lento (gradualismo filético).

3. En relación a los mecanismos de la evolución, como una corriente que pone el acento en la selección natural como principal motor del proceso.

4. Como teoría científica, refiere a una explicación naturalista de la evolución, para diferenciarla de las que recurren a elementos o causas teleológicas de orden no natural.

En este trabajo, el término se utilizará exclusivamente en este último sentido. Según esta versión de la evolución, nuestra entrada en escena es considerada como un detalle contingente que podría no haber sucedido nunca, y no como el resultado obligado e inexorable de un plan divino. De esta manera, se descarta la participación de un Creador en la disposición de la materia orgánica que nos compone, pues el proceso se ve liberado de vectores trazados por un guía inteligente que "ayudará" a la realización de un proyecto con un objetivo distinguible. Como consecuencia de ello, nuestra configuración biológica deja de verse como el resultado final o parcial de una obra de creación, construida y diseñada por un agente extraño al mundo merced a un propósito.

[150] Este artículo nació como una ponencia que fue presentada originalmente en las *Jornadas de Ciencias, Filosofía y Teología: En Búsqueda de una Cosmovisión*, en la ciudad de La Plata, en 2003. Luego, el texto fue publicado en *Studium. Filosofía y Teología*, 6 (12): 241-258. El tema no ha perdido su vigencia desde entonces (por el contrario, polémicas legales sobre cuestiones político-institucionales tienen lugar exactamente en estos días en Estados Unidos, en otra fértil "arista controversial" de la problemática, en la que no me interesa, esta vez, involucrarme), pero con seguridad la reciente incorporación de numerosas obras a favor o en contra del diseño inteligente contribuirían sin duda a clarificar y aun a profundizar los términos del debate. Sin embargo, espero y confío en que este texto pueda servir como introducción general a la controversia iniciada por la obra de Michael Behe, hace ya casi diez años.

En la última década, y en reacción a este marco, un nuevo tipo de creacionismo ha nacido en Norteamérica. Uno de sus abanderados es el bioquímico católico Michael J. Behe (n. 1941), de la Universidad de Lehigh. Behe, convencido de la evolución como hecho histórico[151], mantiene sus reservas para con esta concepción darwinista del proceso. En este trabajo, hacemos una breve revisión de su tesis (caracterizada minuciosamente en su libro, *La Caja Negra de Darwin*), y de los dos principales grupos de críticas que se le han hecho, poniendo especial atención al aspecto epistemológico del conflicto.

2. Complejidad Irreducible

El eje de la obra de Behe es una cita que aparece en *El Origen de las Especies* que parece una valiente invitación a la falsación del gradualismo. La misma reza: "Si se pudiera demostrar que existió un órgano complejo que no pudo haber sido formado por modificaciones pequeñas, numerosas y sucesivas, mi teoría se destruiría por completo; pero no puedo encontrar ningún caso semejante"[152].

En su propio campo de especialización, Behe sostiene haber encontrado sistemas que funcionan como una "caja negra"[153] y que, como tales, sus partes no podrían haber sido reunidas adecuadamente en un proceso gradual que garantice la retención de sus partes a cada paso, vía selección natural. En otras palabras, la selección no puede generar un dispositivo que sólo después de ensamblado se torne "más seleccionable" en comparación con organismos que no lo poseen, porque la selección puede distinguirlo sólo cuando la variación ya puede ser considerada favorable.

[151] Behe (1999), 22, 220.
[152] Darwin, 227.
[153] La expresión "caja negra" es usada en la obra de Behe con un sentido diferente al que le doy aquí. Behe la utiliza para referirse a dispositivos que realizan una función de un modo no develado (específicamente, la célula). El uso que hago yo de esta frase tiene otra acepción, que no es en modo alguno extraña al argumento del autor, y que se desprende del significado que en castellano damos a la expresión: dispositivo que funciona si está completamente ensamblado, ya sean mecanismos cuyas partes son todas necesarias para realizar su función, o cascadas de reacciones del tipo "dominó". En mecánica, por ejemplo, se dice que cuando algo se quema en el interior de una "caja negra", ésta debe ser reemplazada entera, pues sus funciones están tan íntimamente integradas que el daño de una de sus partes afecta el desempeño de todo el dispositivo. En este trabajo, "caja negra" es usado como sinónimo de "estructura de complejidad irreducible", y no meramente "objeto de funcionamiento desconocido", como hace Behe.

El éxito de una modificación se mide en términos de su preservación, lo cual depende del desempeño. Un dispositivo cualquiera podrá eventualmente experimentar cambios genéticos graduales[154], especialmente si tal cosa implica a cada paso una ventaja sobre congéneres que permanecen en estabilidad o que cambian en un sentido menos favorable.

Sin embargo, argumenta Behe, hay entidades cuya utilidad funcional obedece a un grupo de componentes (a veces numeroso) actuando de manera orquestada. Dichos componentes, si bien podrían haber aparecido de manera individual (e incluso, aún concediendo el que lo hicieran de un modo idealmente secuencial), nunca su preservación podría haberse visto favorecida por la selección natural, porque la utilidad del órgano sólo aparece cuando el mismo está totalmente conformado, y no antes[155].

A este tipo de encrucijadas, Behe las llama "complejidad irreducible". Las cajas negras no podrían haber surgido mediante un proceso gradual porque no cumplen su función si no están

[154] Si el cambio produce aislamiento reproductivo del grupo original, estaríamos ante una nueva especie (Mayr [1998], 146-152).

[155] Este argumento es una crítica al sentir de R. C. Dawkins que aparece en el contexto de una reacción al saltacionismo de R. B. Goldschmidt (1878-1958). Para Goldschmidt, ciertos órganos deben haber aparecido como un todo y de repente, pues ve el problema que significaría para un panseleccionista el que hubiera sido de otro modo (Goldschmidt, 357-359). La reacción de Dawkins es comprensible, pues para él, esos saltos evolutivos suenan a milagro. Sobre el tema del ojo, escribió: "Una visión que fuera el 5% de buena que la suya o la mía es mucho más valiosa en comparación a no poseer ninguna visión en absoluto. Así sucede también con un 1% de visión en relación a la ceguera total. Y el 6% es mejor que el 5, y el 7% es mejor que el 6, y así gradualmente, en series continuas... El problema de Richard Goldschmidt, no es en realidad un problema... un 5% de visión es mejor que ningún tipo de visión. La calidad de mi visión derecha al borde de mi retina es probablemente aun inferior al 5% de la calidad al centro de mi retina, y sin embargo hay que tenerla en cuenta... para todo aquel que piensa por dos segundos acerca de su experiencia cotidiana, la afirmación de que "el ojo o bien funciona o bien no" se convierte no sólo en una farsa superflua, sino en una evidente". (Dawkins [1996], 82, 84). Esta explicación, sin embargo, no tiene en cuenta que un 5% de un ojo no equivale al 5% de visión. A los fines selectivos, ver un poco es infinitamente más ventajoso que no ver nada, pero esa visión inicial no se logra con un porcentaje de los componentes que conforman la estructura del órgano de la visión. El caso del ojo aparece en el contexto de una revisión de la discusión entre Francis Hitching y Dawkins. Para Behe, Hitching toma equivocadamente a la estructura macro del ojo como una "caja negra", y Dawkins gana la partida con facilidad. Sin embargo, Behe piensa que Dawkins está en problemas si se "baja" el nivel del análisis a escala molecular (Behe [1999], 57-60). Los ejemplos desarrollados por el autor son: el sistema defensivo del escarabajo bombardero (*Ibid.*, 51-57); el cilio celular (*Ibid.*, 84-96); el flagelo bacteriano (*Ibid.*, 96-100); y el sistema de coagulación sanguíneo (*Ibid.*, 106-120).

totalmente ensambladas[156]. Si falta uno de los componentes, no hay función, y por lo tanto tampoco ventaja. No hay, en resumen, antecesores funcionales que pudieran ser favorecidos por la selección. Las "mejoras" sólo pueden realizarse sobre un dispositivo ya armado, funcionalmente activo desde el comienzo.

Ahora bien, si la naturaleza no pudo producir dichos dispositivos, ¿cómo es que existen? La solución que propone Behe es explicar la aparición de cajas negras mediante intervenciones de parte de un diseñador inteligente (cuya identidad nunca pretende identificar), pues la acción de la selección natural nunca hubiera podido configurar dispositivos como estos por sí sola, ya que la misma es una fuerza que no puede ver más allá del ambiente configurador de turno, que exige desempeños adecuados a cada momento, y no puede dar concesiones a promisorias funciones futuras todavía "en preparación".

3. La solución: diseño inteligente

Al considerar a la complejidad irreducible como un problema inabordable para el darwinismo, Behe propone a estos sistemas como evidencias de diseño inteligente.

Esto no implica, según él, un comodín que llena cada agujero misterioso con el que se topa la ciencia. Por el contrario, ve al diseño como un hecho positivamente rastreable, y no como un manotazo de ahogado a una rama omnipresente en cada corriente de ignorancia, es decir, una conclusión derivada de la evidencia que conocemos, no de lo que no sabemos. El diseño inteligente, sostienen sus defensores, es un argumento derivado del avance de la ciencia (en su terminología, la apertura de la caja), y no un aplique de frenos frente a un camino que aún no ha recorrido. Los eventos planificados deben poder diferenciarse de las eventualidades. Las piezas armónicas e interactuantes que contribuyen a su modo a la ejecución de una función (la cual no podría tener lugar en el caso de que faltara una de ellas) son, para Behe, huellas de una acción intencional sobre la naturaleza.

[156] Gordon, 212. El intento de Dawkins consiste en hacer pasar la complejidad irreducible por acumulada. Estas últimas sí pueden ejercer su función desde el principio, lo que permite la evolución de su eficacia a medida que pasan las generaciones. La distinción entre ambos tipos de complejidad no es evidente desde su configuración actual.

Esto explica por qué nos cuesta tanto imaginar cómo podría haber sido uno de estos sistemas al comienzo, antes de su posterior "mejora", "pulido", y "agregado de partes" mediante la selección natural (complejidad acumulativa).

Contra la juzgada inoperancia del darwinismo para armar estos sistemas de una vez por todas al comienzo, Behe literalmente propone:

Para una persona que no se siente obligada a restringir su búsqueda a causas no inteligentes, la conclusión directa es que muchos sistemas bioquímicos fueron diseñados. No es que fueran diseñados por las leyes de la naturaleza... fueron planeados. El diseñador sabía cómo lucirían los sistemas cuando estuvieran completos, y luego tomó medidas para producir los sistemas. La vida en la Tierra en su nivel más fundamental, en sus componentes más críticos, es el producto de la actividad inteligente[157].

Aunque esta declaración parece creacionista, el argumento es sólo *compatible* con el creacionismo, pero *no lo implica*; pues en realidad, la identidad del diseñador nunca es explicitada, y bien podría tratarse de una inteligencia plenamente natural. Por razones de espacio y de tiempo, nos concentraremos en la posición creacionista, pero subrayando que la misma no es una consecuencia necesaria del diseño inteligente, sino al revés.

4. Críticas

1. Contra los ejemplos de complejidad irreductible

La primera estrategia de la que se han valido los críticos de Behe tiene una raíz doble. En primer lugar, se esgrimen argumentos similares a los que utilizó Darwin para desacreditar a G. J. Mivart.[158] La conexión con Mivart reside en que una de sus críticas al darwinismo se vinculaba justamente con la no funcionalidad de órganos intermedios, el mismo punto que da fuerza al argumento de Behe.[159] En segundo término, se atacan (con discutible éxito) uno a uno los ejemplos que ilustran su punto.

[157] Behe (1999), 240 (el énfasis es mío).

a. *Darwin y Mivart.* Mivart nunca renegó de la teoría evolutiva en sí, pero con el tiempo perdió confianza en el poder de la selección natural. La evolución no podría seguir un camino gradual de acumulación creciente de variaciones pequeñas, puesto que no hay utilidad selectiva imaginable en los pasos intermedios que llevan a un órgano o miembro a desarrollar su función actual. En cambio (y en este punto reconoce su deuda con F. Galton), la evolución sí podrá seguir su camino de a saltos: pasos discretos de

---

[158] George Jackson Mivart (1827–1900), fue un anatomista discípulo de T. H. Huxley (1825-1895) y R. Owen (1804-1892), cuya opinión sobre la evolución fue publicada después de cinco ediciones de *El Origen de las Especies*, en un libro de sugestivo título *On the Genesis of the Species* (1871). Contra estos argumentos lidió Darwin en la sexta y definitiva edición (1872) de su gran obra. Incluso intercambió cartas con él en numerosas ocasiones, entre 1867 y 1875 (el tono de las mismas no siempre fue amistoso). En enero de 1872, poco después de que apareciera publicada la crítica de Mivart, Darwin le dijo que no leería más sus trabajos, a la vez que Huxley lo intimó a que dejara de jugar a dos puntas, "corriendo con la liebre, y cazando con los cazadores". Para 1869, Mivart ya no era un darwinista en el segundo sentido descrito en la introducción (Desmond, 138, 140; Kogan, 90). Mivart sentía que la teoría darwiniana (no la evolución en sí) amenazaba a la religión, pues si no somos más que animales superiores en grado en algunos aspectos, pero no en tipo, ¿cómo podríamos aceptar luego que todo ha sido puesto bajo nuestros pies (Salmo 8:6-8)? Hay que notar que Mivart fue un hombre devoto durante toda su vida. Aunque nació y se crió en un hogar protestante, en 1844 se convirtió al catolicismo (Appleby, 179-200). En 1876, Pío IX (Giovanni María Mastai-Ferretti, 1792-1878) le otorgó el doctorado honorario en filosofía. En su vejez, y a raíz del contenido de algunos ensayos, el Cardenal Vaughan le negó la comunión, y luego (1900), fue excomulgado por el papa Leon XIII (Joaquín Pecci, 1810-1903). Pocas semanas después, el 1 de abril de 1900, murió de diabetes, y fue enterrado sin ceremonia religiosa alguna (Hull, 392). Ideas similares a las de Mivart fueron defendidas por R. Chambers (1802-1871), A. Gray (1810-1888), C. Kingsley (1819-1875), R. S. S. Baden-Powell (1857-1941), y R. Owen. La intervención divina para la emergencia humana lo acercó a W. Paley (Irvine, 242. Puede verse cierto paralelismo entre la obra de Paley y la de Behe en Paley, 17-19). Fuera de ese importante punto, Mivart aceptó el paradigma evolutivo, e incluso lo declaró compatible con las doctrinas católicas. Pero no nos interesa tanto el bloqueo teológico que motivara las reservas de Mivart, como su argumento lógico para derribar el razonamiento darwinista. Así, aún cuando sus motivaciones internas podrían deberse a una cuestión teológica, su crítica pública fue filosófica.

[159] Un primer problema que Mivart aprovechó era el del origen de las diferenciaciones. La selección natural se limita a escoger ciertos rasgos, y desechar otros, pero no es la causa de las diferencias sobre las cuales trabaja (Mivart [1898], 275). En figura de P. Alberch (1954-1998), la selección decide quién gana la partida, pero no es quien define las características de los participantes del juego (Alberch, 665). Darwin explicaba la aparición de novedades mediante la pangénesis (Ruse, 213-214, 280-281), un mecanismo que tuvo poca aceptación, y que fue también blanco de Mivart.

un órgano útil a otro[160]. Ahora bien, esos saltos necesitan (al menos indirectamente[161]) de la participación de una entidad inteligente, pues la naturaleza nunca podría realizarlos por sí sola. Este problema ha sido advertido y subrayado por los actuales científicos evolucionistas que, si bien continúan siendo darwinistas en el sentido de que continúan buscando una explicación natural para la persistencia de los cambios, no lo son en cuanto a la confianza en la selección natural para realizarla. Dice S. J. Gould (1941-2002):

> Podemos comprender fácilmente cómo funcionan los estadios incipientes de las estructuras complejas y completamente desarrolladas y cómo su mantenimiento y su preservación pueden basarse en la selección natural... Pero, ¿cómo se llega de nada a un algo tan complejo si la evolución ha de progresar a través de una larga secuencia de estadios intermedios, cada uno de los cuales es favorecido por la selección natural?[162]

¿Qué valor selectivo podría tener un órgano "a mitad de camino" en relación a no tener nada de ese órgano en absoluto? La selección natural no podría, en la mayoría de los casos, protagonizar la emergencia de un órgano complejo, porque no tendría cómo "planificar" su diseño, favoreciendo la conjunción de los primeros ladrillos de su estructura, en desmedro de organismos que ni siquiera empiezan la construcción.

---

[160] Para Mivart, es en el caso del hombre cuando la necesidad de una intervención no natural es más evidente porque el alma humana (según él, la característica que nos distingue del resto de los seres vivos) es una entidad espiritual, y no una derivación de algún dispositivo corporal (Mivart [1898], 275-276). Mivart atribuía al alma el intelecto humano (Mivart [1898], 269-274), mientras que un darwinista podría mantener coherentemente cierto teísmo sólo si niega que dicha entidad ejerza acciones detectables en el mundo físico (nuestra capacidad cognitiva es exclusivamente el resultado de interacciones neurológicas, productos ellas, a su vez, de la selección natural). Así, se mantiene la "invisibilidad" del alma, a la vez que uno puede inocuamente aceptar su existencia real. Esto explica por qué las teologías que no son dualistas son mayormente contrarias a aceptar la teoría de la evolución, mientras que las que sí lo son han mostrado (con mayor o menor dificultad, según el caso) cierto acercamiento a ella.

[161] Los "saltos" eran para Mivart un producto del Creador, pero no por una participación activa y esporádica en el curso natural de los hechos, sino como consecuencia de una potencialidad innata interna que Dios había instaurado en los seres vivos y que actuaba en conjunción y armonía con influencias escultoras externas, como la selección natural (Mivart [1871], 294-305; Desmond, 181). Todos los seres vivos (el hombre incluido) son resultado de un acto de creación "derivado", noción que toma del jesuita español Francisco Suárez (1548-1617). El único acto activo continuo de Dios en cualquier "emergencia" del mundo natural estaba restringido a la creación del alma (ver nota anterior). En esto, su posición es idéntica a la de A. R. Wallace (1923-1913); Milner, 54-55; Rachels, 58.

[162] Gould (1993), 129.

Darwin era consciente del peligro implícito en la alternativa, pues los saltos no podrían explicarse fácilmente por causas naturales, y mucho menos a través de la teoría hereditaria por mezclas, de la que estaba convencido. Dice Darwin:

> Mivart se inclina a opinar...que las especies nuevas se manifiestan 'súbitamente y por modificaciones que aparecen de una vez'...Esta conclusión, que implica grandes interrupciones o discontinuidades en las series, me parece sumamente improbable...El que crea que alguna forma antigua, mediante una tendencia o fuerza interna, se transformó súbitamente...estará...obligado a creer que se han producido repentinamente muchas estructuras admirablemente adaptadas a todas las otras partes del mismo ser y a las condiciones ambientes; y no podrá presentar ni una sombra de explicación de estas complejas y portentosas adaptaciones...Admitir todo esto es, a mi parecer, entrar en el reino del milagro y abandonar el de la ciencia[163].

Como reacción, elaboró algunas respuestas genéricas para este tipo de dificultades. Inmediatamente después del "desafío falsacionista" mencionado al comienzo respecto al potencial encuentro de un dispositivo orgánico que no pudiera haberse ensamblado gradualmente debido a lo vital de la función que desempeña en su configuración actual, escribió:

> Hemos de ser muy cautelosos en llegar a la conclusión de que un órgano no pudo haberse formado por transiciones graduales de ninguna especie. En los animales inferiores se podrían citar numerosos casos de un mismo órgano que a un mismo tiempo realiza funciones completamente distintas...
>
> En estos casos, la selección natural pudo especializar para una sola función, si de este modo se obtenía alguna ventaja, la totalidad o parte de un órgano que anteriormente había realizado dos funciones, y entonces por grados insensibles, pudo cambiar grandemente su naturaleza...
>
> Además, dos órganos distintos, o el mismo órgano con dos formas diferentes, pueden cumplir simultáneamente en el mismo individuo la misma función, y éste es un modo de transición importantísimo...Uno de los dos pudo modificarse y perfeccionarse rápidamente hasta realizar toda la labor, siendo ayudado por el otro

[163] Darwin, 304, 308.

> órgano, durante el proceso de la modificación y entonces este otro órgano pudo modificarse para otro fin completamente distinto o atrofiarse por completo[164].

Si dos órganos desempeñan la misma función indispensable estamos ante una superposición. Esta redundancia podría ser aprovechada por la selección natural: mientras uno de los órganos conserva su función vital, el otro evoluciona en "otra cosa".

Una segunda respuesta fue marcar la diferencia entre órganos homólogos y análogos. Dice Darwin al respecto:

> Parece que la selección natural, trabajando por el bien de cada ser y sacando ventaja de todas las variaciones favorables, ha producido, en seres orgánicos distintos, órganos semejantes, por lo que se refiere a la función, los cuales no deben nada de su estructura común a la herencia de un progenitor común[165].

Así, no es posible establecer una relación genealógica cercana entre todos los seres vivos que parecen disponer de órganos con idéntica función[166]. Órganos originalmente diferentes pueden terminar desempeñando funciones idénticas. Esto explica el origen independiente de adaptaciones parecidas, como si los organismos tuvieran sólo un número limitado de respuestas viables a los mismos problemas. La naturaleza enfrenta a diversos individuos con presiones selectivas equivalentes, y ellos responden de un modo similar. La presencia de un órgano con la misma función en organismos distintos no garantiza en absoluto que la coincidencia se deba a un antepasado en común, sino que puede deberse a fenómenos de convergencia. Como reza el viejo adagio de H. M. Edwards: "la naturaleza es pródiga en variedad, pero tacaña en innovación"[167]. Los dispositivos de dos especies se parecen (en función o en su morfología) no necesariamente por un origen en común, sino tal vez porque ese mismo camino resultó de utilidad a ambas por separado. En tal caso, la búsqueda de intermedios es irrelevante.

[164] *Ibid.*, 227-229.
[165] *Ibid.*, 235.
[166] *Ibid.*, 232-234.
[167] *Ibid.*, 241.

Una tercera especulación es la exaptación[168]. Quizá nos resulte difícil concebir cómo un ala pudo evolucionar paso a paso partiendo de la presuposición de que sus precursores sirvieron siempre para el vuelo. Un pequeño apéndice no haría la diferencia (en lo que al vuelo se refiere) con no tener ese apéndice en absoluto (como tampoco un animal sin ojos no está en desventaja en un mundo en el que la selección natural hace bien su trabajo, con respecto a uno que tiene sólo, digamos, el cristalino). Sin embargo, basta con que el apéndice convenga a sus poseedores en un sentido cualquiera (no necesariamente su evidente función actual), para que su preservación pueda verse probablemente asegurada. Ese mismo miembro podrá entonces evolucionar por razones ajenas al vuelo en un dispositivo que eventualmente también serviría para volar. Los precursores de los órganos actuales, en resumen, pueden haber estado capacitados para funciones que no necesariamente se vinculan con la actual.

Dice Gould al respecto:

> Si la complejidad impide el origen súbito, y el dilema de los estadios incipientes prohíbe el desarrollo gradual en la continuidad funcional, ¿cómo podemos siquiera ir de aquí hasta allá?(...) Debemos rechazar una suposición innecesariamente latente en este dilema: la noción de la continuidad funcional[169].

Igualmente, y para utilizar la famosa ilustración de Behe, puede que una ratonera no cumpla su función sino hasta que todas las partes estén fusionadas (y la naturaleza es libre de producir esa fusión de cualquier modo), pero la integración de esas partes independientes podrían haber sido favorecidas por la selección natural por una razón muy diferente a su efectividad en cazar ratones. Un órgano puede servir hoy para una función discordante con el papel que desempeñaban algunos de sus componentes en un pasado remoto.

Luego Darwin aplicará la misma solución para con otros órganos (los luminosos, los de la visión, los adhesivos en los ácaros, etc.),

---

[168] Gould (1994), 110 y Pennock, 267. Este principio que vincula a las estructuras previas de los órganos con funciones distintas a la actual, se solía llamar "preadaptación". "Exaptación" es un neologismo adoptado por Gould y Elisabeth S. Vrba en 1981 (Gould y Vrba, 4-15; Gould [1991], 43-65; y Gould [2002], 49, 52, 58, 81, 86, 662, 671, 1231-1238).

[169] Gould (1993), 131; (1995), 53.

aunque reconocerá una vez más que esto no soluciona el tema de los intermedios viables:

> Aunque en muchos casos es dificilísimo aún el conjeturar por qué transiciones han llegado los órganos a su estado presente, sin embargo...me he asombrado de lo raro que es el poder citar un órgano para el cual no se conozca algún grado de transición[170].

El punto flaco de este principio general, es que no parece mucho más que una invitación a la especulación al apelar a intermedios conceptuales. Se llama a imaginar un estadio intermedio plausible y a vincularlo, acto seguido, con una función no necesariamente ligada con su desempeño presente. Si fallamos, se culpa a nuestra imaginación. Tal enfoque podrá resultar, a la larga, un campo prometedor de hipótesis sometibles a escrutinio (porque allí donde Behe y Mivart ven una brecha infranqueable, un darwinista verá una estimulante veta de investigación), pero dado lo pobre del registro fósil (después de todo, las moléculas químicas, centro del argumento de Behe, no se fosilizan en absoluto), lo más probable es que en la mayoría de los casos no quede como mucho más que una historia especulativa, difícilmente más convincente que su rival a la hora de medir el respaldo de las evidencias físicas. La selección natural necesita de intermedios físicos, no conceptuales. Nos esforzamos en imaginar precursores porque confiamos en que existieron, confianza que se cimenta en una adhesión a la evolución y al mecanismo selectivo. Dado lo magro del registro del pasado no podríamos hacer otra cosa.

b. Darwinistas y Behe. En un segundo plano, están los intentos de desbaratar uno a uno los ejemplos del libro de Behe.

La dificultad es que aun cuando pueda falsarse un ejemplo particular de complejidad irreducible, siempre será posible el encuentro de un nuevo problema que desafíe con éxito a nuestra imaginación. Nuestra capacidad para generar preguntas es abrumadoramente más grande y erudita que nuestra idoneidad en el planteo de las posibles respuestas.

Igualmente, suponer la existencia de una respuesta darwinista a pesar de que ésta no esté disponible en la evidencia, es también

[170] Darwin, 241.

una estrategia argumental demasiado elástica como para permitir que una crítica cualquiera se torne significativa. La discusión entra en un callejón cerrado: cada refutación es especulativa, a la vez que no hace verdadera mella en la posición contraria, fértil en su inagotable reservorio de desafíos[171].

Sin embargo, otro tipo de críticas trae consigo un argumento más poderoso e interesante a la hora del debate, porque permite eliminar este tipo de propuestas de raíz, corporativamente, e incluso sin necesidad de analizarlas.

2. El materialismo metodológico

a. Una alternativa inválida. Este segundo grupo de críticas, resalta el hecho que para los científicos el creacionismo no es una opción. Hay que recordar que para Behe, los órganos irreduciblemente complejos no son simplemente herramientas de falsación para con la gradual acción de la selección natural[172], sino que a la vez constituyen una evidencia positiva a favor del diseño inteligente[173]. Pero la sola mención de una fuerza ajena o independiente de la naturaleza como causa no es considerada una explicación. En realidad, se trata de un argumento que no merece ser explorado (aun cuando esté en lo cierto)[174], porque corta de plano con todo avance en la búsqueda de causas naturales, el *leiv motiv* de la empresa científica.

Las explicaciones a las cuales la ciencia está abierta, no forman un espectro infinitamente amplio sino que se restringen a intentar explicar todo bajo procesos naturalistas, porque, se nos dice, es el único camino por el que podemos asegurar el triunfo de una crítica potencial. Bajo esta perspectiva, la apelación a un Creador es en realidad un eufemismo para nuestra ignorancia, una infracción al reglamento de las prácticas de la comunidad científica (para la cual ésta tiene reservada su respectiva multa, en cuotas fijas

[171] Coyne, 228.
[172] Behe (2001), 94.
[173] Para una interesante discusión sobre la dificultad de establecer si algo es artificial (diseñado) o natural (producto de la naturaleza, es decir, no proyectivo), vea el lector Monod, 15-31, y Dawkins (1998), 11-48.
[174] En este nivel, ya no niega que de hecho existan estructuras irreduciblemente complejas en la naturaleza, ni siquiera negará por definición que la selección natural sea una respuesta insatisfactoria para ellas; pero se opondrá a aceptar el diseño inteligente como respuesta. En su lugar, se persistirá en la búsqueda de una explicación natural alternativa.

y consecutivas de rechazo, que Behe ya comenzó a pagar). La complejidad irreducible debe necesariamente ser abordada como un problema aparente,[175] porque es su definición la que garantiza que el darwinismo no puede dar cuenta de la emergencia de tales dispositivos. Como siempre será posible negar que cualquier maquinaria biológica encaja en esa definición echando mano de potenciales explicaciones futuras, la discusión sobre la evidencia degrada en un círculo vicioso.

La situación cambia cuando nos concentramos en el ámbito metodológico, y se muestra a la ciencia contemporánea como una forma de conocimiento que requiere del imperativo naturalista y que adhiere a priori a un monismo materialista. Notemos la claridad con la que S. Weinberg (n. 1933) describe el tema: "La única forma de proceder en cualquier tipo de ciencia es suponer que no hay intervención divina y ver hasta dónde puede uno llegar con esta hipótesis"[176].

En la misma dirección, el genetista R. Lewontin escribió:

> No que los métodos e instituciones de la ciencia de alguna manera nos obliguen a aceptar una explicación material para los fenómenos del mundo, sino que, por el contrario, estamos forzados por nuestra adhesión a priori a las causas materiales... Además, el materialismo es absoluto, porque no podemos permitir un Pie Divino en la puerta... Apelar a una deidad omnipotente es permitir que en cualquier momento las regularidades de la naturaleza puedan ser interrumpidas, que los milagros sí pueden suceder[177].

Por último, el bioquímico R. Dickerson lo expresa evitando cualquier componente ontológico en su declaración:

> Veamos hasta dónde y en qué medida podemos explicar la conducta del universo físico y material en términos de causas puramente físicas y materiales, sin invocar lo sobrenatural. La ciencia operativa no toma posición acerca de la existencia o inexistencia de lo sobrenatural; sólo requiere que este factor no sea invocado en las explicaciones científicas... Un corredor puede sentir la tentación de tomar un atajo por el campo interno de una pista oval para cruzar la línea de llegada antes

[175] Johnson (1997), 79.
[176] Weinberg, 196.
[177] Citado en Johnson (1997), 81. En la misma dirección, Simpson, 5.

> que su colega más veloz. Pero se abstiene de hacerlo, porque esto no equivaldría a 'ganar' según las reglas de su deporte[178].

No importa lo que realmente suceda respecto a entidades sobrenaturales, se nos insta a hacer nuestro trabajo *como si* ellas no ejercieran ninguna influencia en nuestro mundo. El enfoque es claramente agnosticista respecto a la actividad de causas no naturales, porque cuando la ciencia liga sus explicaciones a causas naturales, manifiesta su desconocimiento respecto a algo que las trascienda. Esto no significa que realmente sepamos que no hubo una intervención de parte de un diseñador activo, sino que simplemente actuamos *como si* no hubiera sucedido, y vemos qué tanto podemos hacer con esa limitación a cuestas.

Aun en caso de que no podamos refutar cada ejemplo particular de los defensores de la complejidad irreducible, no se aceptará la derrota, sino que se persistirá en desatar el nudo pacientemente, sin desenvainar espadas o afiladas tijeras. Aun cuando no puedan esgrimirse pasos intermedios selectivamente ventajosos, o funciones previas diferentes a las actuales; es decir, y en resumen, aun cuando los problemas persistan, no podemos permitirnos confundir una dificultad en nuestra imaginación a la hora de manifestar una respuesta coherente, con una excusa para traer a colación a un Diseñador.

b. Reflexión sobre el materialismo metodológico. La ciencia hace su trabajo suponiendo al Universo un sistema cerrado de causas y efectos, *independientemente de que realmente lo sea*, cuando Behe pone sobre el tapete supuestas evidencias (bioquímicas, no textos bíblicos) de que no lo es. Las respuestas disponibles quedan así limitadas, y se prohíbe a los científicos echar mano de aquellas que no son naturalistas. La restricción podrá ser artificial (es decir, un científico podrá seguir una metodología materialista, sin que ello implique una manifestación ontológica), pero debe respetarse.[179]

Si el materialismo es un rasgo de la actividad científica, entonces el creacionismo no puede ser ciencia, y atacar esa faceta del darwinismo es atacar a la heurística científica[180]. Sin embargo, hay que notar que si uno asume que el naturalismo metodológico es lo único que puede considerarse científicamente válido, entonces

[178] Citado en Behe (1999), 295.
[179] Pennock, 171; Gordon, 211-216.
[180] Futuyma, 217.

habrá que reconocer que la ciencia cierra una veta sin considerar su valor, rechaza sin refutar.

El materialismo da la victoria a explicaciones darwinistas por definición, independientemente (antes de considerar) la evidencia. Gana la discusión porque se mantiene bajo la bandera naturalista. La ciencia sólo acepta la competencia entre teorías con el mismo enfoque; no tenemos la libertad de considerar otro tipo de alternativas. La conexión creacionista del diseño inteligente, aunque pueda ser ontológicamente cierta, no es una idea que pertenezca al ámbito científico, que nunca toma otra cosa que no sean explicaciones materiales del abanico de posibles respuestas que podamos dar[181].

En otras palabras, es ese apego al naturalismo el que requiere que cualquier explicación evolutiva sea darwinista (en el cuarto sentido definido en la introducción) para ser considerada científicamente potable. La inoperancia del darwinismo para dar cuenta de los desafíos de Behe, no cambia los términos del juego.

5. Conclusión

El punto más poderoso con el que el darwinismo cuenta frente a cualquier clase de creacionismo es el tipo de pautas que la comunidad científica ha decidido adoptar como definitorias de su actividad, y a las cuales aquel adhiere. Esas normas de acción nos permiten aceptar ciertas explicaciones y rechazar otras.

Como científicos, desatamos el nudo sin tijeras no porque éste realmente pueda ser indefectiblemente desatado por nuestros torpes y limitados intentos manuales, sino porque en el ámbito de la ciencia está prohibido utilizar herramientas fuera de nuestras manos. Desde esta perspectiva, toda teoría evolutiva no podrá ser sino darwinista (en el sentido definido en la introducción), y su triunfo radica en su adhesión a las normas metodológicas y a las presuposiciones metafísicas consensuadas por los científicos contemporáneos.

No puede haber tal cosa como sistemas irreduciblemente complejos, sólo nudos difíciles de desatar (aunque sólo si puede establecerse si el diseño inteligente es o no rastreable, se podrá

[181] Johnson (1994), 26.

discernir si la apelación a la "complejidad irreducible" es algo más que una teoría de las brechas). Se nos obliga a actuar como si no hubiera diseño, porque así lo imponen las reglas definicionales de la disciplina científica, y los axiomas que dan identidad heurística a la ciencia. En una primera lectura, estas normas de acción son sólo de orden metodológico. La ciencia no puede ni afirmar ni negar la existencia de agentes externos, ni su intervención en el mundo, y en tal caso el enfoque es inocuo para un creyente devoto.

Sin embargo, el realismo científico vinculado con un enfoque comtiano típico, regula la presuposición de que lo que realmente es, está limitado a lo que es científicamente cognoscible, lo cual implica una reducción de lo real a lo cognoscible científicamente.

Esta conexión es la que lleva a muchos a pensar que actuamos como si no hubiera teleología alguna detrás de la escena, porque *de hecho* no hay propósito alguno detrás de la escena; es decir, echamos mano de explicaciones materiales porque ellas son *verdaderamente* lo único que hay y, por lo tanto, de lo único que disponemos. Consecuentemente, éste ha sido el primer paso en la conversión de muchos actores en este teatro de un teísmo (férreo o laxo) a, para parafrasear la descripción de Dawkins[182], un ateísmo intelectualmente satisfactorio.

Esta actitud bien podría catalogarse como un error análogo al atribuido a los creacionistas (aunque opuesto en su contenido). De hecho, la actitud de la ciencia frente a este tema debe ser el silencio. De otro modo, estaríamos violando los límites del campo en el que los científicos llevan a cabo su actividad. Ese silencio, sin embargo, dificulta el diálogo entre la religión y la ciencia.

[182] Dawkins (1996), 6.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERCH, P. "Ontogenesis and Morphological Diversification" Para American Zoologist N° 20 (1980), 653-667.

APPLEBY, R. S. "Exposing Darwin's 'Hidden Agenda': Roman Catholic Responses to Evolution, 1875-1925" En R. L. Numbers y J. Stenhouse Eds. *Disseminating Darwinism. The Role of Place, Race, Religion, and Gender.* Cambridge University Press, New York 2001, 173-207.

BEHE, M. J. "Darwin's Breakdown" En W. A. DEMSKI y J. M. KUSHINER Eds. *Signs of Intelligence. Understanding Intelligent Design.* Brazos Press, Grand Rapids 2001, 90-101.

_____. *La Caja Negra de Darwin.* Andrés Bello, Buenos Aires 1999.

COYNE, JERRY A. "God in the details", en Nature, Vol. 383 (19 de Septiembre de 1996), 227-228.

DARWIN, C. R. *El Origen de las Especies.* Grijalbo, Barcelona 1995.

DAWKINS, R. C. *Escalando el Monte Improbable.* Tusquets, Barcelona 1998.

_____. *The Blind Watchmaker.* Norton, New York 1996.

DEMSKI, W. A. y J. M. Kushiner Eds. *Signs of Intelligence. Understanding Intelligent Design.* Brazos Press, Grand Rapids 2001.

DESMOND, A. J. *Archetypes and Ancestors. Paleontology in Victorian London 1850-1875.* University of Chicago Press, Chicago 1981.

FUTUYMA, D. J. *Science on Trial. The Case for Evolution.* Pantheon Books, New York 1983.

GLICK, T. F. Ed. *The Comparative Reception of Darwinism.* Univ. of Chicago Press, Chicago 1992.

GOLDSCHMIDT, R. B. *La Base Material de la Evolución.* Espasa-Calpe, Buenos Aires 1943.

GORDON, B. L. "Is Intelligent Design Science?" En W. A. DEMSKI y J. M. KUSHINER Eds. *Signs of Intelligence. Understanding Intelligent Design.* Brazos Press, Grand Rapids 2001, 193-211.

GOULD, S. J. *Brontosaurus y la Nalga del Ministro.* Crítica, Barcelona 1993.

_____. *Dientes de Gallina y Dedos de Caballo.* Crítica, Barcelona 1995.

_____. "Exaptation: A crucial tool for an Evolutionary Psychology" Journal of Social Issues, Vol. 47, N° 3, 1991, 43-65.

_____. "Impeaching a self-appointed judge" Para Scientific American. N°267 (1992), 118-121.

_____. *Las Piedras Falaces de Marrakech.* Crítica, Barcelona 2001.

_____. *Ocho Cerditos.* Crítica, Barcelona1994.

_____. *The Structure of Evolutionary Theory.* Harvard University Press, Cambridge 2002

GOULD, S. J. Y E. S. Vrba. "Exaptation – a missing term in the science of form" Para Paleobiology. Volumen 8, N° 1 (1982), 4-15.

HITCHING, F. *The Neck of the Giraffe.* Ticknor & Fields, New York 1982.

HULL, D. L. "Darwinism and Historiography" En T. F. GLICK Ed. *The Comparative Reception of Darwinism.* Univ. of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 388-402.

IRVINE, W. *Apes, Angels, and Victorians. The Story of Darwin, Huxley and Evolution.* Time Inc., New York 1963.

JOHNSON, P. E. *Defeating Darwinism by Opening Minds.* InterVarsity Press, Downer Grove 1997.

_____. *Proceso a Darwin.* Portavoz, Grand Rapids 1995.

_____. "Shouting `Heresy' in the Temple of Darwin". Para Christianity Today. 24 de Octubre de 1994.

KOGAN, B. R. *Darwin and His Critics. The Darwinian Revolution.* Wadsworth Publishing Company Inc., San Francisco 1960.

MAYR, E. W. *Así es la Biología.* Debate, Madrid 1998.

MEYER, S. C. "The Methodological Equivalence of Design & Descent" En J. P. MORELAND Ed. *The Creation Hypothesis. Scientific Evidence for an Intelligent Designer.* InterVarsity Press, Downers Grove 1994, pp. 67-112.

MILNER, R. "Charles Darwin y Alfred Wallace ante el espiritismo" Para Investigación y Ciencia. Diciembre 1996, pp. 54-59.

MIVART, G. J. *On the Genesis of the Species.* s.d.e., New York 1871.

_____. *The Groundwork of Science.* John Murray, New York 1898.

MONOD, J. L. *El Azar y la Necesidad.* Planeta, Barcelona 1993.

MORELAND, J. P. Ed. *The Creation Hypothesis. Scientific Evidence for an Intelligent Designer.* InterVarsity Press, Downers Grove 1994.

NUMBERS, R. L. *Darwinism Comes to America.* Cambridge University Press, Cambridge 1999.

NUMBERS, R. L. y J. STENHOUSE Eds. *Disseminating Darwinism. The Role of Place, Race, Religion, and Gender.* Cambridge University Press, New York 2001.

PALEY, W. *Teología Natural.* Smith y Lamar, Nashville 1917.

PENNOCK, R. T. *Tower of Babel. The Evidence Against The New Creationists.* Massachussetts Institute of Technology, Cambridge 1999.

RACHELS, J. *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism.* Oxford University Press, Oxford 1990.

RIDLEY, M. *Evolution.* 2nd Ed. Blackwell Science Inc., Cambridge 1996

RUSE, M. *The Darwinian Revolution. Science Red in Tooth and Claw.* University of Chicago Press, Chicago 1999.

SIMPSON, G. G. *This View of Life.* Brace & World Inc., New York 1964.

WEINBERG, S. *El Sueño de una Teoría Final.* Crítica, Barcelona 1994.

Niveles verbales y preverbales en la *interpretatio naturae*

Ezra Haymann[183]

RESUMEN:

Este trabajo repasa algunas funciones de la palabra dicha (lenguaje) en el conjunto de la filosofía del lenguaje, actividad tan antigua como la Filosofía misma. En particular explora, mediante ejemplos, en qué medida la palabra es parte esencial del conocimiento, cuál es su estatus y alcance, cómo y para qué se establecen las interpretaciones y cómo, finalmente, ellas propician la compresión de un contexto previo siempre dado: el mundo. Con el añadido, claro, de que la palabra también pertenece a ese mundo.

Palabras clave: palabra, reflexión, interpretación, comprensión.

[183] Ex director de la Escuela de Filosofía de la UCV. Doctor en Filosofía de la Universidad de Heidelberg. Correo electrónico: ezraheymann@yahoo.es

Even verbal and preverbals in the *Interpretatio Naturae*

Ezra Haymann

Abstract:

This work reviews some functions of this word (language) in the group of the philosophy of the language, activity as old as the same Philosophy. In particular, it explores, by means of examples, in what measure the word is essential part of the knowledge, which it is its status and reach, how and for what reason the interpretations settle down and how, finally, they always propitiate the compression of a previous context given: the world. With the one added, clear, that the word also belongs to that world.

Key words: word, reflection, interpretation, understanding.

Que se trate de alguien que se inicia en la materia, o de alguien que ya se dedica a ella, es siempre conveniente reconsiderar el papel que le toca a la filosofía del lenguaje dentro del conjunto del empeño filosófico. Entre otras cosas nos daremos cuenta de que no se trata de una peculiaridad de la filosofía contemporánea, mucho menos de una moda, sino de que la reflexión sobre las palabras que usamos ha sido siempre parte esencial del quehacer filosófico.

En gran parte de nuestros afanes cognoscitivos no tenemos necesidad de tal reflexión. Cuando se trata de descubrir una senda que permite acceder al mar, no necesitamos reflexionar sobre las palabras "senda" y "mar". Las palabras mismas pueden no ser necesarias. El caballo averigua la vía, o se encamina en ella aun sin una manifiesta conducta de averiguación, sin palabras, y en la vida humana la palabra mar, en el caso de los diez mil griegos que buscaban con Jenofonte la vía, hacía falta la palabra más para coordinar los esfuerzos, que para dirigir la búsqueda individual, y el grito jubiloso *thalassa* a la vista del mar ha sido, más que un acto cognoscitivo, una expresión de agradecimiento y evocación de posibilidades indeterminadas ante lo que se presentó con evidencia.

¿En qué medida es la palabra una parte esencial del conocimiento, y no meramente un recurso para comunicar conocimientos ya obtenidos? Admitamos primero que decimos en castellano y en las otras lenguas romances con toda propiedad que el perro conoce perfectamente su territorio, estando familiarizado con cada rincón. Sabe qué puede esperar en cada zona en el marco de las posibilidades que le interesan vitalmente, pudiéndose mantener en expectativa ante señales inciertas. Decimos que conoce su ambiente en el sentido de que sabe responder con actos apropiados ante las cosas y las situaciones que surgen. En cambio, la palabra con la cual hablamos de las cosas, de sus cualidades y relaciones no constituye ninguna acción determinada frente a ellas. Mantiene, más bien, en amplia medida abierta la cuestión de una respuesta apropiada, así como podemos nombrar estas respuestas posibles mismas, esto es, pensar en ellas sin efectuarlas. La palabra permite evocar las posibilidades no actualizadas, es decir, pensar en ellas y ponderar, a través de las expectativas que suscitan imaginativamente, sus diversas relaciones con otras; relaciones que a su vez podrán ser nombradas y hechas objeto de una consideración con independencia de su ocurrencia en un aquí y ahora.

Con la palabra nuestro conocimiento del mundo en que vivimos se vuelve reflexivo, es decir, no solamente lo conocemos familiarizándonos con nuestro ámbito de vida, sino que reflexionamos acerca de cómo, como qué, y en relación con qué lo conocemos, delimitando en él rasgos que pueden variar independientemente. Las cosas suscitan en nosotros actitudes y disposiciones de actuar de diversos tipos, antes de toda palabra; pero la palabra nos permite preguntarnos acerca del criterio con el cual respondemos con nuestros actos de una más bien que de otra manera, y nos permite tematizar e interpretar la índole, el alcance y la razón de ser de nuestras propias reacciones, en otras palabras, de pensar sobre lo que hacemos y lo que deberíamos hacer a partir de los pensamientos vinculados con la red de palabras ya disponibles. Con la palabra se inicia de esta manera una cadena ilimitada de revisiones de nuestra postura ante las cosas, en la cual se plasma algo como una cosa acerca de la cual se puede volver a pensar. El castellano "cosa" proviene del latín causa, que quiere decir un asunto a tratar y discutir.

Así como segmentamos nuestro entorno y reaccionamos ante los segmentos antes de tener una palabra para cualificarlos, así usamos también palabras antes de saber comentarlas y de dar cuenta de las condiciones y criterios de su uso. A la revisión de conductas que introduce la palabra le sigue una revisión del uso de la palabra misma, un pensamiento acerca de lo que queremos decir con ellas. Comenzamos a preguntar con Sócrates qué quiere decir, qué es, lo valiente, o lo justo, o lo piadoso, o, en otro registro, con Poncio Pilatos, qué es la verdad. En el primer caso partimos del hecho de que sabemos normalmente usar las palabras con las cuales cualificamos los asuntos humanos, y tratamos de hacer explícita nuestra comprensión de ellas, esto es, de adquirir la capacidad de hablar sobre ellas; en el segundo caso expresamos una pérdida de seguridad en su uso. En un caso como en el otro estamos en plena tarea filosófica y emprenderemos una reconstrucción del significado de nuestras palabras evocando las situaciones que justifican más claramente su utilización, y de las cuales podemos desprender más nítidamente la regla de su uso. En la costa se le pide a un vigía que avise –con un silbido o agitando un banderín– cuándo arriva una embarcación. En la medida en la cual queda suficientemente claro qué se entiende por "embarcación" y por "arrivar", tenemos un criterio nítido para decir si el vigía es confiable, es decir, si informa verazmente, o no. Diremos, según el caso, que es un hecho que llegó una embarcación, o que no llegó, y es por igual un

hecho independientemente de si nos alegramos por la llegada, nos alarmamos o nos es indiferente. Hay un hecho cuando una pregunta como ¿llegó una embarcación? lleva consigo criterios suficientes para poder ser contestada afirmativa o negativamente. Qué es el caso y qué no, cuál es la calificación pertinente, depende por cierto de qué es lo que preguntamos. La respuesta tiene que ser diferente si preguntamos por la llegada de una lancha o por la de un barco, pero una vez establecida cuál es la pregunta, entonces la respuesta acerca de cuáles son los hechos es asunto de una comprobación, y no de una interpretación. Interpretamos una pregunta o una información que nos suministran. Interpretamos igualmente señales ambientales, lo que tradicionalmente se ha llamado signos naturales, como el humo que percibimos. Pero si no queremos aumentar la confusión, no diremos que interpretamos algo como humo, sino que lo comprobamos eliminando los márgenes de error posible con el cuidado que amerite el caso.

A partir de la comprobación de lo que es el caso, hacemos interpretaciones, y los hechos se formulan como un sí o no a una pregunta suficientemente determinada, esto es, una pregunta que indica de manera suficiente las condiciones en las cuales puede ser contestada fielmente.

Esto no quiere decir que recurriéramos a sensaciones o percepciones que constituirían los datos firmes e infalibles a partir de los cuales construimos nuestros conocimientos. No conocemos primariamente nuestras sensaciones. Estas son más bien lo último que somos capaces de objetivar y de considerar como un simple hecho. Nuestros sentidos están hechos para explorar el mundo, y no primariamente a sí mismos, y es el curso mismo de nuestra experiencia el que nos enseña cuán confiable es uno para comprobar hechos. Uno puede comprobar con una mirada rápida si no viene un auto desde la derecha, mientras que otro hará bien en echar una segunda mirada.

Nos excederíamos, sin embargo, si quisiéramos concluir que hacemos interpretaciones únicamente a partir de hechos que hemos dado por establecidos. Podemos interpretar acertada o equivocadamente un gesto como amistoso o como hostil sin poder objetivarlo por medio de una descripción, y si admitimos que una percepción consiste en tomar algo (una configuración presente) como algo (un tipo de objetos o de sucesos), entonces no tenemos por qué objetar la tesis de que toda percepción es una interpretación de

claves ambientales de las cuales no tomamos conciencia expresa. Pero el punto que resaltamos es que no nos basta de ninguna manera quedarnos con su status de interpretación. La percepción tiene como cometido cerciorarse de que la interpretación corresponde a los hechos. En el ejemplo muy conocido, podemos interpretar un dibujo ya como una cabeza de conejo, ya como la cabeza de una cigüeña con el pico entreabierto, pero en este caso no hay más hechos que una configuración dibujada, de modo que no hay ninguna razón para afirmar de una de estas interpretaciones (o visiones, en este caso) que fuera acertada o equivocada. Pero muy distinta es la situación cuando la percepción es ejercida en su función primaria de detectar las cualidades del ambiente. En este contexto, propio de la percepción, también ocurren ambigüedades. Algo nos puede parecer ser ya una serpiente loro, ya una manguera verde. Pero sólo una de las dos cosas puede ser cierta, y es esto lo que tratamos de establecer en nuestras percepciones, y las más de las veces lo logramos. Si no lo hiciéramos, no estaríamos aquí para contarlo.

Pero hay más cuando pasamos del plano de la estimación perceptiva al plano del lenguaje. En este plano, para que haya tal cosa como acierto o error, es decir, para que haya información, hace falta que las palabras que usamos tengan un significado suficientemente diferenciado, y esto no se daría si normalmente no acertáramos a llamar precisamente al pan "pan" y precisamente al vino "vino", de modo que se verifica la tesis de Davidson de que debemos acertar sobre los hechos, esto es, conocer la verdad en muchos casos si hemos de poder equivocarnos en otros casos, que también son legión.

Por cierto, siempre será posible que alguien diga que nuestras palabras carecen precisamente de un significado suficientemente delimitado, que el lenguaje es babel, que nadie entiende a nadie y que, para comenzar, nadie se entiende a sí mismo. El lenguaje, lejos de ser un lugar de la verdad y de la falsedad, sería por el contrario el lugar en el cual esta diferencia se desdibuja.

Ahora bien, sólo la experiencia puede mostrar en qué medida llegamos a entendernos efectivamente. A fin de cuentas, el oficial de taller de Wittgenstein se entiende con el aprendiz cuando le dice "loza", y similarmente comprobamos éxitos efectivos en nuestros esfuerzos de desbabelización hablando sobre nuestras palabras, precisando y destacando ciertos de sus sentidos, aunque no quede

nunca definitivamente eliminado el potencial de malentendido y desencuentro.

Los hechos pueden ser interpretados, y normalmente se comprueban para ser interpretados como signos de algo, como parte de un todo al cual normalmente pertenecen, o como manifestaciones de ciertas regularidades naturales, pero las palabras necesitan ser interpretadas, y diremos que las interpretamos aun en el caso común cuando su comprensión no plantea la menor dificultad. La palabra "comprensión" se relaciona con la de "interpretación" precisamente como se relaciona un resultado con la actividad que lo produce. Comprender es lo que busca una interpretación, y vale la pena notar que fuera de convenciones especialmente instituidas hablamos tanto de comprender una expresión, una conducta, como de comprender un proceso natural.

Es un poco forzado decir que interpreto mis propios actos y los cursos de acción que sigo. Sin embargo, se justifica hablar así si nos hacemos presente que muchas veces sentimos la necesidad de comprender –en diversos órdenes– lo que estamos haciendo, preguntándonos por qué, para qué, a la luz de qué. Esto es pensar sobre nosotros mismos, revisar nuestra conducta entendiendo que antes de cambiar un curso de acción hace falta entender mejor sus razones. Pero cuando tratamos de interpretar el sentido de una palabra la situación es diferente. Puedo igualmente preguntarme por qué lo digo y sobre la base de qué, así como puedo preguntarme para qué me levanté y me encaminé a la cocina. Pero preguntarme acerca del sentido de una palabra que utilizo es algo distinto, porque la palabra no me pertenece así como me pertenece el pronunciarla. Sólo comparto su sentido en una complicidad en la cual nadie posee su regla definitiva, de manera que el entendimiento común debe verificarse, y se verifica siempre de nuevo.

No podríamos entender la posibilidad de esta verificación si faltara el referente común y básico que es el mundo, y se borraría la diferencia entre el acierto y el yerro, primero en nuestras acciones y expectativas individuales dentro del mundo; y segundo, el logro de una coordinación de acciones que se aplican a un mismo objeto, con logros y malogros manifiestos. Pero no perdamos de vista que la coordinación de acciones y el dirigirse en común hacia determinados segmentos de la realidad se dan previos a toda palabra, y son más bien los presupuestos de todo lenguaje. Tanto en el orden de la referencia concreta de nuestros actos de habla, como en el orden del

significado, nuestras palabras y nuestro lenguaje presuponen un ámbito de objetos ya individualizados que tienen algún significado práctico en sus contextos. La referencia que hacen nuestras palabras a un objeto particular del ambiente no puede comunicarse sin indicaciones extraverbales y nuestras palabras no tendrían sentido alguno si las cosas, los sucesos, las actividades y las situaciones de las cuales hablan, no estuvieran cargados de significado.

Cuáles son los rasgos propios y exclusivos de la comunicación verbal es asunto bien conocido. En primer lugar, lo que los lingüistas llaman transporte: la capacidad de referirnos y hablar de lo ausente, de lo concebido como posibilidad y de lo que queremos hacer. En segundo lugar, e inseparable del transporte, la capacidad de ir precisando, de aclarar y de comentar lo que venimos diciendo. Esto comienza ya con la posibilidad de aclarar de qué estamos hablando, qué es lo que estamos calificando, como cuando una calificación (que por sí sola no se distingue de una exclamación) como "terrible" se completa para formar la frase "terrible, el viento", una suplementación con la cual nace la estructura sujeto-predicado. Se forma la capacidad de nombrar aquello que estamos calificando con nuestras respuestas verbales y preverbales, y se forma al mismo tiempo la capacidad de comentar nuestras propias calificaciones; y, ante la mirada inquisitiva del otro, de explicarlas y de justificarlas.

Las posibilidades a la luz de las cuales vemos siempre las cosas, las expectativas, esperanzas y temores, al igual que las incertidumbres, se vuelven temáticas, se vuelven objetos de pensamiento, y las posibilidades concebidas que llegan a ser objetos de pensamiento son lo que llamamos ideas.

La pregunta acerca de si el pensamiento nace sólo con el lenguaje es demasiado indeterminada como para permitir una respuesta responsable. Hace falta especificar mejor el concepto de pensamiento. El animal investiga e infiere a partir de los signos ambientales que detecta. De nada sirve decir que se trata meramente de algo instintivo. Con ello pasamos por alto el hecho de que gran parte de nuestra propia orientación en el mundo natural y social tiene este carácter de interpretación de claves ambientales y de reconocimiento emocional. Nada impide hablar aquí de inferencias. Los estoicos ilustraban el silogismo disyuntivo con el ejemplo del perro que llega a una encrucijada de tres caminos, investiga con su olfato una vía, luego la segunda, y se lanza a correr en la tercera

sin husmearla previamente. Sería interesante saber a este respecto lo que nos pueden decir los estudiosos del comportamiento animal, pero para nosotros y en relación con nuestra pregunta no es esencial, ya que, como en muchas referencias al reino animal, la fábula habla de nosotros mismos.

Sin tener que refugiarnos en la tautología de que el lenguaje posibilita el pensamiento verbal, podemos decir que el lenguaje posibilita la reflexión, es decir, no sólo posee esquemas de acción y de expectativa, deseos, esperanzas y temores, sino también puede pensar en ellas, esto es, transformarlas en un objeto de nuestra consideración y discusión. Nace, no una vida interior –que es la vida misma– pero sí un mundo interior, objeto de nuevas series de apreciaciones. A este respecto cabe pensar que mientras los objetos del mundo exterior presentan su segmentación por la manera como permiten ser manejados con independencia del lenguaje, las articulaciones de la vida interior –lo que nos permite hablar de un mundo– es obra del lenguaje y de las apreciaciones mutuamente expresadas. Una cosa es que se pueda decir de alguien que siente temor, o que ama –lo que se muestra no sólo en sus actos, sino que también se lee empáticamente en sus gestos y postura–, otra cosa que pueda atribuirse uno mismo tales sentimientos, hacerse cargo de ellos, hacerlos objetos de apreciación o de vergüenza, de encomio o de advertencia, en una palabra, de poder pensar en ellos, igual como pudimos señalar el paso de la calificación que suscita en nosotros un suceso –lo que Tugendhat llama un cuasi-predicado– al pensamiento acerca de esta calificación.

Quisiera volver todavía sobre la noción de un hecho, e intentaré hacerlo por medio de una breve consideración de la conocida distinción entre los planos sintácticos, semántico y pragmático del lenguaje: el primero definido por la relación entre las partes de una oración; el segundo, por las relaciones entre los signos lingüísticos y el mundo; el tercero, como las relaciones de los signos lingüísticos con el hablante y con aquellos a los cuales éste se dirige.

Hablar de diversos planos sugiere la posibilidad de estudiar el uno con independencia del otro, pero es inevitable que surjan dudas al respecto. ¿Puede ser estudiada la composición de la frase sin considerar la contribución de cada parte al logro de decir algo? Aun la distinción fundamental de la teoría sintáctica chomskiana entre la frase nominal y la frase verbal no está hecha sobre la base de la morfología de los signos, sino sobre la base de la distinción

funcional entre el decir algo de algo y el nombrar aquello acerca de lo cual se está diciendo algo, una distinción que podemos considerar como esencialmente semántica. A su vez, podríamos vernos tentados a sumergir la semántica en la pragmática. ¿Qué es esto de una relación entre los signos y el mundo que no pasara por aquellos que utilizan y entienden estos signos? Se puede decir muy bien que hay una semántica solamente en y en vista de la comunicación, y la comunicación es una noción claramente pragmática. Sin embargo, debemos atender el hecho de que un mismo contenido informativo puede ser comunicado como advertencia o como celebración, como suministro de una premisa para conclusiones todavía indeterminadas o como parte de un razonamiento completo. Es precisamente propio del lenguaje permitir la distinción entre el hecho presentado, las conclusiones que cabe derivar de él y las valoraciones que nos merece, la distinción entre lo que se comprueba y lo que cabe hacer con lo comprobado.

En este sentido, podemos decir que la noción de un hecho es un específico logro de la actividad objetivante del lenguaje.

Argumentación deóntica versus legitimación del aborto

Tarsicio Jáñez Barrio[184].

RESUMEN:

Dos cosas hay que destacar, a propósito de aquellos penalistas abortistas que fundamentan su justificación, diciendo: "Se ha de tener honradez científica y ser consecuente con las propias ideas". Pero la *honradez científica*, orientada a respetar el derecho humano a la vida, únicamente se puede cumplir "simul" tres condiciones: partir de datos(fenómenos) científicamente ciertos (comprobados), debidamente interpretados a tenor de una comprensión del fenómeno en su especificidad, y tercero, elementalmente asentados en una buena argumentación deóntica. Aquí se centra nuestra crítica para amanecer a una conclusión, que al menos no sea tan inconsecuente como la propuesta por este grupo de penalistas *¡científicos!* La dignidad de la vida humana es un valor en sí mismo, lo cual conlleva una deontología o deber antropológico fundamento de todo deber ético y jurídico.

Palabras clave: lógica deóntica, aborto, neo-nato.

[184] Especialista en Teología Pastoral por la Pontificia Univ. de Salamanca: 1961-62 y en "Lógica Matemática" por la USB. Lic. en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela. Doctor en Filosofía por la UCAB con su tesis doctoral:*El Ideal político en "La Ciudad de Dios" (Summa cum Laude).* Profesor titular en la UNEXPO (1984) y en la UCAB. Director de la Cátedra "S.Agustín" (Esc.Fil.).Director de la Rev. Agustiniana: *Pensamiento Agustiniano*-UCAB:1986. Coordinador del Área de "Lógica Matemática": UNEXPO. Tiene publicados los libros: *Filosofía, Psicología, Lógica Matemática, Lógica Jurídica, El trabajo de Investigación en Derecho, La filosofía de la amistad en S.Agustín.* Medio centenar de trabajos de investigación. Correo electrónico: tjanesbarrio@cantv.net

Ethical argument vs. legitimation of abortion

Tarsicio Jáñez Barrio

ABSTRACT:

Two things are bound to be highlight, concerning those penologists abortionists who base their justification, by saying: "One must have scientific honesty to be consequent with the own ideas". But scientific honesty, in order to respect the human right to live, three "simul" conditions have to be met: to leave of data (phenomena) scientifically certain (proven), properly interpreted tenor of an understanding of the phenomenon in their specificity, and, third, elementarily seated on a good argument. Here our critic is centered to reach a conclusion that at least is not as inconsistent as the proposal for this group of scientific penologists! The dignity of the human life is a value in itself, that which bears a deontology or duty anthropological foundation of all ethical and juridical duty.

Key Words: ethics logical, abortion, neo-born.

Situando la reflexión

1.- CONSIGNACIÓN CIENTÍFICA DEL PROCESO VITAL-HUMANO Y UNA BUENA LÓGICA

a.- Triple fase biológica evolutivo-progresiva

b.- Triple acontecimiento incuestionablemente presente en el "zigoto"

c.- La honradez científica exige una sana lógica

2.- TRIPLE CONSTATACIÓN BIOLÓGICO-LÓGICA DEL PROCESO VITAL-HUMANO ABIERTO

a.- "La concepción"inaugura el proceso vital-humano

b.- La anidación se completa a los quince(15) días

c.-Proceso y finalización de la organogénesis.

3.- TRIPLE CONSIDERACIÓN ARGUMENTATIVA

a.- El zigoto(embrion)inicia un proceso continuo de hominización.

b.- Finalización organogenética

c.- Crítica desde la lógica a los criterios relacionales como los únicos válidos.

4.- CONCLUSIÓN

Honradez científica implica honradez lógica

4.1.- La honradez científica implica una "buena lógica de la argumentación"

a.- Si aquellos tres grupos de constataciones son indubitables, en las cuestiones álgidas del aborto

b.- Si concedemos que la vida humana tiene un valor absoluto e inviolable

c.- Tomar por infalible la prueba científica del encefalograma-plano, carece de base lógica

4.2.- La honradez científica implica el estudio fenomenológico, hermenéutico e interrelacional

Situando la reflexión

El diario *El Nacional* hace públicas unas declaraciones del Presidente de la Sala de Casación Penal del TSJ, encabezada una con el titular: "La vida como persona empieza desde el nacimiento", y la otra: "Derechos de la mujer prevalecen sobre los del embrión"[185]. La misma concepción contiene el Ante-proyecto de Ley para legalizar el aborto.

Todo ello sirve de base para mi reflexión crítica tanto porque refleja los conceptos contenidos en los artículos del Antreproyecto de Ley que dicho magistrado propone, como porque este lenguaje es similar en todos los abortistas. En la primera de las declaraciones, dice el magistrado que la "vida humana para considerarla persona, comienza desde el nacimiento", no antes. Y en la segunda, defiende que la "vida humana comienza propiamente a partir de la 12ª semana de la concepción", para subrayar que el "embrion no es persona humana". Y da por toda razón: "no tiene actividad cerebral". Entonces, será persona humana cuando tenga actividad cerebral, y

[185] Ambas declaraciones recogidas por la misma: periodista Vanessa Davies. La última el 30-sept.-04. *El Nacional: B-16*: Información General.

por tanto –y sólo entonces– le pertenecerá la dignidad y condición de toda persona humana. En un momento posterior veremos cómo se deslizan los paralogismos.

Dice el alto magistrado:

> La legalización del aborto será incluida en el anteproyecto de reforma del Código Penal. Dudo mucho que lo aprueben. Yo lo voy a plantear para ser consecuente con mis ideas y tener honradez científica... El aborto no es un método contraceptivo, ni se trata de un asesinato de bebés.

Y se pone como prueba irrefutable: "Si a un feto de meses (no más de tres) se le ponen mini-electrodos, da un electro-encefalograma plano, que es la prueba más contundente para constatar la muerte de una persona". Luego se concluye:"La vida, para que se considere como vida propia de una persona, empieza con el nacimiento". Sin embargo, en la segunda de sus declaraciones, se expresa: "que la vida comienza en el momento de la concepción y que esa vida merece protección". El embrión, sigue diciendo, no es persona porque no tiene actividad cerebral. Una semilla no es el árbol. A partir de la 12ª semana comienza la actividad cerebral. Por tanto, en ningún caso el aborto es delito, siempre que la gestación no pase de los tres meses (12ª semana)[186]". El asesinato rige (sólo) para las personas ya nacidas". ¿Y por qué tal privilegio?

Dos cosas quiero destacar que, a su vez, se implican: "tener honradez científica y ser consecuente con mis ideas". Entiendo que lo segundo" ser consecuente con mis ideas", se refiere no a prejuicios personales, afectivos, creencias inconsistentes... sino a ideas debidamente asentadas en las ciencias que le permitan hablar

[186] En la propuesta de reforma del TSJ: No es delito en ningún momento del proceso de gestación, ni el aborto terapéutico(art.239), ni el ético(art.240), ni el eugenésico(art.341). Tampoco es delito el aborto realizado por "angustiosa necesidad social"(art. 242, ni el aborto libre(243),"siempre que la gestación no pase de tres meses". Decimos nosotros, si la mujer siempre que lo desee dentro de las 12 semanas, puede abortar, sin cometer delito, según el art.243, *a fortiori* lo podrá hacer, dentro de esos mismos tres meses, "cuando exista angustiosa necesidad social". Por tanto el artículo 242 resulta innecesario. Y los artículos 239, 240 y 241, por qué no se recogen en un solo enunciado. Además, en dichas declaraciones acusa de "incongruente" a la Iglesia Católica y pone como argumentos, los datos de que trata de modo distinto al embrión que el ya nacido, pues, a los embriones, ni les dicen responsos, ni les dan cristiana sepultura. Pero es que el magistrado olvida que no todos los delitos son iguales, ni las condiciones existenciales de las personas son iguales. Amén del modo indiferenciado de aludir a términos como: delito, delictuoso, asesinato, punible...

de "tener honradez científica". Y aclaro de entrada: basado en las razones no consistentes de los abortistas, al no distinguir entre fenómeno·biológico y fenómeno específicamente humano, mi reflexión viene motivada, precisamente por la influencia determinante que la confección de una ley sobre *el aborto y la eutanasia*, ha de tener en la conducta ética y en las decisiones jurídicas. Me referiré, en esta ocasión, únicamente al *aborto*.

La honradez científica, en orden a respetar el derecho humano a la vida, únicamente se puede dar cumpliendo "simul" tres condiciones: partir de datos (fenómenos) científicamente ciertos (comprobados), debidamente interpretados y elementalmente atenidos a una argumentación deóntica. Pues ésta ha de ser al mismo tiempo, una lógica humana y humanista, que ha de partir de la comprensión de la especificidad fenoménica de "lo humano".

Como se ve tenemos un proceso sucesivo y consecutivo con tres niveles: al segundo, no se puede ascender si no está sólido el primero y si falla el segundo no se podrá ascender al tercero, pero sólo aquí, en el tercero, puede residir la prueba-conclusión científica, en cuanto racional y razonable. Vayamos por partes. Me ha parecido pertinente, buscando claridad y precisión, dividir la exposición en tres partes y considerar en cada parte un triple aspecto (more hegeliano), para amanecer a una reflexión conclusiva.

1.- Consignación científica del proceso vital-humano y una buena lógica

a.-Triple fase biológica evolutivo-progresiva
-Criterios (estrictamente) biológicos:

Fase embrionaria:

Fecundación-Zigoto: al final del primer día.

Anidación-Blastocisto: del 2º día al 12-14 que finaliza la anidación.

Organogénesis: se va configurando desde el día 15 hasta la 7ª semana.

Fase fetal-Feto:

Finalización de la organogénesis: a los dos meses 8ª semana.

Proceso hacia la viabilidad:de la 9ª a la 21ª semanas 6° mes.

Viabilidad: niño prematuro, ya en el 6° mes.

Fase del nacimiento: recién nacido 9° mes[187].

b.-Triple acontecimiento incuestionablemente presente en el "zigoto":

En todo caso, antes y más allá de cualquier discusión que se plantee en relación con el aborto –dice el autorizado *P. Javier Gafo*–, debe tomar en cuenta, como punto de partida, tres hechos científicamente incuestionables respecto del zigoto. En el zigoto se trata ya:

- de un ser vivo,
- de un ser biológicamente humano, y
- de un ser con capacidad radical de dar origen a un recién nacido[188]

(Excluidas, naturalmente, interferencias extrínsecas al mismo).

c.- La honradez científica exige una lógica pertinente:

Si este triple hecho goza de certeza incuestionable, entonces la honra-dez científica les obliga, tanto a biólogos, moralistas, sociólogos, como a juristas, jueces, etc., a atenerse a él. Y esa honradez conjuntamente no podrá darse al margen de un razonamiento

[187] Gafo, Javier ('98): *10 palabras clave en Bioética*, 50(Aborto 41-90). Evd. Estella(Navarra).
[188] Ib.,58.

coherente, y que en nuestro caso debe atenerse al hecho, fenómeno, proceso en tanto "humano", porque al decir de *Ortega y Gasset*, "no hay cosas en sí, no existe la realidad mostrenca". Sería algo absurdo pensar que por un lado se da el acontecimiento biológico puro y por el otro, el específicamente (exclusivamente) humano. No se pueden separar, aunque tampoco confundir.

2.-TRIPLE CONSTATACIÓN BIOLÓGICO-LÓGICA DEL PROCESO VITAL-HUMANO, ABIERTO

a.- "La concepción" inaugura el proceso vital-humano

La concepción misma no es puntual e instantánea; tiene una duración. La singamia o unión del complemento cromosómico de las células germinales masculina y femenina dura hasta 24 horas[189]. Una vez efectuada la concepción, se constituye la realidad biológica del zigoto y comienza el proceso vital-humano con las notas que le son inherentes:

- *capacidad constitutiva de devenir persona –vida con destino humano (González Faus)–* en condiciones normales. Ciertamente no es todavía persona plenamente humana, pero ya tiene personeidad *(X.Zubiri)*. La personalidad vendrá consecuentemente al socaire de las relaciones interhumanas: nacimiento, desarrollo, madurez..., momento de la muerte.

- *nueva realidad, pues, ha habido un salto cualitativo.* Lo concebido es ya un ser humano y solamente humano. Base genética ("prefigura"–no preformismo– s.XVIII: homunculistas, ovulistas), información genética, que no es ni definitiva, ni cerrada; que no es suficiente pero sí necesaria para el desarrollo del individuo humano[190]. Ser humano marcado desde la fecundación hasta el fin de la vida del individuo.

- *realidad del embrión* (a fortiori *del feto) biológicamente distinta del cuerpo materno, dependiente pero autónoma.*

---

[189] Ib.,51.

[190] Gafo, Javier, a.c.,51-52.

> Defender lo contrario es claramente falso[191]. Es dependiente del organismo materno y al mismo tiempo es autónomo, "ya que es el mismo embrión, y luego el feto, el que dirige su propio proceso de desarrollo", el "arquitecto" de sí mismo, el que posee los "planos" de lo que va a ser; la madre le da albergue, le proporciona el material alimenticio y energético.

Este proceso es un *continuum* instaurado desde la fecundación, pues participa del carácter de continuidad inherente a todo proceso vital, una vez producido el salto cualitativo desde las células germinales hasta la constitución del zigoto. "Pertenece *pro indiviso*, dice *X.Zubiri*, al proceso entero"[192]. "Todo lo que el hombre es, está ya embrionariamente en el punto de partida"[193]. "La personeidad, como carácter constitutivo y estructural del animal de realida-des (carácter personal humano), es algo que se posee desde el primer momento de la concepción, y que jamás varía: siempre es el mismo. La personalidad es algo a que se llega, es un proceso: la personeidad es algo de que se parte. La personalidad se tiene, la personeidad se es" (cf.*Zubiri*: *El problema del hombre*).

b.- La anidación se completa a los quince (15) días:

El embrión no es, hasta este momento "ni uno, ni único", dice *Lacadena*. La *individualidad humana*, "el ser él y no otro", no queda definitiva-mente determinada hasta dos semanas después de la fecundación[194]. Con anterioridad a esta fecha, dados los métodos diagnósticos habituales, no es posible determinar si ha habido o no gestación. "Pero tenga cada cual la opinión que tenga sobre el ser anidado en el seno materno, si vive, lo que digamos de los infantes ya nacidos, eso mismo debe aplicarse a los fetos (embriones)[195]. "La ciencia hoy está en condiciones de garantizar que el embrión es un individuo humano que posee desde la concepción una identidad propia". Aunque *stricto sensu*, el carácter de "individualidad" no es el único criterio para consignar la vida humana. Incluso pudiera darse una "individualidad indiferenciada"[196]. En todo caso mientras no tengamos certeza moral "del proceso de no-gestación" hemos de suponer que se da la gestación[197]. Porque el buen sentido nos

[191] Ib.,52.
[192] Zubiri, Xavier ('86): *Sobre el hombre*, 51. Alianza Editorial.Madrid.
[193] Ib.,463.
[194] Gafo, Javier :*a.c.*,54.
[195] S. Agustín: *De Civ.Dei*, 22,13.
[196] Zubiri, Xavier: o.c.,116ss.Ib.217.

dice que dicho proceso sigue su curso natural-regular. "Por tanto –afirma Juan Pablo II– es lógico exigir que esta identidad sea jurídicamente reconocida, ante todo en su fundamental derecho a la vida"[198].

c.- Proceso y finalización de la organogénesis:

El proceso de desarrollo embrionario es sumamente rápido. Comienza a los quince días de la fecundación(anidación) y hasta el final del primer mes están poniéndose los "cimientos" del niño que va a nacer: adquiere una forma alargada, se constituye el apéndice cefálico, existe un rudimento de los ojos, del corazón, del hígado, de la columna vertebral... Y al final del segundo mes, el aspecto externo es ya claramente humano –aunque evidentemente no acabado–: se ha constituido la cabeza con sus ojos, nariz, boca...;se han formado las extremidades; se han constituido la mayoría de los órganos internos, que empiezan ya a ser funcionales[199]. Terminado este desarrollo embrionario al segundo mes, a ese ser (embrión) se conviene en llamar feto, cuyo proceso de maduración irá avanzando hasta el nacimiento (los siete meses restantes).

3.- Triple consideración argumentativa

Nadie puede negar –dice el *P. Javier Gafo*– que la realidad biológica existente desde la fecundación, el zigoto, es indiscutiblemente humana. Con ello evidentemente nadie afirma tampoco que tenga el zigoto, ya desde la fecundación, vida plenamente humana. Hay que dejar bien sentado, preguntas como, "el embrión, el feto, ¿son vida, son ser humano, son persona humana?" carecen de todo sentido lógico preciso. No se trata de asignar a estos conceptos (genéricos de suyo) un contenido referencial específico, asunto, por otra parte, imposible. De lo que aquí se trata es de entender los conceptos "vida", "ser humano", "persona" en su acepción fundamental de "humanos".

---

[197] Ruiz, C.M ('01),C.:"Los datos sobre características genéticas:libertad, intimidad y no discriminación,38-40 . *Genética y Derecho* . Escuela Judicial,36. C.G.del Poder Judicial.Madrid.

[198] Declaraciones del Papa *Juan Pablo II: La Religión*,9 febr.-2002. Caracas.

[199] Gafo, Javier : a.c.,55.

a.- El zigoto (embrión) inicia un proceso continuo de hominización

El zigoto, realidad biológica humana, desde la fecundación inicia un proceso que es inherente a todo proceso vital y que a los ojos de la embriología aparece como un continuo (un *continuum*) en el desarrollo embrionario. Una vez que se ha producido el salto desde las células germinales hasta la constitución del zigoto, *surge una nueva realidad*. Marcar fronteras en ese proceso que delimiten momentos "infra(sub)humanos" de otros ya "plenamente humanos" es jugar con lo artificial e inconsistente. Establecer un momento *x* específico(*a quo*) como causa de otro momento *z (ad quem)* cuando se ignora su determi-nación, es apostar por una doble –grave falacia lógica– ("ad ignorantiam" asentada sobre otra, "non causa pro causa"). Este proceso continuo es "*pro indiviso*".

b.- Finalización organo-genética

Autores hay, que dan particular relieve al momento de finalización organogenética, porque ya están constituidos los órganos característicos del individuo humano, y tiene lugar el comienzo de la actividad eléctrica del cerebro del nuevo ser. Señal, dicen estos autores, de la existencia inequívoca de un nuevo ser. *Antes* –dicen- *no hay vida porque no hay actividad eléctrica cerebral.* Este método es el que nos sirve para decretar la muerte científica con toda certeza. La muerte se comprueba que es tal, cuando ya no hay actividad eléctrica cerebral, constatada a través de un EEG-plano. Entonces, se argumenta: hasta tanto en el embrión (feto) no se detecte actividad eléctrica alguna, o lo que es igual, nos dé un EEG-plano, no existe vida humana. Pues, dicen, que por ser el cerebro el órgano más específicamente humano, cuando existe una actividad eléctrica cerebral en el nuevo ser, únicamente entonces se puede hablar de una verdadera existencia humana...[200]. Varios estudios afirman que la existencia de actividad eléctrica cerebral y la existencia de un EEG-no plano es muy temprana en el feto, de tal modo que ya existe una débil actividad eléctrica en torno a los 43-45 días de la fecundación, cuando aún no se ha alcanzado la fase fetal.

[200] Ib., 56.

¿Cómo, entonces, en nombre de la ciencia, puede argumentarse que no hay vida humana (personeidad, nos dirá *Zubiri*) porque no existe actividad eléctrica cerebral en el embrión? Y todavía una incongruencia mayor, ¿cómo se puede hacer esta afirmación y conjugarla con aquella otra de que "la vida comienza con la concepción, y que esa vida merece protección (sic)"? Y lo afirma, asentado sobre un falso criterio, de que la vida humana del embrión (y del feto?) no es persona, porque ésta para serlo ha de manifestar actividad cerebral, la cual se comienza a manifestar en la etapa fetal (12ª semana)[201]. Pero además, en unas declaraciones, los abortistas afirman categóricamente y so pretexto de "honradez científica", que sólo se es persona con el nacimiento y en otras, se nos dice que a partir de la 12ª semana (tres meses), ya iniciada la etapa fetal. En qué quedamos. La ciencia, ¿cuándo y cómo nos puede garantizar que aparece la persona humana, si esa misma ciencia dice que es un *continuum*? Por otra parte, ¿acaso hablar de "persona humana", es atribución estricta de la ciencia biológica? No olvidemos lo incuestionable: ya el zigoto es un fenomeno biológico-humano, no "mere biológico".

c.- Crítica desde la lógica a los criterios relacionales como los únicos válidos

En primer lugar, científicamente no está claro que los criterios relacionales sean los únicos válidos para que la persona se constituya específicamente tal. En segundo lugar, no son aceptados por la antropología filosófica. Dicen una cosa cierta cuando afirman: el ser humano es mucho más que sus solas estructuras biológicas. Pero arriesgan una temeridad cuando concluyen: el ser nacido (feto) se constituye en persona propiamente humana sólo cuando entra en relación-comunicación "interpersonal". Ello implica probar demasiado, y quien prueba demasiado, no prueba nada (*qui nimis probat, nihil probat*). Pues, como enseña la antropología, la persona humana está en un constante hacerse. El hecho de que entre en relaciones "interpersonales", quiere decir que ya es persona, al menos como capacidad, de lo contrario mal podría entrar en relación interpersonal. Y esta capacidad la tiene ya "el embrión".

[201] En todo caso debemos distinguir, con X.Zubiri: "Hay tres modos de actividad: accionalidad, disponibilidad, pasividad".

De ser y estar constituido el embrión..., feto, niño de sólo biología, no es lógico ciertamente que hablemos ni de embrión (zigoto, blastocisto), ni de feto, ni de niño (bebé) prematuro, ni de nacimiento de un bebé humano. Pues de ser este el caso, tendrían razón, y la cuestión debería quedar cancelada. Pero si garantizamos –como de hecho se garantiza– que esa biología es ya, al menos, elementalmente una biología humana, entonces no hay solidez argumentativa para defender que sólo se hace un ser "persona" por la relación interhumana. El afirmar que esta vinculación sea "necesaria" para llegar a ser "plenamente persona", la buena lógica dice que ello no implica que sea "suficiente". Pues de no partir de la "condición previa humana", no sería posible alcanzar nunca dicha "plenitud personal". Cuestión que, asimismo, dejaría cancelado el problema moral del aborto. Dicen pues demasiado, porque entonces no sería posible aclarar cuándo se hace un individuo "persona". La buena inferencia lógica no nos permite sacar una conclusión cierta de premisas (datos) inciertas o imprecisas. Y son datos ciertamente inciertos como constituyentes únicos de la persona humana, los datos relacionales (Falacia por ambigüedad: equívoco..., anfibología).

El criterio relacional afirma que existe, desde el principio, un "ser humano" pero que "no está aún plenamente humanizado". Dar el salto a la plena humanización depende de las relaciones que entablen con él las personas que lo rodean, especialmente los padres, la sociedad...: la aceptación, el reconocimiento del nuevo ser como humano, el que haya sido procreado intencionalmente, el que haya sido querido, deseado...; criterios no biológicos, sino relacionales con los que únicamente se delimitaría el carácter específicamente humano del nuevo ser. Sin estos criterios no se le concede el derecho a la vida al nuevo ser. Con lo cual no existiría el derecho a nacer, y el aborto devendría en algo inocuo, y hasta necesario. Inocuo, por cuanto no tendría categoría moral al no ser "específicamente humano". Y necesario, por cuanto su contradictorio implicaría "de facto", querer lo que no se puede querer.

"La vida humana constituye siempre un valor en sí y este valor debe ser respetado en cualquier circunstancia. Así pues, la razón humana rechaza y condena el aborto porque constituye la supresión violenta de un ser humano". La argumentación moral sobre el aborto, como advierte *P. Singer*, es, en realidad, muy simple. Se concentra en estos términos: es injusto matar a un ser humano; un feto es un ser humano inocente; por consiguiente, es injusto matar a un

feto humano. La dificultad más ardua está en la segunda premisa. Es ahí donde se centran los problemas, en torno a la cuestión de si el feto es un ser humano. Como dice con lucidez *Julián Marías*, "el núcleo de la cuestión es la negación del carácter personal del hombre"[202].

> Cometen, dice S. Agustín, un acto cruel los que abandonan a los niños nacidos y no deseados, y llega al summum su crueldad cuando emplean drogas esterilizantes, y, si estas no son eficaces, matan en el seno materno el feto concebido y lo arrojan fuera, prefiriendo que su prole se desvanezca antes de tener vida, o si ya vivía en el útero, matarla antes de que nazca[203].

"La provocación directa del aborto –dice el estudioso del aborto en S. Agustín, *Constancio Palomo* no tiene la menor posibilidad de justificación en nuestro santo"[204].

---

[202] Alburquerque, Eugenio (1995): *Bioética. Una respuesta por la vida.*, 48s. Ed. CCS.Madrid.

[203] ID.: *De nupt.et conc* .I,15,17.Notemos esta penetrante reflexión de Agustín, cuando había tanta obscuridad científica sobre el hecho, momento y proceso de la vida. Cf. En.in Ps.137,8.

[204] González, Constancio Palomo : *El aborto en San Agustín*, 375s. Salamanca. Cit. Blázquez, Niceto (1984): *Introducción a la Filosofía de S.Agustín*,375s.-Inst.Pontif. de Filosofía.- Madrid.

Cf. *Diccionario de S.Agustín. San Agustín a través del tiempo.*(*Dir. Allan D.Fitzgerald, osa*). Ed. Monte Carmelo.Burgos, 2001. Ver"Aborto".-Versión que Los Setenta hacen del Éxodo y es la que usa S.Agustín(traduce"no-formado,no deformado" en lugar de"sin daño",como traduce el texto hoy oficial). Este diccionario en su traducción del inglés, está equivocado porque atribuye a la traducción de los Setenta lo que pertenece a la actual traducción y al revés). Y ofreciendo así una distinción aristotélica entre "feto formado" y "feto no formado", antes o después de su vivificación, admitida por S.Agustín(cuarenta días para los varones y 90 para las hembras). Agustín desapro-baba el aborto, tanto del feto vivificado como del feto no-vivificado. Pero distinguía, antes de la vivificación no se considera homicidio porque no se podía afirmar que el alma se encontrara ya presente(Quaest. in Hept. 2,80), y como muestra expresa: porque el feto no vivificado moría antes de llegar a vivir, mientras que el feto vivificado moría antes de nacer"(De nupt.et conc. 1,15,17). El aborto de un feto vivificado es para Agustín siempre un homicidio. Reproducimos estos aspectos de la mentalidad de Agustín, pero sin explanarlos con mayor detenimiento. Creo que merecería la pena hacerlo en otra oportunidad por lo iluminador que podría ser y porque no siempre su influencia tan decisiva ha sido bien entendida. De paso debemos tener en cuenta que el sentido que Agustín confiere a los términos: "no formado, no deformado, informe, sin forma...",no es el nuestro actual, ni el escolástico.Consúltese su teoría de la creación, de la "materia informe, no formada...", del "prope nihil, paene nihil"... cf. *Confesiones*, libros 11-13, las tres obras *Comentarios al Génesis*(c.manich.; op.im., ad litt.), *La Ciudad de Dios*, libros 11 y 12,...Y en concreto, para tratar el problema del "aborto en S.Agustín", a parte de los textos que citamos en este trabajo, pueden consultarse *Cuestiones al Heptateuco, Enchiridion, Sermón 247...*

4.- Conclusion:

Honradez científica implica honradez lógica

4.1.-La honradez científica implica un buen razonamiento

a.- *Si aquellos tres grupos de constataciones se nos proponen como indubitables, referidos, sobre todo, a las cuestiones álgidas del aborto: que las distintas fases del proceso embrionario, que el acontecimiento cierto de la vida comienza ya a ser humana con la existencia del zigoto, y que ese acontecimiento pertenece "pro indiviso" al proceso vital-humano como un "continuum"*[205]. Se nos impone, entonces, *desde dicha base,* que *el aborto no es defendible, por incompatible con un "buen argumentación lógico".* Seamos humanos tanto para nosotros como respecto a los demás, en el actuar y en el pensar, máxime si de un ser humano indefenso, se trata. Pues el anhelo intrínseco al hombre, "el grito universal de todo hombre –diría S. Agustín–, es ser hombre". El hombre no quiere ser sino hombre: "Homo non vult esse nisi homo" (*Nicolás de Cusa*)[206]. Dejemos, por fuerza de una lógica deóntica,"que el hombre que comenzó a serlo, alcance la estatura de su plenitud".

b.- Si concedemos que la vida humana tiene un valor absoluto e inviolable, y si ese valor lo tiene el recién nacido (como la misma *Constitución* reconoce). Y, si el ser que se desarrolla previamente al nacimiento, es de la misma identidad humana, según los cientificos[207]. Y, si este proceso de desarrollo comienza desde la fecundación (al constituirse el zigoto surge una nueva realidad, la humana). Y, si finalmente, el proceso vital no es razonablemente separable en momentos discretos y determinados. No se ve razón lógica alguna para asegurar la legitimidad del aborto a partir de un momento concreto, y mucho menos, para afirmar que no hay aborto. Sólo –dicen– puede hablarse de infanticidio, que tiene lugar cuando se mata al neonato (infante), nunca de aborto. Esta última consideración me parece una salida por la tangente, pues ¿qué realidad es el neonato, si no un comprobante de que se trata de una "vida humana"?. De lo contrario, se nos debe aclarar ¿qué es "neonato, infante"? Pero, en el peor de los casos, si hay duda de la

[205] Alburquerque, Eugenio: o.c., 40ss.
[206] De Cusa, Nicolás: *De pace seu concordia fidei* ,c.XII,872.
[207] Gafo, Javier: a.c.,73.

existencia del nuevo ser que se está gestando, según recoge el axioma jurídico *in dubiis pro reo*, le asiste a ese neonato el "privilegio de la duda"; y por tanto, no puedo afirmar categóricamente que hay que legitimar el aborto, cuando lo que hago es exponerme a practicar el asesinato de un ser humano, o un "infanticidio" (cf. cita anterior de S. Agustín). Pues, en la duda –y en la hipótesis abortista no puede menos de haberla, nunca certeza moral– sobre el abortista recae la carga de la prueba (al revés precisamente de lo que la dialéctica de *J. Sádaba* quiere plantearnos)[208]. Porque no se encuentra, en el estado actual de la ciencia, una prueba convincente. Y porque, sería inmoral aplicar aquí el probabilismo estando como está en juego el valor inviolable y absoluto de la vida humana... y, además, indefensa.

Dos textos de *Agustín*, que precisamente no faltan a la buena lógica, afianzan nuestra reflexión:

> Al bebé (infante, recién nacido) le falta ciertamente la perfección de la dimensión corporal, pero ha de poseer lo que le falta... Esta clase de perfección de tal manera la tienen todos, que con ella son concebidos y nacen. Pero la tienen en exigencia virtual, no en la cuantidad; como los miembros están todos latentes en el germen... Esta exigencia de cada uno, impresa en la materia corporal, ya parece, en cierto modo, iniciado lo que todavía no existe, aún más, lo que está oculto, pero que con el tiempo existirá, o más bien aparecerá. En esta exigencia, pues, el bebé que será un día grande o pequeño, lo es ya al presente[209].

> ...Se halla ya cierta virtud natural en todos los cuerpos animados, como preseminada en forma de germen primordial,...los cuales habían de nacer cada uno según su género y diferencia, mediante la inefable dirección del inconmutable. Creador que todo lo impulsa y administra[210].

---

[208] Es incomprensible que Javier Sádaba, parta de esta horrenda falacia humana: "la vida humana no es inviolable" hasta que se demuestre lo contrario, invirtiendo,así, la carga de la prueba. Y aplica de modo malicioso –pero no por eso menos falaz– aquello de que la verdad (válido, lícito) es aquella que no se ha demostrado su falsedad (invalidez, ilicitud). Aquí –dice– la verdad es el hecho de que la vida del feto no es inviolable porque no se ha demostrado que lo es. Punto de partida absurdo por cuanto contraviene el dato científico, y la debida posición lógico-filosófica, pues todos los datos científicos nos confirman de que hay vida humana ya en el zigoto.

[209] San Agustín: CD. 22,14. cf. Alburquerque, Eugenio: l.c.

[210] ID.: *De Gen.ad litt* . III,14,23.

> Podría investigarse y disputarse con toda escrupulosidad entre los doctos, y no sé si podrá descubrirse, cuándo empieza el hombre a vivir en el seno materno, y si hay una vida imperceptible que aún no se manifiesta por la actividad del ser vivo. Porque decir que aún no han vivido los partos cortados y extraídos en trozos del útero materno para que las madres no mueran, si, una vez muertos, no se les saca, parece demasiado atrevimiento. Desde que empieza el hombre a vivir, desde ese mismo momento ya puede morir...[211].

c.- Tomar como infalible la prueba científica del encefalograma carece de base lógica. El acudir a la prueba efectuada por el encefalograma, como método seguro para dictaminar el hecho de la muerte: un individuo humano se certifica que está muerto si no se detecta actividad eléctrica del cerebro constatada a través de un EEG-plano, y aplicar dicho método, como criterio determinante, para diagnosticar el comienzo o no de la vida humana, adolece, cuando menos, de sustentación lógica. Pues la ausencia de actividad eléctrica es un síntoma muy distinto como constatativo del final de la vida, y como constatativo del comienzo de la vida.

En el primer caso estamos ante un ser cuya actividad eléctrica se constata que cesó, que ya no existe, su situación es "irreversible" (ya no tiene potencialidad alguna). Mientras que en el segundo, en el supuesto de que no tenga todavía la mínima actividad eléctrica, consta ciertamente -sin olvidar que estamos ante un proceso ya iniciado- que está preñado de potencialidad humana porque de hecho y "a parte post" si no hay agentes externos que lo impidan, muy pronto se manifestará dicha actividad eléctrica, pues aquí nadie puede afirmar que sea aplicable, la situación de "irreversibilidad". Más bien la situación es la opuesta: que natural e irreversiblemente (inevitablemente) va a aparecer la vida (de no intervenir agentes externos contraindicados). La vida humana es energía especial, dinamismo original, no reductible a solo actividad biológica detectable. El embrión al contener vida humana, su potencialidad es humana y no sólo biológica. No es una mera función animal indeterminada, sino que tiene ya un *sino* humano personal, es una función de un alguien y para un algo. Pues de no ser así, no habría cuestión.

[211] ID.: *Ench*. 86,23.

4.2.-La honradez científica implica el estudio fenomenológico, herme-néutico e interrelacional

El estado actual de la fenomenología hermenéutica me lleva a disentir de muchos autores científicos y de la bioética, cuando afirman que el juicio ético sobre el aborto, la eutanasia..., no le compete a los científicos-biólogos, sino que está reservado únicamente al criterio de los moralistas... No nos explicamos por qué. Efectivamente el estudio de la vida humana, no puede dejarse a los científicos naturalistas, pero tampoco en exclusiva a los moralistas. De ahí, la ciencia hoy de la bioética y otras ciencias del hombre, como la antropología fenomenológica y filosófica etc. Pues, el fenómeno humano, ha de ser interpretado en su especificidad humana e integralmente. De lo contrario la interpretación no será verdaderamente una interpretación científica al no hacerse desde la propia dimensión humana que lo constituye como tal fenómeno. Tanto el biólogo, el bioético, como el filósofo de la praxis (ética), el antropólogo, el fenomenólogo,... han de concurrir en una interpretacxión integradora.

Ha dicho *J. Piaget:* "No se puede cometer el fallo de creer que es suficiente ocuparse con las ratas si se quiere saber y decir algo sobre el hombre". No podemos seguir viendo e interpretando las ciencias (naturales, biológicas, morales, antropoló-gicas, lógicas...) como "departamentos estanco"...Todo fenómeno, cualquier fenómeno, debe ser comprendido desde su condición específica, y para ello se impone analizarlo e interpretarlo debidamente, de lo contrario no soy ni científico, ni fenomenólogo, ni moralista..., ni humanista. "El verdadero criticismo gnoseológico consiste en abordar cada objeto-deconocimiento con las categorías y esquemas pertinentes, sin cometer extrapolaciones de ningún género", afirma *Alfonso López Quintás*[212].

Y no sólo porque la verdad lograda en un campo no puede contradecir a la verdad lograda en otro campo, sino porque la

[212] López Quintás, Alfonso: *El conocimiento de los valores*, 28.Edit.Verbo Divino. Estella Navarra 1989. "La tendencia *reduccionista* a depotenciar el valor de los objetos de conocimiento interpretando lo superior por lo inferior, lo complejo por lo simple, lo irreductible como la suma de elementos integrantes, conduce al pensamiento filosófico a la adoción de metodologías poco matizadas, demsiado toscas para hacer justicia a los acontecimientos humanos. El pensamiento contemporáneo (sobre todo, el movimiento fenomenológico, el existencial y el personalista-dialógico) subraya la necesidad de descubrir y valorar en justicia las vertientes de la realidad que no presentan las caracerísticas de los objetos, pero ostentan formas eminentes de realidad" (Ib.,28s).

verdad, aquí, no pudiendo por menos de tener rango ético, pues el hombre es un ser ético, es también más que ético. Lo ético no es el fundamento último de lo humano en el hombre. Las ciencias del hombre hoy nos obligan a interpretar el fenómeno en toda su complejidad específica y para ello hay que partir de una actitud de *epojé*. A priori distinguimos fenómenos de fenómenos y no confundimos, botánica con zoología; ni el fenómeno físico con el mental; ni la vida de un animal con la de una persona...; ni el fenómeno gastronómico con el religioso... Pero sólo "a posteriori" podremos "debidamente" confirmar o desechar dicho presupuesto, una vez que completemos el "círculo hermenéutico". Interpretada así esta especificidad del fenómeno humano, estaremos en condiciones de comprenderlo y explicarlo en alguna medida, aunque nunca en su totalidad, porque lo humano excede toda explicación exhaustiva. El hombre es sujeto-persona, ser inconcluso, apertura y misterio, haz de inquietudes e ideales, nunca objeto de mera observación y experimentación (explicación).

El hombre es un ser ético, porque es un sujeto de fines; de fines diseñados tanto rudimentariamente en el zigoto humano, como expresamente perseguidos en el constante hacer del biólogo, psicólogo, sociólogo, moralista, fenomenólogo, filósofo. Que cada especialista tenga su particular óptica no empece en absoluto, más bien potencia la lógica de la comprensión-interpretación. No hay ciencias independientes (separadas), y mucho menos el Derecho, sino sólo funcionalmente autónomas y distintas[213]. Porque la realidad no está separada en partes, y menos la humana. La mirada del científico experimental, por tener siempre carácter sectorial y distintivo, nunca debe olvidar su pertenencia al todo de esa realidad en la cual subyace, ni su relación funcional con el resto de las miradas científicas y no científicas. Las ciencias tanto las naturales como las humanas, no agotan toda la realidad del conocimiento. Por eso a todas ellas por igual obliga, en su afán de buscar certeza y verdad, una epistemología-fenomenológica y una deontología, etc... persiguiendo una relación integradora y aspirando a una interpretación "transdisciplinaria" y "holística", cual ideal científico[214].

[213] Alburquerque, Eugenio: o.c., 50ss. .

[214] Vilar, Sergio: (1997) *La nueva racionalidad.Comprender la complejidad con métodos trans-disciplinarios,* 134ss. Ib.192ss.Kairós.Barcelona. cf. David Bohm (1987): *La totalidad y el orden implicado,* 19ss.Ib.,286ss. Kairós. Barcelona.

¿Puede haber ciencia sin razonamiento lógico? ¿Puede el Derecho contradecir la obligatoriedad de respetar la vida humana digna? ¿Puede ser compatible afirmar la existencia de "vida humana incipiente con su código genético original" con la defensa de la legitimación del aborto? La dignidad de la vida humana es un valor en sí mismo, lo cual conlleva una deontología o deber antropológico fundamento de todo deber ético y jurídico[215].

Dice *J. L. L. Arangueren*: la reflexión ética intenta responder al "deber ser" inherente a nuestra praxis social, porque tenemos necesidad de ajustamiento, de "*iustum facere*", de justificar nuestros actos, sin la cual perdería la conducta su sentido y razón de ser. Este deber ser, *E. Toulmin* lo convertirá en tema central de la ética: "Deber hacer algo implica tener buenas razones para hacer algo"[216].

Concluimos con la única tesis de honradez humana y científica: ser hombres humanos, estudiosos y empedernidos defensores de la vida humana y de su sentido, pero sobre todo de la vida digna de cada hombre, nacido o por nacer. Defender la vida es el único presupuesto lógico, pues aun el que la niega o condiciona, no niega, ni condiciona la suya propia, y menos su razón de haber sido engendrado.

> "Quiere para tí lo que quieres para otro y no quieras para otro lo que no quieres para ti". "Ama al hombre, a todo hombre y a todo el hombre, como a ti mismo".

---

[215] García Marzá, Domingo (1994) -Dir.Adela Cortina-: "Deber", 98-100(71-100). *Palabras clave en ETICA. ED. Verbo Divino (EVD). Estella Navarra* 1994. *Alburquerque, Eugenio*: o.c.,47s.

[216] cf. Aranguren,J.L.L.: *Ética*, 48. Toulmin, E. (1979): *El puesto de la razón en la ética*, 153 ss. Alianza Edit. Madrid 1979. Cit. García Marzá, Domingo (1994): "Deber", 72. *Palabras clave en ETICA* (Dir.Adela Cortina). Ed.Verbo divino. Madrid.

RESEÑA

FILOSOFÍA EN LA RED

Abelardo García R[217]

Uno de los fenómenos característicos de las nuevas tecnologías es la apertura y el fácil acceso al mundo de la información, motivado por la necesidad que el hombre ha tenido, tiene y tendrá de alcanzar mecanismos de comunicación que posibiliten la vinculación intersubjetiva para alcanzar una comprensión de la realidad que, si bien nunca completa, sea más pluriabarcante. Internet es el ejemplo concreto de está necesidad, posibilitando la interconexión y el intercambio de información. En este sentido, la creación de páginas y proyectos en Internet sobre filosofía fomenta el contacto con textos, artículos y demás información que ayudan a alcanzar un aprendizaje significativo de las distintas áreas de la filosofía. Este espacio se dedicará a recomendar aquellos *sites* que se dediquen a difundir la filosofía en Internet, señalando los contenidos, las facilidades y alguna curiosidad sobre las páginas reseñadas.

http://es.wikipedia.org

Portal destinado a la organización de artículos sobre distintas ciencias, tanto sociales como naturales. Como objetivo principal de la página está la de dar cabida a información y articulos variados sobre distintas ramas del saber, escritas por los mismos lectores y colaboradores del *site*. Se organiza por categoría, en orden alfabético y tipo de información (artículos, noticias, imágenes, libros, entre otros). Este proyecto en Internet tiene un motor de búsqueda y la opción de registro con un boletín de actualizaciones y curiosidades de la página. En la categoría de filosofía (que se encuentra en la sección "Sociedad" de la página inicial) se puede encontrar variada información sobre conceptos, corrientes y autores del mundo filosófico. La división de esta categoría está concebida en dos grandes

[217] Estudiante del quinto año en la Escuela de Filosofía. Correo electrónico: abengaro05@gmail.com

líneas temáticas: "subcategorías", en la que se consigue información sobre ramas de la filosofía; y "artículos", donde se encuentran alfabéticamente apartados sobre autores, corrientes y problemas específicos de la filosofía. Además, dispone de una historia de la filosofía occidental. Este portal tiene la particularidad de poseer páginas similares en distintos idiomas (inglés, p. e.) y con artículos que no se encuentran en español.

http://plato.stanford.edu/contents.html

Ubicada en el ciberespacio desde 1995, esta página en inglés elaborada por la Universidad de Stanford, presenta una amplia gama de información sobre la filosofía. En su realización participan profesores de filosofía de distintas universidades, desde la misma Universidad de Stanford hasta universidades como la de Sydney, lo cual puede ser una evidencia del alto nivel de análisis y carácter académico de los artículos publicados. Los links más importantes y resaltantes de la página son los siguientes: la sección "*what's new*", posee todas las actualizaciones y artículos que se han publicado recientemente en dicha página (cabe resaltar que la inclusión de artículos es bastante seguida, lo cual otorga al *website* el dinamismo típico de una buena página); la sección "How to cite" explica las modalidades que existen para citar los artículos que se extraigan de la página, así como una recomendación de cuál puede ser la mejor y más completa; en la sección "*Unabridged Table of Contents*" se encuentran organizados alfabéticamente todos los apartados que están disponibles en la Enciclopedia, se puede hallar tanto artículos de autores específicos como artículos sobre conceptos-problemas en algún área de la filosofía. Un rasgo característico es el hecho de que los artículos reseñados son muy completos al explicar el tema o autor tratado. Los artículos dedicados a autores particulares poseen una síntesis de la filosofía del autor explicitando cada área específica que el autor trató, una explicación de los conceptos relevantes y una amplia bibliografía sobre el mismo. Por último, la página posee su motor de búsqueda que posibilita al usuario encontrar todos los artículos sobre el tema a investigar, y cada resultado de la búsqueda contiene un *abstract* de lo explicado en el apartado.

http://www.cibernous.com

Web de filosofía en español bastante amigable y fácil de usar, recomendado para estudiantes de los primeros años de la carrera. La página se divide en once apartados de los cuales cuatro son sobre los

temas, autores y corrientes de la filosofía. En el apartado "Autores" se encuentra una creciente selección de filósofos de todos los tiempos clasificados cronológicamente y por corrientes o movimientos; los subapartados dedicados cada uno de los filósofos contienen una sección de "Teoría", con la biografía del autor, los contenidos del pensamiento del mismo dividido por las áreas más importantes que el filósofo trató (ética, política, teoría del conocimiento, entre otros) y una sección de "Praxis" con selección de textos, esquemas de la filosofía del autor, una bibliografía recomendada y un diccionario con la terminología típica del autor. En el apartado "Cronología" se puede tener acceso a información sobre los periodos históricos y culturales que permiten comprender el movimiento característico de las corrientes filosóficas, a partir de cuadros, breves reseñas históricas y mapas sobre la localización de los movimientos filosóficos. El apartado "Lógica" se dedica al análisis, comprensión y ejercitación de la lógica clásica, específicamente la lógica bivalente preposicional que se estudia en el primer ciclo de la licenciatura en Filosofía, facilitando ejercicios, tablas de verdad y juegos para el mejor aprendizaje de esta área tan importante en el quehacer filosófico. El apartado "Foros" facilita al usuario la interconexión distintiva de la Internet, mediante la creación de seminarios y cursos por parte de los propios usuarios. Finalmente, la página permite el registro de usuarios para compartir, colaborar y recibir información sobre el mundo filosófico.

Los *websites* reseñados arriba constituyen una alternativa de apoyo a quienes cultivan el estudio de la filosofía en cualquiera de sus muy importantes ramas. Las páginas se "cargan" rápidamente, pues no son pesadas, y el formato de presentación es amigable. Se sugiere, pues, su consulta por parte del interesado en el trabajo filosófico.

COMUNICACIONES

José Luis Da' Silva[218]

Eventos de la Escuela de Filosofía UCAB.
Año académico 2004-2005.

I Coloquio de Filosofía Contemporánea. Jacques Derrida, 9 de octubre 2004

Ponentes:

Eric del Búfalo, profesor del Posgrado en Filosofía de la USB y del Pre-grado en Filosofía de la UCV.
Rafael E. Castillo, profesor del Pre-grado y Posgrado de Letras de la UCV.
Sandra Pinardi, profesora del Posgrado en Filosofía de la USB y del Pre-grado en Filosofía de la UCAB.
Moderador: José Luis Da Silva, Profesor de la UCAB.
Lugar: Salón Simón Planas, Edificio Loyola. UCAB.
Fecha: Viernes, 10 de diciembre de 2004.
Hora: 2:00 pm. a 6:00 pm.

Celebración del Bicentenario de la Muerte de Inmanuel Kant.

Invitado: Dr. Pedro Ribas Ribas, Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid.
Titulo de la ponencia: *Notas sobre Kant, sus dificultades y términos.*
Moderador: Jesús Hernáez, Director de la Escuela de Filosofía de la UCAB.
Lugar: Salón Simón Planas, Edificio Loyola. UCAB.
Fecha: 18 de noviembre de 2004.

---

[218] Doctor en Historia de la UCAB. Maestría Filosofía de la USB. Licenciado en Filosofía de la UCAB. Actualmente es Profesor de la Escuela de Filosofía y Comunicación Social de la UCAB, además profesor del post-grado de Filosofía, Historia y Comunicación Social en la misma casa de estudio. Editor-jefe de *Lógoi Revista de Filosofía*. Correo electrónico: joma79@telcel.net.ve

II. Coloquio de filosofía Política: Dimensiones Filosóficas de lo Político.

Realizado en el marco de las V Jornadas Nacionales de Investigación Humanística y Educativa.

Ponentes:

Omar Astorga. Profesor de la UCV.
Título de la ponencia: *La constitución en el imaginario político venezolano reciente.*

Corina Yoris. Profesora de la UCAB.
Título de la ponencia: *Protagonismos militares en la segunda mitad del siglo XX venezolano: De C. Delgado Chalbaud a H. Chávez*

Miguel Albujas. Profesor de la UCV.
Título de la ponencia: *Legitimidad, Violencia y poder: El enfoque filosófico-político de Max Weber.*

Carlos Kohn. Profesor de la UCV.
Título de la ponencia: *Entre Aristóteles y Kano: La influencia del juicio en la deliberación política según H. Arendt.*

Rafael García. Profesor de la UCAB. *ITER.*
Título de la ponencia: *¿Heroicidad o ciudadanía? En torno al concepto de República en Fermín Toro.*

Oscar Vallés. Profesor de la UCV.
Título de la ponencia: *El equilibrio reflexivo y la autonomía de la teoría política.*

Moderadores: Lorena Rojas Parma, profesora UCAB y USB.
José Luis Da Silva. Profesor de la UCAB.

Lugar: Auditorio de la Biblioteca Central de la UCAB.
Fecha: 2 de diciembre de 2004.
Celebración del Bicentenario de la Muerte de Inmanuel Kant.
Emmanuel Kant. 1724-1804.

Ponentes:

José Luis Da Silva. Profesor de la UCAB.
Título de la ponencia: *El concepto de la autonomía en la Tercera Crítica.*
Lionel Pedrique. Profesor de la ULA.
Título de la ponencia: *El tiempo en Kant.*
Fecha: 08 de diciembre de 2004.
Lugar: Salón Simón Planas, Edificio Loyola. UCAB.
Las II Jornadas de Reflexión Política en la UCAB.
Nuevos Mapas para la Democracia del futuro.
Organizadores: Centro de Estudios Filosóficos, La Escuela de Filosofía y el Posgrado de Filosofía de la UCAB.

Ponentes:

Luis Ugalde s.j. Rector de la UCAB
Juan Carlos Rey. Director de la Unidad de Ciencias Políticas. IDEA
Carlos Raúl Hernández. Profesor del doctorado en Ciencias Sociales de la UCV.
Omar Noria. Director del posgrado de Ciencias Políticas de la USB.
Alfredo Ramos Jiménez. Director Investigador del CIPC, ULA Mérida.
Javier Seoane. Profesor e investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la UCAB.
Richard Lalander. Profesor e investigador del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Estocolmo, Suecia.
Saúl Sosnowsky. Director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Maryland, USA
Scott P. Mainwaring. Profesor del Kellogg Institute de la Universidad de Notre Dame,USA.
Lugar: Aula Magna de la UCAB.
Fecha: 9 al 11 de febrero de 2004.

I Coloquio de Filosofía Antigua "El placer y el deseo en la filosofía griega".

Carlos Paván. Profesor de la Universidad Central de Venezuela.
Título de la ponencia: *Interrogantes acerca del placer en nuestra cultura y la relación que guardamos con la tradición griega.*

Francisco Bravo. Profesor de la Universidad Central de Venezuela.
Título de la ponencia: *Una interpretación del hedonismo en el diálogo Gorgias.*

Prof. Lorena Rojas. Profesora de la Universidad Católica Andrés Bello y Universidad Simón Bolívar.
Título de la ponencia: *Una perspectiva sobre la naturaleza de los placeres impuros y la relación entre cuerpo y alma en el diálogo Filebo de Platón.*

Prof. Marta de La Vega. Profesora de la Universidad Católica Andrés Bello y Universidad Simón Bolívar.
Título de la ponencia: *Relación entre el lógos y la estètica en la filosofía de Platón.*

Prof. Arturo Serrano. Profesor de la Universidad Católica Andrés Bello.
Título de la ponencia: *Los falsos placeres en* "The matrix". *Una reflexión desde Platón.*

Lugar: Auditorio de la Biblioteca.
Fecha: jueves 6 de marzo de 2004.
Hora: 9:00 a 12:00m y 1:30pm. a 5:00 pm.

I coloquio de filosofía del lenguaje.
En el lugar del otro: Reflexiones sobre la interpretación.

Ezra Herman. Profesor de posgrado en filosofía de la UCV.
Título de la ponencia: *El lenguaje y los niveles pre-verbales en la Interpretatio Naturae.*

Antonio García. Psiquiatra, psicoanalista de la ASOVEP
Título de la ponencia: *Interpretar, interpretación: Vértice Psicoanalítico.*

Luis Miguel Isava, profesor de posgrado en Literatura de la USB
Título de la ponencia: *Interpretación: de la revelación del sentido a la producción textual.*

Eduardo Piacenza, profesor de posgrado en Filosofía de la UCAB.
Título de la ponencia: *Interpretación Jurídica y Argumentación*

Carlos Padrón. Profesor de la Escuela de Filosofía de la UCAB.
Título de la ponencia: *El juego del "fort-da" en Freíd: Arcaísmo lingüístico e intepretación.*

Lizette Nava de Müller. Profesora de la Escuela de Filosofía de la UCAB.
Título de la ponencia: *La interpretación como negociación conceptual.*

Lugar: Auditorio de la Biblioteca.
Fecha: jueves 3 de marzo de 2005.
Hora: 9:00 a 12:00m y 1:30pm. A 5:00 pm.

Clase Magistral.
Profesor Javier Seoane.
Cátedra de Antropología filosófica.
18 de noviembre 2004

Clase Magistral.
Profesor Carlos Rivas.
Cátedra de Antropología filosófica.
2 de noviembre 2004

NOTICIAS

NOTICIAS DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA.

La Escuela de Filosofía de la UCAB comienza el año académico con 2005-2006 con un nuevo plan de estudio. Resalta en el mismo un peso mayor en las materias de tradición filosófica, así también la incorporación de una materia a ser impartida en el segundo, tercer y cuarto año de la carrera, la cual lleva por nombre Análisis de Textos Filosóficos I, II y III, respectivamente.

Digno es de mencionar que la carrera vuelve después de 16 años al régimen de cuatro años.

Pénsum de estudios

1° AÑO
Historia Filosofía Antigua
Teoría del Conocimiento
Lógica I
Antropología Filosófica
Idiomas Clásicos I
Historia de la Cultura I
Introducción Metedológica A La Filosofía
Seminario de Filosofía Antigua

2° AÑO
Historia Filosofía Medieval
Lógica II
Metafísica
Pensamiento Latinoamericano
Idiomas Clásicos II
Historia de la Cultura II
Análisis de Textos Filosóficos I
Seminario de Filosofía Medieval

3° AÑO
Historia Filosofía Moderna
Ética
Filosofía de la Religión
Filosofía de la Ciencia

Filosofía Política
Análisis de Textos Filosóficos II
Seminario de Pensamiento Venezolano
Seminario de Lógica
Seminario de Ética
Seminario de Filosofía Moderna

4° AÑO
Historia Filosofía Contemporánea
Filosofía de la Historia
Filosofía del Lenguaje
Estética
Filosofía de La Educación
Análisis de Textos Filosóficos Iii
Seminario de Trabajo De Grado
Seminario de Metafísica
Seminario de Filosofía Política
Seminario de Antropología Filosófica
Seminario de Pensamiento Cristiano Contemporáneo
Seminario de Filosofía Contemporánea

NOTICIAS DEL POSGRADO DE FILOSOFÍA

SEMINARIO DE CINE Y FILOSOFÍA

Seminario dictado en el semestre Marzo-Julio del año académico 2004-2005, por los profesores Arturo Serrano y Daniela Mihaljevic, el cual contó con un importante número de inscritos representando las más variadas de las profesiones, eso sí, teniendo en común su amor por el cine y la filosofía. El lugar de encuentro para las clases fue La Avenida Santa Teresa de Jesús, Edificio CERPE, La Castellana. Los días viernes de 3.00 p.m. a 5.00 p.m. Este Seminario tuvo además la siguiente ventaja: podía tomarse bajo la modalidad de curso de ampliación o bien como materia electiva para los estudiantes admitidos previamente en los estudios de Posgrado de Filosofía de la UCAB.

Objetivo principal del curso:

Se trató de un seminario que procuró ofrecer los puntos de encuentro entre el Cine y la Filosofía, en líneas generales, se trató de las diversas aproximaciones que recientemente se han desarrollado entre ambas disciplinas; y, en particular, se buscó desplegar el pensamiento del cine desde la escritura y el lenguaje, por una parte, y desde el movimiento y el tiempo, por la otra. Además, el curso pretendió explorar las consecuencias de la expansión en dichos campos como también de sus nuevos espacios y competencia, realidad ineludible tanto en lo que toca a la filosofía como al cine, en provecho de la exploración y reflexión sobre la cultura contemporánea.

Su contenido programático:

* Plano de interferencia cine-filosofía

* Pensar el cine desde la escritura y el lenguaje: estructuras narrativas "clásica" y "moderna"

* Pensar el cine desde el movimiento y el tiempo: regímenes de imágenes "orgánico" y "cristalino"

* Pensar la escritura desde el cine: la escritura como montaje

Destinatarios:

Licenciados en Filosofía, en Comunicación Social, en Letras, en Ciencias Sociales y demás profesionales interesados en el cine y la filosofía.

Metodología implementada a lo largo del curso:

Exposición de los temas con el apoyo de análisis cinematográficos, proyecciones de películas o segmentos de películas, análisis de textos y discusión de casos.

INFORMACIÓN SOBRE EL POSGRADO DE FILOSOFÍA DE LA UCAB

Maestría en Filosofía. Estudios de cuarto nivel

UCAB

La UCAB ofrece entre sus Programas de Posgrado, la *Maestría en Filosofía* con dos menciones: *Teoría de la Argumentación y Filosofía de la Práctica*. Ambas menciones están abiertas no sólo para egresados de las Licenciaturas de Filosofía, sino también para cualquier egresado universitario que cumpla con los requisitos que establecen las normas de ingreso a la Maestría.

Podría parecer que son dos dominios muy heterogéneos o inconexos, pero mirados de cerca resulta todo lo contrario. Exagerando un poco, hasta podría decirse que, desde cierto punto de vista, es fundamentalmente lo mismo, sólo que encarado desde dos perspectivas que distribuyen los énfasis de manera diferente: una lo pone en el contenido material de los problemas y las soluciones, y la otra en los recursos para defender y criticar esas soluciones. En efecto, el interés contemporáneo por la teoría de la argumentación se desarrolla por la necesidad de someter a examen racional todo un campo de argumentos cuyo estudio había sido abandonado por los lógicos: el concerniente a las cuestiones de tipo ético, político y jurídico. Por otro lado, las grandes dificultades en ética y filosofía política tienen que ver sobre todo con el problema de las maneras de justificar o fundamentar los juicios de valor. Por supuesto que se puede hacer teoría de la argumentación ocupándose de otros campos temáticos. Y también se puede hacer ética o filosofía política sin prestarle mucha atención a la estructura fina del discurso argumentativo. Pero aquélla tendrá un interés menos generalizable y éstas resultarán en el fondo un poco ingenuas.

El establecimiento de un posgrado con las menciones de filosofía de la práctica y teoría de la argumentación –y con un amplio tronco de materias comunes– y abiertas, además, a los graduados en otras disciplinas, responde justamente a esta manera de ver las cosas.

El plan de estudio se divide en:

Materias de Nivelación:
Filosofía I
Filosofía II
Filosofía III
Filosofía IV
Lecturas dirigidas I
Lecturas dirigidas II

Mención Teoría de la Argumentación:
Materias obligatorias:
Metodología del Trabajo en Filosofía
Teoría de la Argumentación I
Teoría de la Argumentación II
Lógica I
Lógica II
Ética
Filosofía del Derecho I
Seminario I
Seminario II
Seminario III
Materias optativas:
Filosofía del Derecho II
Filosofía Política I
Filosofía Política II
Ética Social
Filosofía de la Religión

Mención Filosofía de la Práctica:
Materias obligatorias:
Metodología del Trabajo en Filosofía
Ética
Filosofía del Derecho I
Filosofía del Derecho II
Filosofía Política I
Filosofía Política II
Ética Social
Seminario I
Seminario II
Seminario III
Materias optativas:
Teoría de la Argumentación I

Teoría de la Argumentación II
Lógica I
Lógica II
Filosofía de la Religión

Para el semestre que comienza en octubre, las preinscripciones serán desde el mes de mayo y luego en el mes de septiembre. Y para el semestre de marzo-julio, las preinscripciones serán desde el mes de enero correspondiente a cada año académico.

De igual manera, esta Maestría tiene la modalidad de los *Cursos de Ampliación Académica*, abiertos para cualquier egresado universitario que se interese en cursar algunas de las materias de la Maestría, que se éstén dictando en un semestre determinado, sin que deba cursar todas las materias de la Maestría. En estos cursos se entregan *Certificados de Aprobación.*

Cualquier otra información puede solicitarla a la correo electrónico cyoris@ucab.edu.ve o al teléfono 4074380 (en horas de la tarde).

Lógoi. Revista de Filosofía

Índice acumulado

ARTÍCULOS:

Barrios, Edison: *La reducción de la experiencia: Respondiendo a la pregunta de Crick*, 2003, N° 6, p.

Beriain, Josetxo: *Contingencia social y liberalismo político*, 2002, N° 5, p. 9.

Blank, Carlos: *Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico*. 2001, N° 4, p. 15.

Carrera, Liduvina: *Paradigma en el personaje de ficción*, 2002, N° 5, p. 45.

Cavell, Stanley: *La Visión del Lenguaje de Wittgenstein* (Tr. Víctor J. Krebs). 1999, N° 2, p. 9.

Chacón, José Luis: *El espacio del ser, el ser del espacio: la discusión acerca del espacio y sus alcances en la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty*. 2004, N° 7, p. 7.

Dastur, Françoise: *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*, 2002, N° 5, p. 69.

Dávila, Jorge: *La paz de un guerrero del pensamiento*. 2000, N° 3, p. 10.

Desiato, Massimo: *Teoría y Poder (El papel del intelectual según Foucault)*. 1999, N° 2, p. 45.

_____: *Unaética para la retórica: La "Nueva Ilustración" y los medios de comunicación*. 2004, N° 7, p. 75.

Díaz, Esther: *La construcción del objeto de investigación: Edipo reciclado*, 2003, N° 6, p.

Di Giacomo, Mario: *En torno a la plenitud del origen*. 2004, N° 7, p. 117.

Fuenmayor,Ramsés: *Educación y la reconstitución de un lenguaje madre*. 2001, N° 4, p. 39.

García, Héber: *La filosofía de la mente de John Searle*. 2003, N° 6, p.

González Fabre, Raúl: *La Teoría del Precio Justo según*

Francisco de Vitoria. 1999, Nº 2, p. 81.

Gros, Frédéric: *Foucault y la función del intelectual: Un jansenismo político* (Tr. Carlos Padrón). 2000, Nº 3, p. 25.

Guevara, María Fernanda: *El amor en las relaciones concretas con el prójimo (Ontología y ética en El Ser y la Nada).* 1998, Nº 1, p. 7.

Guzmán, Rayda: *Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento.* 1999, Nº 2, p. 133.

Hernáez, Jesús: *El liberalismo implícito de la tradición moral Aristotélico-tomista.* 1998, Nº 1, p. 27.

Jara, José: *De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez.* 2000, Nº 3, p. 39.

Jove, Daniel: *Aristóteles, Leibniz y la noción de entelequia.* 2004, Nº 7, p. 135.

Juárez, José Francisco: *La formación en valores como principio rector de la calidad educativa en las universidades.* 2004, Nº 7, p. 151.

Kohn, Carlos: *Apuntes para una crítica a la teoría liberal de la democracia: una visión desde América Latina.* 2000, Nº3, p. 57.

Larrique P., Diego: *La pertinencia de los clásicos en las ciencias del espíritu: la formación del canon sociológico.* 2004, Nº 7, p. 181.

López Saco, Julio: *Dao: unidad, vacío, totalidad: ¿una visión generadora y orgánica del cosmos?* 2004, Nº 7, p. 215.

Mujica Ricardo, Michel: *Reconstrucción del campo intelectual de las teorías sociológicas del siglo XIX.* 2000, Nº 3, p. 69.

Pérez Hernáiz, Hugo: *Espacio, cuerpo y conocimiento. Sociología del espacio de producción del conocimiento.* 2002,Nº 5, p. 87.

Reyes, Oscar: *La esperanza social post-metafísica en Richard Rorty.* 2000, Nº 3, p. 111.

Rivas, Carlos: *Lo dionisíaco y lo apolíneo como elementos configuradores de lo humano (Una lectura de "El nacimiento de la tragedia" de Nietzsche).* 2000, Nº 3, p. 131.

Sarmiento, Gustavo: *Fuerza activa y relaciones entre substancias en los Gedanken von der wahren Schätzung der lebendingen Kräfte de Kant.* 1998, Nº 1, p. 57.

Seoane C., Javier B.: *H. Marcuse: En búsqueda del sujeto perdido.* 1998, Nº 1, p. 73.

Seoane C., Javier B.: *Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima.* 2002, N° 5, p. 101.

Straka, Tomás: *De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839).* 2002, N° 5, p. 133.

Tepedino, Nelson: *La ética dialógica de Jürgen Habermas (Paradoja de una idea de racionalidad).* 1998, N° 1, p. 105.

Urriola, Pedro Pablo: *Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo.* 1998, N° 1, p. 123.

Vallota, Alfredo: *Dos posibles fuentes del Genio maligno..* 2004, N° 7, p. 229.

Zerpa, Levis: *¿Son posibles las divergencias genuinas en lógica?.* 2001, N° 4, p. 59.

COMUNICACIONES

Astorga, Omar: *Repensando el nexo entre ética y política.* 2001, N° 4, p. 127.

Briceño Guerrero, José M.: *Conferencia inaugural* del Primer Congreso Internacional sobre Pensamiento Europeo Latino Americano. 2001, N° 4, p. 81.

Cuillerai, Marie: *¿Podemos confiar?: Confianza dada y confianza producida.* 2001, N° 4, p. 117.

Dávila, Jorge: *En el camino del pensamiento.* 2001, N° 4, p. 89.

Dávila, Luis Ricardo: *La escritura de la modernidad: Gramática (y) política en Andrés Bello.* 2001, N° 4, p. 191.

Desiato, M.*: Hermenéutica, postmodernidad, violencia.* 2000, N° 3, p. 159.

De los Reyes, David: *Deslinde y unión de dos orillas. Una aproximación filosófica.* 2001, N° 4, p. 105.

Fernandez-Bollo, Edouard: *Eugenio Espejo: Ilustración y visión del Indio.* 2001, N° 4, p. 151.

Florián, Víctor: *Las bases filosóficas del pensamiento político de Miguel Antonio Caro.* 2001, Nº 4, p. 183.

Gauna P., Anibal: *Escenario del Poder: de Adorno a Foucault.* 2004, Nº 7, p. 251.

García Castro, Antonia: *La memoria: Dilema político, apuesta para el pensamiento de lo político.* 2001, Nº 4, p. 141.

Hayman, Ezra: *Ética y estética: una enemistad declarada y una amistad secreta.* 2001, Nº 4, p. 97.

Mayz Vallenilla, Ernesto: *Hombre, comunidad y humanismo.* 1998, Nº 1, p. 147.

Rivas, Carlos: *Un camino para filosofar en psicología: Contribuciones de la Antropología Filosófica a la Meta-Psicología.* 2000, Nº 3, p. 177.

Reyes, Oscar: *Bolivarianismo, latinoamericanismo y tercermundismo.* 2002, Nº 5, p. 187.

_____:*Tablones y plumas de agua.* 2004, Nº 7, p. 269.

Seoane C., Javier B.: *Desintegración social y desafíos ético-políticos para la Venezuela del por-hacer.* 1999, Nº 2, p. 151.

Sologuren, Jaime: *Nihilismo y transvaloración.* 2002, Nº 5, p. 211.

Tepedino, Nelson: *¿Qué hacemos al leer filosofía?* 1999, Nº 2, p. 173.

Zafrani, Haim: *Lugares de sabiduría judeo-musulmana.* 2001, Nº 4, p. 231.

NOTAS

Hannot, Thamara: *A propósito de Imposturas Intelectuales: de Sokal y Bricmont.* 2000, Nº 3, p. 187.

Orellana Benado, Miguel: *Identidad, filosofía y tradiciones.* 2002, Nº 5, p. 229.

Seoane Pinilla, Julio: *Cuatro consideraciones a tener en cuenta acerca del autismo.* 1999, Nº 2, p. 183.