

Informaciones

Acontecimientos

Ecumenética, antivirus del ecumenismo

Juan Pablo II fue el primer Papa en orar en una mezquita. Era el 2001 y para el mundo fue un ejemplo –claro, importante– de diálogo entre religiones. Para mí fue mucho más. Fue un acto de *ecumenética*, un nuevo concepto que he creado para intentar definir la «energía vital» (expresión que recuerda la «fuerza vital» de Edith Stein) que tiene que estar a la base del diálogo entre religiones diferentes, para que este diálogo sea más puro y eficaz. Empezando por el diálogo entre cristianos.

A la *ecumenética* le basta un espacio, un tiempo y personas espirituales, místicas ya sea de la misma religión que de una distinta. Se lleva a cabo disfrutando plenamente de la conciencia del sentir al otro que es diferente a mí en comunidad. Es un entrar en contacto con la experiencia mística de lo divino. Por ello, la *ecumenética* puede ayudar al ecumenismo a depurarse de algunos de sus defectos intrínsecos, hacer que funcione mejor, ser un potente «antivirus».

La historia muestra que no pocas críticas modernas de la religión han fracasado en su intento de interpretación filosófica y de fundamentación racional de la religión por haber partido de nociones aprióricas de religión tomadas de determinadas teologías, filosofías o ideologías. Personalidades como Congar, Chiara Lubich, el Hermano Roger, el patriarca Atenágoras I; papas como Juan XXIII o Pablo VI y el arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, han contribuido sin duda al desarrollo de la conciencia ecuménica. Han ido más allá en la visión del futuro del cristianismo. Siendo «luceros», han percibido a través de la oración conjunta que existe el milagro real de perdonarse entre distintas confesiones cristianas.

El diálogo entre Oriente y Occidente se ha planteado en la filosofía occidental bajo la óptica del cristianismo no partiendo precisamente de una visión ecuménica necesaria para comprender cuál es el problema ecuménico. A saber, el enfrentamiento de dos realidades: una es la voluntad de Jesucristo respecto a su Iglesia «Que todos sean

uno» (Jn 17, 21); otra es la realidad histórica del cristianismo que aparece dividido en múltiples ramas o confesiones. La tradición ecuménica llega tímidamente a realizar debates, congresos, reuniones, crear estructuras, estadísticas y lo máximo a lo que se atreve es a convocar una oración. Y no es poco.

El ecumenismo está teniendo signos positivos y existe una acción real ecuménica de la Iglesia Católica. Ya es típico ver en una parroquia de barrio o de pueblo carteles que recuerdan la Semana de la Unidad de los cristianos. Sin embargo, se necesitaría un paso más. La Conferencia Episcopal española, por ejemplo, podría establecer una formación ecuménica permanente para el profesorado de religión católica. Esto conllevaría actualización, enriquecimiento, mayor sensibilidad en las escuelas. ¿Y por qué no orar con los estudiantes musulmanes en su mezquita? ¿Acaso contradigo mi fe? ¿Por qué no puede existir en la escuela el «Aula de la Humanidad» donde confluya alumnado de diferentes religiones y que tienen ganas de rezar juntos? ¿Por qué esto no es posible o se ve raro?

Insisto en la educación y en el papel clave del profesor de religión. Desde las delegaciones de enseñanza sería oportuno desplegar verdaderamente un empeño por el diálogo con otras religiones, una acción que en el tiempo podría reducir prejuicios entre los jóvenes de diferentes religiones y culturas y aumentar el grado de integración de la sociedad.

No es un camino fácil. El diálogo entre religiones tiene muchos «enemigos» porque en el fondo persiste aún el miedo, la desconfianza, sospechas acerca de las intenciones mutuas reales y de las motivaciones evangélicas de los programas y actividades de unos y otros.

En este caso la *ecumenética* sirve como recurso necesario en beneficio al creyente en una «reforma de su conducta religiosa» para que se dé una «civilización del encuentro». Y aquí es desde donde yo propongo la *ecumenética*. No trato de sustituir el ecumenismo por la *ecumenética*. Sería una pésima interpretación de estas líneas. Simplemente, la *ecumenética* funciona dentro del ecumenismo como *antivirus*; *principio de precaución*, respecto a un «virus» que el ecumenismo lleva siempre consigo llamado proselitismo. El Papa Francisco llamará a esto último el gran pecado del ecumenismo.

Una de tantas aplicaciones de la *ecumenética* es hacerla funcionar como herramienta de la *función crítica* y así el ecumenismo tradicional vendría a ser purificado de aquellos pequeños residuos «ego- religiosos» de los cuales siempre se nutre. De ahí que enfoque a Oriente como esperanza humana de interioridad, puesto que es

tierra virgen, no contaminada ni de ritos ni de tradiciones religiosas occidentales.

Sin embargo, las ventajas de la *ecumenética* consisten en que, acostumbrados a orar en comunidad con personas de otras religiones, se llega a ella de manera de manera libre y espontánea, no programada como hace el ecumenismo. La *ecumenética* es la «energía vital» que nutre el vivenciar de la comunidad (percepción steiniana) y puede generar una humanidad más espiritual que conecta directamente con la encíclica de *Fratelli Tutti*, para ser así más y buenos samaritanos.

María del Carmen Cuesta Pérez

Diálogos con Miguel Espinoza de Jorge Alfonso Vargas e Ildefonso Murillo

1. La libertad como necesidad interiorizada en Miguel Espinoza

Este es ante todo un ensayo, ciencia sin la prueba según Ortega y Gasset, porque no podría competir en este momento con una bibliografía tan extenso como la que Miguel Espinoza exhibe en su especioso texto «Free Will, An I interiorised Necessity», en *Peruvian Journal of Epistemology* (2012), pp. 81-112. Pero aceptando un amistoso reto del autor me atrevo a iniciar una reflexión que no sé bien a dónde me pueda llevar. Me propongo en esta primera aproximación al tema comentar un texto más reducido que Espinoza publicó en el periódico de su ciudad natal con el título de «Libertad: una Necesidad Interiorizada», en *El Regionalista* (Antofagasta, 2017), porque, por una parte, es apropiado para este modesto ensayo y por otra porque como profesor me preocupa el impacto social que una versión de la libertad, que es más bien una negación de la misma, pueda tener en jóvenes no preparados para las consecuencias que se puedan desprender de su propuesta: e. g. relativismo, subjetivismo, escepticismo, anomia.

Me propongo en principio un análisis sobre la base de Thomas Hobbes (s. XVII), donde todo comenzó, luego una aproximación más reciente según Vahinger (s. XIX) y su filosofía del *como si*. Para terminar con mi visión del tema desde una perspectiva cristiana y su consecuente antropología espiritualista basada en general en Max

Scheler y concluir con santo Tomás de Aquino, que resolvió mis dudas sobre la existencia de la libertad y la consecuente responsabilidad sobre nuestros actos... y el debido premio o castigo de los mismos. Vamos por parte entonces.

Digo que todo empezó con Thomas Hobbes y su naturalismo, donde todo lo que existe es materia, y el movimiento es la causa de todos los cambios que percibimos en la naturaleza. En este contexto, la libertad no es más que la ausencia de obstáculos a nuestros deseos y el éxito en obtener siempre lo que se desea es la idea de felicidad de Hobbes. El fisicalismo hobbesiano es total y va del movimiento de los cuerpos a la psicología y de ahí a la ética, siendo la razón un instrumento para encontrar el camino más corto para satisfacer nuestros deseos mediante una lógica de puro cálculo. Lo que lleva a concebir la ética como un engaño nominalista porque nuestras pasiones no mueven hacia lo que deseamos y nos retrotrae de lo tememos, confundiendo nuestros deseos con lo que llamamos bueno y nuestros temores con lo que llamamos malo. Este naturalismo se ve reflejado en la ciencia actual y por eso Hobbes me parece un paradigma de la modernidad mejor incluso que Descartes.

Leyendo el artículo comienzo mi análisis. Lo primero que me salta a la vista es que la libertad como es entendida en la vida diaria no es entendible (científicamente) porque «no tenemos los conceptos idóneos para entender su formación a partir de las propiedades fisicoquímicas del organismo, ni a la inversa, para entender cómo la conciencia integra el plan del organismo: los electrones siguen también las leyes de la psicología...». Si bien esto es científicamente correcto no tiene ninguna relación con la libertad entendida en la vida diaria, los que luchan por la libertad en los gobiernos tiránicos saben por lo que luchan, muchos de mi generación sufrimos por ser responsables ante Dios de nuestros actos, porque sin libertad, ¿cómo podríamos ser responsables de los mismos y merecer en justicia los premios y castigos tanto en el plano religioso como jurídico? Miguel Espinoza, algo audazmente a mi parecer, afirma que «De manera precipitada varios mitos religiosos creen resolver el enigma de la conciencia suponiendo que el cuerpo estaría condicionado por las leyes naturales mientras que el espíritu sería sobrenatural. Así el ser humano sería un monstruo compuesto de dos partes que no encajan porque pertenecerían a dos mundos distintos». Este es un ataque injusto al dualismo que tiene una larga tradición desde Platón en adelante y que no concibe al hombre como un monstruo sino que trata de conciliar el hecho de que padecemos fenómenos físicos, nuestras

pasiones, claramente naturales, que no se confunden con los fenómenos mentales o espirituales que en mi opinión no tienen que ver con la sobrevivencia de los más aptos o la lucha por la vida, sino que son fenómenos plenamente humanos no ligados al darwinismo, como la solidaridad, el compañerismo, el valor, o simplemente placenteros o desinteresados como el amor a los animales, a la música clásica, la buena literatura o al cine. Uno de los intentos más importantes por conciliar el humanismo con la ciencia actual fue el de Max Scheler, quien defendió la idea de que el hombre es cualitativamente diferente a los animales en cuanto tiene espíritu y que por lo mismo tiene conciencia de sí, libertad frente a los requerimientos de la naturaleza y capacidad de objetivar lo captado por los sentidos, que es lo que le permite justamente a mi amigo Miguel Espinoza llevar a adelante sus investigaciones con sus capacidades espirituales... sin ser un monstruo.

Donde estoy de acuerdo es en sus afirmación de que todo tiene una causa en la naturaleza y que la libertad es problemática porque «no puede ser el estado de un espíritu libre, emancipado de las presiones y vínculos naturales». Porque esta realidad es el origen del problema de la libertad en la filosofía. ¿Cómo puede haber un acto no sometido a la causalidad natural? Si aceptamos que todo tiene una causa y por ende todo es necesario, un acto libre tendría que ser a su vez necesario porque solo la necesidad se puede oponer a la necesidad. Si la libertad es natural tendría que ser para Miguel Espinoza una «necesidad interiorizada», cosa que no entiendo muy bien. ¿Quiere decir que en nuestro interior, en el plano psicológico también todo tiene una causa, es decir que los fenómenos psicológicos también tienen causas naturales y no mentales, o menos espirituales, o que una ética es una valoración asumida, como creo que dicen los psicólogos, luego de un proceso educativo anterior? Una necesidad interiorizada sugiere, me parece, que primero necesitamos la libertad y luego la inventamos. Lo que me hace dudar de esta afirmación es a qué tipo de necesidad se refiere Miguel Espinoza: ¿a una puramente biológica pero que hay de las necesidades humanas y sociales que tienen que ver con vérselas o tratar con las cosas, con la facticidad de la vida de la que habla Heidegger en su análisis existencial del *Da-sein*? Los hombres primero tienen intereses prácticos y luego teóricos.

Donde comienzo a tener suspicacias en relación al enfoque de Miguel Espinoza es cuando este revela su supuesto principal, la idea de que la explicación científica es la explicación de todo lo que sucede, cuando a mi parecer la ciencia es una explicación más de la reali-

dad, pero no la única. Si llevamos esta discusión al plano ontológico y siguiendo a Louis Lavelle sostengo lo siguiente. El *Ser* se dice de muchas maneras y en general en dos planos, el ontológico y el valórico. En el plano ontológicos, el *Ser* es el origen de todo, sea Dios, la naturaleza o la sociedad humana; este se despliega en tres modos de ser, la *esencia*, la (definición de) lo que algo es; la *existencia*, nuestro modo de ser, siempre en desarrollo, lo que *puede ser*; y los *hechos*, lo *ya es*, el objeto de la ciencia. En el plano de la existencia, si bien Miguel Espinoza reconoce su carácter cambiante y fugaz, afirma que esto no es obra de las acciones humanas en última instancia sino que fenómenos como la responsabilidad, el sentido del honor, la buena o mala opinión que los otros tengan de nuestros actos... «son astucias de la evolución biológica en vista de la preservación de la vida de la sociedad» y que el asesino serial libre de toda necesidad natural elige matar por el placer de matar, cuando en verdad «el asesino en serie debe ser examinado psiquiátricamente y apartado de la sociedad no porque su espíritu, libre de todo determinismo causal, haya decidido matar, sino porque no puede evitarlo y hay que proteger a la sociedad». Vahinger no podría estar más de acuerdo, y el argumento no podría ser más fuerte, ya que pareciera que el psicópata es quien justamente no puede resistir el influjo de sus pasiones y se le castiga como si «libremente» hubiera cometido sus crímenes. Mas hoy en día judicialmente se castiga a los psicópatas por su falta de empatía con los demás seres humanos, por lo que se les llama sociópatas. Un sociópata sabe lo que hace, no es un demente, G. K. Chesterton decía con su inigualable talento expresivo que «el demente es quien ha perdido todo menos la razón».

Lo que sucede, creo, es que la realidad puede entenderse de muchas maneras, y la inteligibilidad asume muchas formas, siendo la científica una de esas y aunque parezca la única o superior (una cuestión de prestigio social), cada fenómeno cultural, siguiendo Cassirer, el arte, la religión, la literatura, la magia o la ciencia, son todas *formas simbólicas* que tratan de hacer inteligible la realidad humana con sus propios medios y con un sentido apropiado a cada discurso. Cada manifestación cultural es un paso más hacia la liberación de las presiones naturales o ambientales y hacia la comprensión de la realidad humana, aunque ninguna de estas manifestaciones es suficiente y todas están en pugna unas con otras; la unidad en la diversidad, el anhelo filosófico, no es posible pero tampoco una desgracia, es la tensión entre las distintas manifestaciones la que hace sentido tal como la tensión de las cuerdas hace sonar un arpa.

La filosofía natural (de Hobbes, por ejemplo) antecedente de la ciencia actual hace imposible la libertad como algo opuesto a los requerimientos de la naturaleza. Y Hobbes hace de la libertad humana algo justamente como el agua que corre por un cauce hasta que una barrera la detenga (de acuerdo a su fisicalismo absoluto). En este contexto, donde el racionalismo es el método principal, la libertad sufrirá otro atentado con Vahinger y su filosofía del *como si*. En su obra se parte del darwinismo totalmente asumido, en el cual el pensamiento tiene como propósito la utilidad o la adaptación al medio, manifestada por funciones orgánicas y lógicas, adaptación que es verdadera si es evolutiva desde un punto de vista biológico y falsa o aparentemente verdadera si es social. La libertad es uno de esos casos en que actuamos como si fuera verdadera cuando solo es una ficción útil o una especie de mentira noble que se mantiene aunque sea irracional o no científica justamente porque es útil socialmente. En este caso la libertad no es ni siquiera una hipótesis científica comprobable en la práctica. La libertad es una ficción ética. La libertad, una idea que según Vahinger no solo la realidad no avala empíricamente, sino que lógicamente es una aberración. Idea que solo aceptamos por su utilidad en el campo de la ética o la jurisdicción, ya que sin ella no puede hablarse de responsabilidad, ni se puede hacer justicia porque entonces, ¿cómo castigar o premiar actos que solo son respuestas o reacciones a la causalidad natural?

La libertad es una de esas cosas que no se pueden explicar porque cualquier explicación la mata. Pero su sentido es diferente en las diferentes manifestaciones culturales y sus formas simbólicas. No es la misma libertad aquella de que habla un científico cuando habla de la indeterminación del movimiento de los electrones alrededor del átomo, que la libertad de la que habla un teólogo cuando habla del libre albedrío, ni la de un político cuando habla de ella como algo ausente en una tiranía, ni la libertad que permite a un psicólogo cambiar en una persona algún rasgo de su personalidad.

Enfrentado al problema de la libertad en lo personal por motivos religiosos y el tema del pecado original (¿fue libre Adán de cometerlo?) o en caso particular enfrentado a mis propios pecados (¿soy libre de cometerlos?), por largo tiempo me pregunté por la libertad para satisfacer mi curiosidad, de hecho fue uno de los temas que me llevó a la filosofía. Finalmente, después de enseñar por mucho tiempo el tema caí en cuenta de lo que fue, para mí, una revelación de un punto central del mismo. Las oposiciones a la libertad son muchas. Las resumo así. Una, la primera y principal, es para un cristiano el

poder de un Dios todopoderoso: ¿cómo se es libre bajo su poder? En el caso personal siempre he creído en la providencia divina, el plan divino, y lo logro conciliar con la libertad bajo ese poder, pero esta creencia tiene que ver más con experiencias de vida que con confirmaciones teóricas. Otra objeción importante, sobre todo en la época de Santo Tomás, es la idea de que según es cada uno tal le parece el fin, no es lo mismo lo que impulsa a un esclavo, a un guerrero o a un filósofo, esto es la jerarquía natural. Pero lo central para mí fue la idea tomista de que Dios creó a hombre y lo dejó en manos de su albedrío, de esta forma no necesita actuar directamente en cada uno de nosotros sino que actúa en cada ser según su naturaleza, en el animal por su instinto, en el hombre por medio de su razón y voluntad, así su poder no impide que los actos humanos sean libres sino que justamente hace que lo sean. Ahora bien, puede haber obstáculos que se opongan a lo que queramos hacer, Dios mismo, las circunstancias de la vida, otras personas o el poder político, y sin embargo, y aquí viene el punto fuerte del santo que reconoce que puede haber obstáculos a nuestros planes, sin embargo, *la decisión es nuestra*. Un hombre encarcelado puede decidir no rendirse, como en el caso de Mandela, o una mujer abusada puede decidir denunciar a la policía a quien abusa de ella, y un caso menos llamativo: una joven puede decidir comer solo vegetales para adelgazar. Puede haber obstáculos que impidan realizar lo decidido, pero siempre la decisión es nuestra. La decisión es algo interior y está sometida a la causalidad natural, diría Hobbes, esto es, a sus temores y deseos, pero se puede optar por diversas respuestas a los estímulos naturales y decidir hacer algo contrario a los impulsos naturales, el sentido del deber muchas veces nos hace hacer lo que debemos aunque no sea placentero.

Ahora bien, esta podría ser una explicación psicológica, la versión contemporánea de la mente, espíritu o de otros conceptos similares, pero ciertamente estos fenómenos interiores también están sometidos a una causalidad científica, según los psicólogos, y el tema vuelve a ser el mismo, ¿un acto libre es no-natural para no decir sobrenatural como creían los griegos –una afirmación poco feliz de mi amigo Espinoza aplicada al voleo a todos los integrantes de la cultura occidental, fundamentalmente cristiana– que no católica o protestante? El cristianismo es el fundamento último de nuestra cultura y nadie sostendría hoy que hay algo sobrenatural en nosotros.

Finalmente, creo que la clave está en aceptar que nuestra cultura occidental ha buscado entender la realidad de distintas maneras y todas ellas tienen o son parte de la realidad total. Lo que hace sentido

en un mito religioso tiene que ver con su manera de enfrentarse a las cosas, el arca de Noé es suficientemente grande para que quepa en ellas una pareja de todos los animales de la tierra, y el sentido del relato tiene un fin no científico pero adecuado a lo que quiere explicar, que es misterioso o inefable. La magia fue una forma de explicar irracional pero útil para los pueblos que creen en ella. La cultura no es toda un *como sí* sino que un *es así*, puesto que responde a necesidades propiamente humanas con el fin de salir del mar de dudas que nuestra existencia nos plantea, como dice Ortega y Gasset, y no es tampoco un lujo intelectual sino lo que nos permite darle sentido a la vida. ¿La ciencia puede hacer esto? Al parecer no, puesto que ha derivado en una técnica y no en mayor sabiduría.

Jorge Alfonso Vargas

2. Sobre el enigma de la naturaleza

En el número 109 de *Diálogo Filosófico* publicamos el artículo de Miguel Espinoza «De la materia física a la materia metafísica»¹. Posteriormente ha habido un intercambio de mensajes entre su autor e Ildfonso Murillo, a través de la dirección de correo electrónico del Círculo de Filosofía Natural. Los publicamos por su posible interés para algunos lectores de *Diálogo Filosófico*.

Mensaje del 27 de junio de 2021, a las 19:40

Querido Miguel:

Tu actitud filosófica, desde que entré en relación con tus escritos, me ha parecido y me sigue pareciendo honrada y valiente, pero sigo no estando de acuerdo con ella. No creo que mi concepción, que en el fondo admite la obra de una Inteligencia, como explicación última de la complejidad ordenada y ascendente de la naturaleza, sea menos racional que la tuya. No me siento solo. Me muevo, por ejemplo, en una postura semejante a las de Platón, del Aristóteles repensado por Tomás de Aquino, de Plotino, Galileo y Leibniz, de Teilhard de Chardin, del Wittgenstein del *Tractatus* y de Zubiri. Tampoco tú estás solo; te acompañan Demócrito, Epicuro, Marx, Santayana y otros muchos filósofos ateos, materialistas y naturalistas, y el mismo Aris-

¹ 109 (2021) 81-97.

tóteles si se prescinde de su metafísica teológica (del libro XII de su *Metafísica* y algunas otras pocas alusiones teológicas).

En varios de tus últimos mensajes insistes en que aludir a Dios es ininteligible e irracional: «Pienso que la teología de los creyentes y la filosofía son incompatibles. Pretender que se es las dos cosas es una impostura» (18 junio 2021 21:43); «El universo fue creado por alguien perfecto, o bien («o» inclusivo) el universo es idéntico a alguien perfecto. Y si se afirma eso, se retoma la objeción: nada inteligible, dado lo que está a nuestro alcance de mamífero diurno, garantiza que hubo o que hay tal creación o que existe tal identificación. Puesto que estas palabras están vacías de significación cognitiva puede uno llenarlas como le convenga» (24 junio 2021 15:59). Algo semejante defiendes en tu artículo «De la materia física a la materia metafísica»: «La materia dinámica es eterna y da cuenta de la eternidad del mundo. La creación desde la nada o la desaparición en la nada son suposiciones eminentemente irracionales que repugnan a la razón. En efecto, ¿cómo imaginar que algo pueda ser una *creatio ex nihilo*? La nada forma parte de la serie de conceptos compuesta, entre otros, por el azar, lo a-causal, la espontaneidad, lo inmaterial, el vacío absoluto. Se trata de nociones negativas con las cuales nada positivo se puede construir: se sabe lo que se quiere negar, pero no se tiene idea de lo que se quiere afirmar. Y a tales nociones negativas uno puede prestarles, irracionalmente y de manera vacía, todos los poderes explicativos que quiera. Las propiedades de la materia de la física y de la química no siempre fueron y no siempre serán lo que son hoy, pero ni la materia ni sus propiedades salieron de la nada. Por eso, si hay una hipótesis que requiere justificación, no es la eternidad de la materia dinámica y del mundo, sino su contrario, la creación de la nada o su desaparición en la nada» (*Diálogo Filosófico*, n. 109, 2021, p. 81).

Es difícil, al leer tu artículo, no recordar el *Deus sive natura* de Baruch Spinoza. Dados los atributos que reviste tu «materia dinámica», no andarías lejos del panteísmo de Spinoza. Uno puede poner el fundamento último de la naturaleza dentro o fuera. Tú lo pones dentro. En definitiva, a la hora de buscar un último fundamento de la Naturaleza, no hay más que tres opciones: ponerlo en la materia, en la inteligencia o en una intervención conjunta de esas dos realidades (las soluciones panteístas).

Perdona que insista (y ese mismo perdón solicito de los demás miembros del Círculo, si alguno me lee) en lo que ya escribí hace años en un mensaje, dirigido a ti. El problema metafísico se puede lle-

var más allá del *cómo* –*wie*– al *que* –*daß*–, algo que insinuó Wittgenstein en su *Tractatus*, donde asistimos a una superación radical de la cosmovisión científicista y naturalista, enunciada en pocas palabras: «No cómo sea el mundo –*wie die Welt ist*– es lo más importante, sino que el mundo exista –*daß die Welt ist*–. Lo primero es objeto de las ciencias naturales. Lo segundo es lo místico». Según la concepción de Wittgenstein, no tenemos más remedio que callar sobre lo segundo, pues de lo que no se puede hablar mejor es callarse, pero reconoce que es lo más importante. Al mismo nivel de radicalidad se mueve el ensayo de Leibniz *De rerum originatione radicali*, aunque Leibniz no estaría de acuerdo con Wittgenstein en que de eso no se puede hablar; él habla de ello en ese ensayo, en su *Monadología* y en otros escritos.

Estoy de acuerdo contigo en que de eso no tenemos experiencia y en que, en filosofía, no podemos afirmar más que aquello de lo que podamos dar razón, pero no en que la interpretación creacionista de la Naturaleza carezca de un cierto tipo de racionalidad. Es un hecho histórico que han existido y existen miles de filósofos cristianos que se han sentido creyentes y filósofos.

Pienso que tu metafísica, por intentar ser realista, como las ciencias de la Naturaleza, aunque vaya más allá de lo que permite la metodología de las ciencias naturales, superando el científicismo, inspirándose en la teoría aristotélica de las causas, se mantiene en el mismo nivel ontológico de las ciencias naturales (el del *cómo* es el mundo).

Leí con mucho interés tu artículo «De la materia física a la materia metafísica», publicado en el número 109 de *Diálogo Filosófico*. Precisamente, mi primera tesis doctoral la hice sobre *la materia prima en Aristóteles* (presentada en 1964; soy, pues, ya viejo).

Por cierto, «crear de la nada» no significa, para los filósofos medievales, por ejemplo San Anselmo de Canterbury (*Monologio*, capítulo VIII), y otros filósofos posteriores, por ejemplo Leibniz, hacer algo a partir de la nada como si fuese una materia. De la nada no puede hacerse nada. Con esa expresión simplemente se quiere indicar que antes de la Creación no existía más que Dios y que el mundo se origina de Dios. Dios (de cuya realidad conocemos muy poco) sería esa causa primera que está en el fondo del dinamismo de la Naturaleza.

Comprendo que de esto no tenemos ninguna experiencia (al menos yo no la tengo); se trata de una interpretación metafísica que sería, al menos, tan razonable como la de los ateos y materialistas o

naturalistas que afirman que la naturaleza existe desde siempre, que es eterna. Tampoco se conoce por experiencia ni puede demostrarse la existencia eterna de la Naturaleza. No se necesita que la naturaleza haya existido siempre. Lo único que sabemos con seguridad desde nuestra experiencia es que ahora existe un complejo de fenómenos y causas a lo que llamamos «Naturaleza». Conviene recordar que uno de los protagonistas de la ciencia moderna, Galileo, remontándose más allá de la experiencia, se atrevía a afirmar que el mundo «es un libro escrito por Dios en caracteres matemáticos».

De lo único que tenemos experiencia, insisto, es de un complejo de fenómenos o causas que existe actualmente y que tratamos de explicar racionalmente. Ninguna ciencia de la naturaleza, en cuanto tal, puede decirnos si el universo es increado o creado, ontológicamente insuficiente o suficiente. No tenemos experiencia de la creación de Dios como sospecho que tampoco la tienen los ateos, materialistas o naturalistas de la no creación de Dios. Creo que, en este punto, todos nos movemos en el ámbito de las interpretaciones o conjeturas. No podemos probarlo por experiencia.

Otra cuestión es la de la continuidad que pueda darse entre las ciencias naturales y la metafísica. El problema de la continuidad entre ciencia y metafísica está ahí presente, en cuanto que ambas se refieren al esclarecimiento del enigma de la misma realidad. Son dos niveles distintos de conocimiento. La metafísica (especulativamente) se aventura más allá de lo que los métodos de las ciencias empíricas autorizan. Partimos de la experiencia de nosotros mismos y de la Naturaleza, y optamos por uno de los dos caminos con unas u otras razones.

Sobre todos estos temas he reflexionado desde que, a mis 17 años, en Santo Domingo de la Calzada, empecé a estudiar filosofía en la perspectiva del realismo aristotélico-tomista, tal como se acostumbraba entonces en las facultades de los centros universitarios católicos. Algunas de mis publicaciones han nacido de esa actitud filosófica, intentando ir más allá de los presupuestos aristotélico-tomistas.

Con nuestras meditaciones buscamos la verdad última de la Naturaleza. Para ello, según tu tesis, no es necesario salir de la Naturaleza. En mi opinión, se requiere acudir a un principio personal que trasciende la Naturaleza.

Estoy de acuerdo con gran parte de lo que afirmas en tu naturalismo metafísico, pero no con lo que niegas. El inmenso fondo de enigma que honradamente reconoces, a la hora de explicar el surgimiento de la vida y de la conciencia en el seno de la naturaleza material, a mí y a otros filósofos nos hace sospechar que la explicación última

o razón suficiente se remonta a lo que se suele llamar Dios. Y somos plenamente conscientes de que optamos por una realidad de la que desconocemos muchísimo más que lo que sospechamos conocer.

Recibe un saludo muy cordial.

Ildefonso Murillo

Mensaje del 28 de junio de 2021, a las 16:42

Estimados Colegas, Queridos Amigos,

Buenas tardes, Ildefonso; Buenos días, Fred,

Ildefonso, aprecio tu nobleza de espíritu. Desde 1989, año en que publicaste una instructiva reseña de mi *Essai sur l'intelligibilité de la nature*, sabes que sobre las cuestiones divinas no podemos sino estar en las antípodas y sin embargo sigues prestando, pacientemente, detenida atención a lo que escribo.

Yendo directamente a lo esencial pienso que, dados mi teoría de la inteligibilidad y mi naturalismo universal por una parte, y las creencias sobre las actividades y los poderes fantásticos de alguna divinidad por parte tuya y de tantas personas dentro y fuera del Círculo de Filosofía de la Naturaleza por otra parte, toda conversación útil *sobre estas ficciones* es imposible. Subrayo *sobre estas ficciones* porque no está excluido que podamos p.ej. conversar útilmente de estética o de lógica. Pero tal vez, espero que no, eso también está excluido. Como sabemos, incluso los científicos, cuando son creyentes, se las arreglan para poner rápidamente límites a la ciencia y abrir las puertas a la religión y a la teología. En los años 1990 tuve una controversia con el físico Bernard d'Espagnat. Para él lo real en sí está velado para la ciencia, pero llama ese real en sí «Dios», un término que según él tiene la ventaja de transportar lo que llama «une compréhension non intellectuelle».

La razón de esta imposibilidad de diálogo útil sobre la divinidad es que no compartimos lo esencial: los criterios para probar lo inteligible o ininteligible de las proposiciones que se afirman. Sintetizo los míos:

1° *Considero indispensable reconocer los criterios empíricos y racionales de significación cognitiva que permiten probar o refutar, y separar así las proposiciones verdaderas de las proposiciones falsas.* Si uno cree en la ficción de la divinidad uno puede decir sobre ella

lo que se le ocurra. No hay manera de saber qué significa lo que se dice y si lo que se afirma es verdadero o falso. La inexistencia real de la divinidad de los mitos no solo se prueba diciendo que nada empírico corresponde a ella sino, además, diciendo que es racionalmente contradictoria: ¿suprema, omnipotente, capaz de crear el universo de la nada, infinitamente perfecta, omnisciente, infinitamente buena? Los animales que sufren no lo entienden, y contrariamente a los humanos, no han imaginado mitos falsamente explicativos y consoladores. Whitehead, cuando quiso completar su metafísica, empezó a jugar con la idea de dios pero se dio cuenta que tenía que quitarle inmediatamente la omnipotencia. Lástima que se haya detenido en tan buen camino.

2° *Considero indispensable reconocer los criterios lógicos, matemáticos y científicos que permiten atribuir grados en la prueba de verdad o de falsedad, que permiten tener una idea de la probabilidad, de la verosimilitud o inverosimilitud de una proposición. Dicho de otra forma, hay criterios racionales, lógicos y científicos que permiten pasar de la verificación directa o refutación directa de una proposición a una verificación o refutación indirecta.* Desde que la ciencia existe ha progresado de esa manera. No se ve con qué pasos racionales lógicos que tienen en cuenta (i) el conocimiento del sentido común sin el cual es imposible seguir viviendo y (ii) la ciencia, uno puede concebir alguna verosimilitud en las proposiciones sobre alguna divinidad.

3° *He propuesto criterios de intuición y de entendimiento. Podemos intuir y entender solo lo que está al alcance de nuestras facultades animales y humanas, es decir, lo que está situado al interior de nuestra escala.* Existimos entre lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande. Por eso en física, cuando los especialistas van más allá de nuestra escala y empiezan a adentrarse en lo infinitamente pequeño y en lo infinitamente grande, ya no hay conocimiento sino creencia en los símbolos de la física matemática. Sin embargo, no habría que identificar este género de creencias simbólicas de la física matemática con las creencias en las divinidades porque se llega a las primeras mediante pasos lógicos y científicos que se pueden discutir útilmente para mejorar la calidad de tales creencias simbólicas.

Nuestras facultades animales y humanas permitieron el desarrollo de sistemas de símbolos cuantitativamente superiores a los sistemas simbólicos de los animales. Digo *cuantitativamente* porque cualitativamente los animales dotados de un sistema nervioso central tam-

bién piensan como nosotros. Comparten con nosotros las categorías de base del lenguaje usual y de las matemáticas, razonan como nosotros. De no ser así, no sobrevivirían. Conocen perfectamente la uniformidad natural producto de la causalidad que les permite conocer por inducción y prever. Solo les falta hablar. El hombre habla, y a partir de las cuatro categorías de base compartidas con los animales –la noción de objeto estable, la causalidad o uniformidad causal de la naturaleza, el espacio y el tiempo– ha formado un alto número de palabras que luego, siguiendo las reglas de la sintaxis, combina alegremente sin cesar. Así emergen las ficciones más inverosímiles a las cuales hoy, casi la totalidad de la humanidad, atribuye una referencia real.

En suma, dados mis criterios naturalistas de inteligibilidad, si la conversación útil entre nosotros sobre la divinidad es sin mañana, es porque lo que para mí son proposiciones lingüísticas ficticias, para los creyentes tienen una referencia real. Así, Ildelfonso, pienso que tus afirmaciones 1° «[La naturaleza es] la obra de una Inteligencia [«I» mayúscula]... explicación última de la complejidad ordenada y ascendente de la naturaleza» y 2° [para entender la naturaleza] se requiere acudir a un principio personal que trasciende la Naturaleza, son ficciones lingüísticas.

Amistosamente,
M. Espinoza

Mensaje del 29 de junio de 2021, a las 11:25

Agradezco, Miguel, el que hayas resumido en pocas palabras el fundamento epistemológico y la idiosincrasia de tu posición filosófica.

En cuanto al fundamento epistemológico, si te he entendido bien, afirmas que no hay inteligibilidad más allá de lo que nos permite la experiencia de las cosas naturales y de lo que podamos deducir o demostrar a partir de esas experiencias, tal como se ha desarrollado en las ciencias naturales, principalmente la física, la química y la biología, aplicando la lógica y las matemáticas: «1° *Considero indispensable reconocer los criterios empíricos y racionales de significación cognitiva que permiten probar o refutar, y separar así las proposiciones verdaderas de las proposiciones falsas.* Si uno cree en la ficción de la divinidad uno puede decir sobre ella lo que se le ocurra.

No hay manera de saber qué significa lo que se dice y si lo que se afirma es verdadero o falso. La inexistencia real de la divinidad de los mitos no solo se prueba diciendo que nada empírico corresponde a ella sino, además, diciendo que es racionalmente contradictoria [...]; 2° *Considero indispensable reconocer los criterios lógicos, matemáticos y científicos que permiten atribuir grados en la prueba de verdad o de falsedad, que permiten tener una idea de la probabilidad, de la verosimilitud o inverosimilitud de una proposición. Dicho de otra forma, hay criterios racionales, lógicos y científicos que permiten pasar de la verificación directa o refutación directa de una proposición a una verificación o refutación indirecta.* Desde que la ciencia existe ha progresado de esa manera. No se ve con qué pasos racionales lógicos que tienen en cuenta (i) el conocimiento del sentido común sin el cual es imposible seguir viviendo y (ii) la ciencia, uno puede concebir alguna verosimilitud en las proposiciones sobre alguna divinidad; 3° *He propuesto criterios de intuición y de entendimiento. Podemos intuir y entender solo lo que está al alcance de nuestras facultades animales y humanas, es decir, lo que está situado al interior de nuestra escala».*

Me parece que tu posición epistemológica, en este sentido, no difiere apenas de la posición del neopositivista lógico Schlick, el iniciador de la famosa Escuela de Viena, o del positivismo de Augusto Comte, con la que no estoy de acuerdo, porque ni Schlick ni Comte fundamentan en la experiencia o en las ciencias empíricas por qué con nuestra razón o inteligencia no podamos remontarnos más allá del mundo accesible a nuestra experiencia sensible. Me extraña que no te quepa ninguna duda sobre tu manera de abordar el tema de la *inteligibilidad*.

Por mi parte no niego las aportaciones de la experiencia y de las ciencias naturales al conocimiento de la naturaleza. Lo que no me parece legítimo es negar que nuestra inteligencia no pueda avanzar en sus conocimientos o en sus propuestas más allá de los contenidos empíricamente constatables y de las construcciones científicas verificables empíricamente. Con nuestra inteligencia podemos avanzar más allá, aunque no podamos apoyarlo empíricamente en el sentido de la metodología de las ciencias naturales.

Por ejemplo, tú hablas de una *materia dinámica*, como origen último de todo el dinamismo de la naturaleza, y no veo que aportes ningún fundamento empírico o científico que te permita demostrar esa tesis. Al final, tu naturalismo universal, como las concepciones teístas, son opciones que nos parecen más o menos razonables.

Comprendo que, en el fondo, no añado nada a lo que expuse en mi mensaje anterior. Simplemente quiero manifestar que no me parece justo considerar inteligible tu naturalismo universal y una simple ficción lingüística o fantástica cualquier posición teísta, es decir, cualquier posición que ponga el fundamento de la naturaleza fuera de la naturaleza.

Por supuesto, la mayoría de los filósofos teístas no se consideran autorizados para atribuir a ese Dios, del que hablan, lo que les dé la gana. Buena muestra de ello es Tomás de Aquino, que acepta fundamentalmente la epistemología de Aristóteles, y que piensa que filosófica, racional o inteligiblemente sólo podemos hablar de Dios a partir de nuestra experiencia del mundo sensible y de nosotros mismos. (Su filosofía, como la de Aristóteles, es una filosofía del sentido común). Lo único que podríamos afirmar es que a Dios no le falta ninguna de las perfecciones que tienen las cosas y el hombre. Es decir, únicamente podríamos hablar de Dios analógicamente. No queremos atribuir a Dios ningún poder fantástico, sino simplemente afirmamos que sin Él no podríamos dar razón suficiente de la naturaleza.

En relación con lo que tú hablas de las ficciones lingüísticas, recuerdo a los «teólogos de la muerte de Dios», de finales de los años sesenta del siglo XX, que, influidos por la epistemología neopositivista, sostenían que no podríamos hacer ninguna afirmación significativa sobre Dios, que la misma palabra Dios carecería de significado.

Por lo que acabo de exponer, me resisto a admitir que Dios, y todo lo que los filósofos han reflexionado sobre él, sea una mera ficción y que, por tanto, «toda conversación útil *sobre estas ficciones* es imposible». Para muchos filósofos, desde los antiguos griegos hasta el momento actual, Dios no es una mera ficción, fruto de nuestra fantasía; piensan que lo mismo que podemos hablar razonablemente de un *naturalismo universal*, también podemos hacerlo de Dios como fundamento último de una concepción no naturalista o atea del mundo de nuestra experiencia.

Opino que sólo en parte no compartimos «los criterios para probar lo inteligible o ininteligible de las proposiciones que se afirman». Quiero pensar, por esto, que aún sería posible un diálogo entre los partidarios del naturalismo universal y los filósofos partidarios de concepciones que, al intentar fundamentar la experiencia del mundo natural, pretenden ir más allá de la naturaleza.

Un saludo muy cordial para ti y para todos los miembros del Círculo que lean este mensaje.

Ildefonso Murillo