

## LA TESIS DE LA INDEPENDENCIA DE CIENCIA Y RELIGIÓN Y EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Moisés Pérez Marcos

*Instituto Superior de Filosofía (Valladolid)*

*Resumen:* Tras una breve exposición de las ideas más importantes de los defensores de la tesis de la independencia de ciencia y religión, se muestra una crítica a tales ideas desde el pensamiento de Tomás de Aquino. En el filósofo medieval hay herramientas útiles para la discusión contemporánea que muestran por qué la tesis de la independencia falla (o al menos por qué es inaceptable para el teísmo cristiano) y que además ofrecen una alternativa que tiende hacia lo que Barbour llama una integración entre ciencia y religión.

*Palabras clave:* ciencia/religión, analogía, causalidad, azar, diseño inteligente.

*Abstract:* After an exposition of the main ideas of those who defend the thesis of independence of science and religion, I provide a critique of these ideas from a Thomistic perspective. We can find in Thomas Aquinas many useful tools for the contemporary debate that show why the independence thesis is wrong (or at least is unacceptable from a Christian theistic point of view), and that offer, also, an interesting alternative leading to what Barbour called integration between science and religion.

*Keywords:* science/religion, analogy, causality, chance, intelligent design.

## 1. INTRODUCCIÓN

La tesis de la independencia afirma que ciencia y religión hablan de cosas diferentes, se refieren a ámbitos desiguales, responden a preguntas dispares y utilizan lenguajes distintos. La ciencia trata de responder al “cómo” funcionan las cosas y trabaja con hechos objetivos, mientras que la religión se ocupa de los valores y del sentido último. Ciencia y religión, por lo tanto, tienen como objeto dominios desiguales, utilizan lenguajes distintos y pretenden cosas diferentes. La condición única para su coexistencia es, por así decir, que cada una se ocupe de lo suyo, es decir, que una no invada el terreno de la otra.

Expondré sintéticamente, con ayuda de Ian Barbour, las ideas principales de los más conocidos defensores contemporáneos de la tesis de la independencia: la teología dialéctica de Karl Barth, la tesis de los *Non-Overlapping Magisteria* de Stephen Jay Gould y la distinción basada en los diferentes usos o juegos del lenguaje. A continuación, intentaré mostrar cómo algunas ideas del pensamiento de Tomás de Aquino pueden iluminar aún hoy la discusión. Veremos, en primer lugar, cuán parecida es la tesis de la independencia a aquélla que Tomás de Aquino combatió con todas sus fuerzas, la teoría de la doble verdad, defendida por los averroístas latinos y atribuida a Siger de Brabante. Veremos luego que el Aquinate cumple las exigencias apofáticas que motivan, al menos en parte, el pensamiento dialéctico de Barth, e intentaremos mostrar que la analogía, lejos de ser un invento del demonio, como sugirió el teólogo protestante, es la herramienta imprescindible para movernos en ese terreno entre el decir y el callar, único en el que podemos cultivar el lenguaje teológico y filosófico (cuando éste habla de Dios). En contra de lo que defiende Barbour, mostraremos que la distinción tomista entre causa primera y causas segundas no apoya la tesis de la independencia total de dominios (sólo una mala interpretación de esta tesis podría conducir a la tesis de la independencia). Abordaremos también la cuestión del azar, que muchas veces se esgrime como incompatible con la voluntad divina de crear al ser humano, y que al parecer haría también imposible la providencia y el gobierno del mundo por parte de Dios. Veremos también que Tomás de Aquino no niega la existencia del diseño, pero lo concibe de tal modo que no cabe atribuirle las limitaciones que veremos en los defensores del Diseño Inteligente.

## 2. LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA

La tesis de la independencia, como hemos dicho, es aquélla que considera que ciencia y religión son empresas completamente independientes, compartimentos estancos, pues difieren tanto en sus métodos y dominios de aplicación como en las funciones que desempeñan en la vida humana. Es una tesis que surge históricamente hacia el siglo XVII, momento en el que aparece lo que conocemos como ciencia y técnica contemporáneas. Se trata de una época muy turbulenta desde el punto de vista religioso: reforma protestante, contrarreforma católica y guerras de religión. Es habitual que los padres

de la nueva ciencia pertenezcan a minorías desplazadas: Copérnico, católico, publicó sus obras en un país protestante; Kepler y Huygens, protestantes, vivían en territorio católico, a la inversa que Descartes; Newton, antitrinitario (o al menos con una visión herética de la Trinidad), vivía en el *Trinity College*<sup>1</sup>. Los defensores del orden público, mandatarios y demás políticos, estaban por aquel entonces preocupados con el cuidado de la ortodoxia (no había una clara separación entre herejías y movimientos socio-políticos opuestos al régimen establecido). En este contexto, las primeras generaciones de científicos se preocuparon mucho de hacer ver que su empresa no estaba relacionada o no tenía nada que ver con la religión, sin parecer personas ateas o irreligiosas (que no lo eran). Había, al menos, que alejar las sospechas de herejía, teniendo en cuenta, además, que su manutención y trabajo dependía muchas veces económicamente del mecenazgo del rey o de la Iglesia. La ciencia era presentada, entonces, como estrategia de autodefensa por parte de los científicos, como si nada tuviese que ver con la moral, la metafísica y en definitiva con todo lo que tuviese relación con la religión. Cuando la ciencia llegó a ser, un tiempo después, una instancia con autoridad, quienes fomentaron la división o diferenciación entre una y otra fueron las autoridades religiosas del *statu quo*, que evitaban así la incomodidad de tener que decir algo cuando parecía haber extrapolación de uno a otro terreno. Como ha escrito Arana: “la tesis de que la ciencia y la religión no tiene apenas nada que ver una con otra es la gran tentación a la que han sucumbido los espíritus religiosos en la modernidad”<sup>2</sup>.

Si un científico dice algo sobre lo que parece un asunto religioso, podemos descalificarlo *a priori* sin necesidad de discutir con él, diciéndole que cada uno tiene que ocuparse de lo suyo: los científicos a la ciencia y los sacerdotes a la religión. Así, tanto los científicos piadosos como los valedores de la religión, estuvieron interesados en que se fomentase la distinción entre ambas esferas, siendo responsables en parte de una cultura escindida<sup>3</sup>.

La tesis de la independencia hasta cierto punto es comprensible, pues, en efecto, ciencia y religión son dos ámbitos distintos: cada una de ellas utiliza sus propios métodos y genera diferentes sentidos en la vida de las personas. Sin embargo, parece innegable que existe un punto de intersección entre la ciencia y la religión. No solamente porque de hecho se hayan dado en la historia planteamientos científicos que ingresaban en cuestiones religiosas (podemos decir

<sup>1</sup> Cf. Robert K. MERTON, *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 140-163.

<sup>2</sup> Juan ARANA, *La fe del sabio: actividad científica y creencia religiosa*, en J. ARANGUREN, J. J. BORBIA y M. LLUCH (eds.), *Comprender la religión. II Simposio Internacional de Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 2001, p. 224.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid*, pp. 225-226. Algunos de los ejemplos del siglo XX son: Gilson, Poincaré y Duhem, que concebían ciencia y religión como empresas aisladas. Gilson, por ejemplo, escribió: “estrictamente hablando, una negación científica de lo religioso no tiene sentido, puesto que ambos órdenes son mutuamente ajenos y porque no hay un sentido de la palabra verdad que sea común a ambos órdenes, en virtud del cual pudieran ponerse en contacto sus dichos órdenes”, en Étienne GILSON, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Pamplona, EUNSA, 1976, p. 172.

parafraseando a Kant que la ciencia tiene la capacidad singular de hacerse preguntas que por sí misma no es capaz de responder), o planteamientos religiosos que necesitaban echar mano de la ciencia (¿qué decir de los milagros!, desde la antropología cultural, por ejemplo). Ciencia y religión se dan cita en el mismo ser humano: el científico a veces es también el creyente, el creyente es siempre el hombre que razona. Al menos en el cristianismo la fe es algo que abarca todas las capacidades y características humanas, incluida la razón. Entonces ¿por qué estamos condenados a vivir escindidos? ¿Cuándo nos ponemos la bata para entrar al laboratorio dejamos al creyente fuera? O, como decía Chesterton, ¿nos tenemos que quitar la cabeza cuando entramos en la Iglesia? La tesis de la independencia, como vemos, es insatisfactoria.

La tesis de la independencia se ha pensado o planteado de muchas formas. A continuación veremos algunas de ellas, las más representativas, deduciendo sus posturas básicas, para así poder percibir mejor sus debilidades. Haremos, en primer lugar, una crítica general a la tesis de la independencia para luego poder deducir, en segundo lugar y desde una perspectiva tomista, algunas de sus concreciones en particular.

a) *Contra el Literalismo bíblico*

En EEUU, una de las primeras reacciones frente al literalismo bíblico o al fundamentalismo evangelista fue insistir en la idea de la separación radical entre ciencia y religión. El teólogo protestante Langdon Gilkey (1919-2004), en sus escritos sobre el creacionismo<sup>4</sup>, estableció la diferencia entre ambas actividades humanas de tal modo que posteriormente se ha hecho común. La ciencia se ocupa de datos objetivos, públicos y repetibles, mientras que la religión se interesa por otras realidades, tales como la razón, el orden y la belleza del mundo, así como por aquellas experiencias de todo tipo y que se encuentran en la vida interior del ser humano: la culpa, la ansiedad, la falta de sentido, el perdón, la confianza, la plenitud, etc. La ciencia se interroga de un modo objetivo por el *cómo* de las cosas, mientras que a la religión le preocupa el *porqué*, por lo que es una empresa de carácter subjetivo, personal, que atañe al sentido o finalidad de la vida. La ciencia funciona con los criterios de coherencia lógica y adecuación experimental, mientras que la religión se sirve del criterio de autoridad, en primer lugar la de Dios, y en segundo lugar la de las personas a las que Dios ha concedido un discernimiento e iluminación especiales. Por último, la ciencia realiza predicciones cuantitativas que pueden ser contrastadas o comprobadas experimentalmente, mientras que la religión, dada la trascendencia divina, se ve obligada a utilizar un lenguaje

---

<sup>4</sup> Cf. Langdon GILKEY, *Maker of Heaven and Earth: The Christian Doctrine of Creation in the Light of Modern Knowledge*, Garden City, New York, Doubleday, 1959; *Creationism on Trial*, Minneapolis, Winston Press, 1985.

metafórico y simbólico<sup>5</sup>. En el contexto del famoso juicio de Arkansas de 1981, que terminó considerando inconstitucional la ley que permitía la enseñanza de la “ciencia de la creación”, Gilkey argumentó que la doctrina de la creación no pretende ser un enunciado literal sobre la historia de la naturaleza, sino una afirmación simbólica sobre la bondad y el orden del mundo, así como una afirmación sobre la total dependencia del mundo con respecto a Dios. Una afirmación, en cualquier caso, independiente de toda cosmología, tanto de la bíblica como de la moderna.

En 1984, como respuesta al creacionismo, la *National Academy of Sciences* de los EEUU, publicó un folleto con el que pretendía aliviar el conflicto en base a la tesis de que religión y ciencia no tienen nada que ver. Dice la Academia:

La religión y la ciencia son ámbitos separados y mutuamente excluyentes del pensamiento humano; su presentación en un mismo contexto conduce a una comprensión equivocada tanto de las teorías científicas como de las creencias religiosas<sup>6</sup>.

No es difícil encontrar posturas semejantes sobre estas cuestiones en muchos de los autores contemporáneos. Y es cierto que religión y ciencia son ámbitos diferentes. Pero ¿pueden y deben permanecer completamente separados uno del otro? ¿Resuelve satisfactoriamente la tesis de la independencia la cuestión de las relaciones entre ciencia y religión?

b) *Karl Barth*

El padre de la teología dialéctica, Karl Barth (1886-1968), parte de la idea de Dios como el totalmente Otro, Trascendente e Inefable, inspirándose claramente en las reflexiones de Søren Kierkegaard y Rudolf Otto. Dios solo puede ser conocido en la medida en la que se ha revelado en Jesucristo y es confesado en la fe. Queriendo corregir un exceso de confianza en las fuerzas humanas para elevarse, Barth pone la primacía de todo discurso sobre Dios en Él mismo. La religión representa el impulso ascendente del hombre, pero es desmesura, *hybris*, idolatría. La teología natural, las religiones, el diálogo con la increencia (la creencia no puede argumentar con la increencia, sólo predicarle), etc., son desautorizados en un modo de pensar a Dios y al hombre que sitúa entre ellos un abismo infranqueable, un *no* que solo puede ser superado por el *sí* de Dios pronunciado en Jesucristo. Esta forma de pensar lleva a desautorizar todo modo de poner en contacto ciencia y teología. Si ni siquiera los esfuerzos de las religiones son válidos para aprehender nada de Dios, cuánto menos la empresa científica, que no dice nada sobre la fe. La ciencia tiene a su base la observación y los razonamientos humanos, incapaces de captar a Dios,

<sup>5</sup> Cf. Ian G. BARBOUR, *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Santander, Sal Terrae, 2000, pp. 40-41.

<sup>6</sup> Citado en, *Ibid.*, p. 148.

y la teología parte de la Revelación divina (y la teología, de hecho, para Barth, no es una doctrina sobre la fe, que pone el énfasis en el polo subjetivo, sino una dogmática, que pone el énfasis en lo objetivo recibido).

Uno de los elementos clave en el pensamiento barthiano, y que más nos interesa considerar ahora, es la negación de la analogía. Es célebre su declaración:

Por eso creo que la *analogia entis* es una invención del Anticristo, y pienso que, precisamente por su causa, no se puede ser católico. Me permito añadir que todas las demás razones que puedan aducirse para no hacerse católico me parecen pueriles y poco dignas de consideración<sup>7</sup>.

Sin una *analogia entis* no hay fundamento real para una analogía lingüística. Si la brecha entre la realidad de lo creado y la del creador es insalvable, ¿cómo vamos a poder decir algo de Dios a partir de las criaturas? ¿Cómo iba a tener relevancia alguna para la teología la investigación sobre el mundo natural? La brecha entre ciencia y teología es tan abisal como entre Dios y las criaturas.

c) *Stephen Jay Gould: NOMA*

El paleontólogo Stephen Jay Gould (1941-2002), uno de los autores de la teoría del equilibrio puntuado, dedicó uno de sus libros a la defensa y exposición de la tesis de la separación: *Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life* (1999). Bajo el nombre de *principio de los Magisterios que No se Superponen* (MANS por sus siglas en español, o NOMA por sus siglas en inglés: *Non-Overlapping Magisteria*), defiende que ciencia y religión son ámbitos completamente independientes, debiendo quedarse cada una de ellas en su propio territorio. Dice Gould:

No veo de qué manera la ciencia y la religión podrían unificarse, o siquiera sintetizarse, bajo un plan común de explicación o análisis; pero tampoco entiendo por qué las dos empresas tendrían que experimentar ningún conflicto. La ciencia intenta documentar el carácter objetivo del mundo natural y desarrollar teorías que coordinen y expliquen tales hechos. La religión, en cambio, opera en el reino igualmente importante, pero absolutamente distinto, de los fines, los significados y los valores humanos, temas que el dominio objetivo de la ciencia podría iluminar, pero nunca resolver. De manera parecida, mientras que los científicos han de actuar mediante principios éticos, algunos de ellos específicos de su práctica, la validez de tales principios no puede inferirse nunca a partir de descubrimientos objetivos de la ciencia<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I/1, VIII = *Dogmatike* I/1/1, XII, citado en Rosino GIBELINI, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998, p. 30.

<sup>8</sup> Stephen Jay GOULD, *Ciencia versus Religión. Un falso conflicto*, Barcelona, Critica, 2007, p. 12.

Gould es mucho más favorable, en principio, a la religión, y aunque se declara agnóstico, le reconoce un ámbito específico en el que tiene sentido: fines, significados, valores humanos, etc. Tampoco concibe las diferencias entre ciencia y religión de modo tan tajante como puede encontrarse en otros autores. Henri Poincaré, por ejemplo, había afirmado que “no puede haber moral científica, pero tampoco puede haber ciencia inmoral”<sup>9</sup>. Para Gould la empresa científica sí está regida por valores, a veces exigidos por la propia disciplina, que no provienen del interior de la propia ciencia y, por lo tanto, no pueden ser deducidos de los descubrimientos científicos.

Pero aunque la intención es buena el resultado no lo es tanto. Para empezar, porque aunque Gould quiera, por decirlo así, quedar a bien con la religión, sus principios filosóficos se lo impiden. En primer lugar, porque profesa un materialismo que termina por poner de manifiesto que su reconocimiento del campo específico de la religión se queda en mera palabra. Gould cree que Darwin era materialista, y que tenía razón en serlo. Y pretende ser consecuente con ese materialismo, pues entiende que es parte del precio que hay que pagar: hay que llevar la teoría de la evolución hasta sus últimas consecuencias. Dice Gould:

[Darwin había adoptado] el materialismo filosófico, el postulado de que la materia es la base de toda existencia y de que todos los fenómenos mentales y espirituales son sus productos secundarios. No existía idea alguna que pudiera resultar más demoleadora para las más enraizadas tradiciones del pensamiento occidental que la afirmación de que la mente –por compleja y poderosa que fuera– era producto del cerebro [...]. Darwin aplicaba resueltamente su teoría materialista de la evolución a todos los fenómenos de la vida, incluyendo lo que él llamaba “la propia ciudadela”, la mente humana. Y si la mente carece de existencia real más allá del cerebro, ¿puede acaso ser Dios otra cosa más que una ilusión inventada por otra ilusión?<sup>10</sup>

Parece claro que la concordia entre los magisterios científico y religioso es posible, según Gould, pero a un alto precio. Pues ¿qué creyente estaría dispuesto a aceptar que su afirmación de que Dios existe es una ilusión generada por otra ilusión? Aunque sea una ilusión que sirva de base al posterior desarrollo de utilísimos valores, ¿podemos aceptar esa conclusión?<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Henri POINCARÉ, “La moral y la ciencia” (1910), en *Últimos pensamientos*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1946, p. 147.

<sup>10</sup> Stephen Jay GOULD, *Desde Darwin. Reflexiones sobre historia natural*, Barcelona, Crítica, 2010, pp. 14-15, citado en Francisco José SOLER, *Mitología materialista de la ciencia*, Madrid, Encuentro, 2013, pp. 36-37.

<sup>11</sup> Por no mencionar el hecho siguiente: si la creencia es una ilusión producto de la otra ilusión que es la mente humana, ¿por qué la propia teoría de la evolución no habría de ser también una ilusión? Para este tipo de razonamiento, véase el argumento evolucionista contra el naturalismo desarrollado, sobre todo, por Plantinga y cuya formulación más reciente se encuentra en Alvin PLANTINGA, *Where the conflict really lies. Science, religion and naturalism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, especialmente el capítulo 10, “The Evolutionary Argument Against Naturalism”, pp. 307-350. Una buena crítica y exposición de algunas de las ideas

d) *Diferentes usos del lenguaje*

Para el pensamiento positivista, los lenguajes de la religión y de la ciencia son completamente diferentes. Es más, en la medida en que utilizan como criterio de significado el principio de verificación (según el cual son significativos los enunciados *a priori* o tautológicos y los que pueden ser empíricamente verificados), los positivistas creen que el lenguaje de la religión carece de sentido. Un buen ejemplo de esta actitud son algunos de los pensamientos expresados en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, o en las obras de Alfred Jules Ayer.

El pensamiento de Wittgenstein, en las *Investigaciones Filosóficas*, inaugura el giro hacia el pragmatismo en la filosofía del lenguaje. A partir de aquí, a diferencia de lo que ocurría en el positivismo, el lenguaje religioso adquiere un significado que viene dado por su uso en una determinada comunidad de hablantes. No obstante, el de la ciencia y el de la religión siguen siendo juegos del lenguaje diferentes, que nada tienen que ver el uno con el otro. Independientemente de que en el pensamiento del propio Wittgenstein la historia sea más compleja, el hecho es que el concepto de juego del lenguaje ha sido utilizado para establecer la separación o independencia entre la ciencia y la religión<sup>12</sup>. Stephen Toulmin, por ejemplo, cree que las narraciones sobre la creación ofrecen un marco de sentido para la vida, mientras que las indagaciones científicas buscan la predicción y el control de los fenómenos naturales. Extrapolar la teoría de la evolución, ya sea con ánimo de defender o atacar posturas como la atea o la teísta, es caer en una mezcla ilegítima de lenguajes<sup>13</sup>.

De nuevo, parece claro que algunas de estas diferencias son incontestables, pero ¿es todo lo que se puede decir de las relaciones entre ciencia y religión? ¿Están abocadas a ignorarse mutuamente por tratarse de lenguajes por entero diferentes?

### 3. EL REALISMO Y LA DOBLE VERDAD

La tesis de la independencia dice verdad, pero no la dice toda, y, lo que es peor, dice también falsedad. Es cierto que ciencia y religión son dos actividades diferentes, con métodos, objetos y modos de proceder diferentes. Pero no completamente. Ni la actividad científica está exenta de la fe (al menos de aquello que Einstein llamaba la fe del científico), ni la fe puede prescindir de la razón natural. Además, hay ocasiones en las que ciencia y religión, fe y razón, abordan los mismos objetos, se hacen las mismas preguntas. Si la tesis del

básicas de Gould puede verse en Karl GIBERSON y Mariano ARTIGAS, *Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y la religión*, Madrid, Encuentro, 2012, pp. 83-127.

<sup>12</sup> Para una excelente panorámica de la cuestión del lenguaje religioso en la discusión actual puede verse Sixto J. CASTRO, *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*, Salamanca, San Esteban, 2012, pp. 91-120.

<sup>13</sup> Cf. Ian G. BARBOUR, op. cit., p. 150.

conflicto confunde ciencia y religión, habiendo sitio solamente para una de ellas, la tesis de la independencia las convierte en empresas completamente diferentes, separadas una de otra y sin relación alguna entre ellas, intentando quizás obviar el conflicto.

Algunos ejemplos de interacción entre ciencia y religión son los siguientes. La teología afirma la contingencia del mundo. Algunos cosmólogos, sin embargo, intentan desarrollar modelos del universo en los que se muestre que éste es necesario. ¿No hay aquí un conflicto entre lo que dice la religión y lo que dicen algunas cosmologías? La escatología hace una serie de afirmaciones sobre el conjunto de la realidad que parecen entrar en el terreno de la cosmología. Según los creyentes, Dios interviene en los asuntos humanos. Es más, dirige la historia, el cosmos entero, hacia un determinado fin. ¿Es eso compatible con la idea de que todo se rige por una causalidad natural necesaria o con la idea del azar? Según los teólogos, el ser humano ha sido creado libre: ¿es compatible esa libertad con la causalidad antedicha? La tesis de la independencia, en el fondo, tiene que afrontar un problema grave: el del realismo. Si las afirmaciones que resultan conflictivas entre ciencia y religión parecen incompatibles es porque ambas reclaman para sí una interpretación realista. Si reducimos las afirmaciones de la religión y la teología a meras expresiones de la subjetividad humana se elimina el conflicto, pero a costa de la interpretación realista de los enunciados religiosos. Con interpretación realista no podremos decir interpretación literal, ni interpretación materialista, ni interpretación unívoca. Queremos señalar aquello que hace referencia a una realidad objetiva, independiente del hablante, de sus sentimientos, de sus sistemas culturales y de sus capacidades espirituales. Cuando el creyente afirma que Dios ha creado el mundo, por ejemplo, su afirmación es realista en ese sentido. Lo mismo puede decirse del realismo científico. En contra de lo que piensan los instrumentalistas o los constructivistas, que ven en las teorías ficciones útiles para manipular la naturaleza, la mayor parte de los científicos creen que con sus teorías describen realidades independientes de sus capacidades mentales, así como las relaciones entre esas entidades. En palabras de Soler:

No es difícil darse cuenta de que el realismo en teología y en ciencia es una condición *sine qua non* para que llegue a darse una interacción entre ambas disciplinas. Y es que, si se interpreta el discurso teológico como un discurso meramente simbólico o subjetivo, no habrá forma de que pueda entrar en conflicto con una descripción de las entidades físicas; por poner un caso: entre sentimientos subjetivos y hechos objetivos no pueden darse contradicciones en sentido estricto. Y asimismo, una interpretación meramente instrumentalista de las teorías físicas no tendría nada que oponer frente a una tesis ontológica proveniente de la teología –o de cualquier otra fuente–. [...] Pues bien, un teólogo realista y un científico realista necesariamente han de entrar en interacción, conflictiva o constructiva<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Francisco José SOLER (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, Madrid, BAC, 2005, pp. XIX-XX.

Tomás de Aquino vivió una situación que, *mutatis mutandis*, tiene muchas semejanzas con la descrita. La entrada de las obras de Aristóteles en la cristiandad medieval supuso que los teólogos, por primera vez, se enfrentasen a un sistema de pensamiento coherente y que podemos denominar naturalista, en el sentido de que no hacía referencia a la revelación. El conocimiento del aristotelismo estaba edificado en base a las solas exigencias de la razón natural. El problema estaba en que algunas de las afirmaciones del corpus aristotélico parecían contradecirse con las enseñanzas del cristianismo. En ese contexto, hubo quienes defendieron el cristianismo atacando a Aristóteles (postura que quizá podemos atribuir a san Buenaventura), pero otros asumieron íntegra y radicalmente a Aristóteles, como los llamados averroístas latinos. Averroístas, porque conocían a Aristóteles a través de las interpretaciones de su comentador por excelencia, el *Commentator* (no obstante, su referencia primera era Aristóteles, no Averroes). La doctrina de Aristóteles sobre el entendimiento activo y el pasivo es lo suficientemente oscura como para que no exista una interpretación clara de la misma. Averroes había supuesto que ambos, entendimiento activo y pasivo, eran uno y el mismo para todos los seres humanos. La consecuencia lógica de esta doctrina monopsiquista era la negación de la inmortalidad del alma individual. Los averroístas también defendieron la eternidad del mundo, enseñada por Aristóteles, pero que parecía darse de frente con la afirmación de su creación. Algunos averroístas negaron también la providencia, pues entendían el mundo de causas diseñado por Aristóteles como un mundo de necesidad natural, en el que no había ocasión para intervenir en él desde fuera.

Los averroístas no estaban dispuestos a renunciar a Aristóteles: representaban un sistema de pensamiento brillante, riquísimo y basado en la razón y en las experiencias humanas. Pero tampoco estaban dispuestos a renunciar a las verdades de la fe. En este sentido, nos vemos abocados a pensar que eran realistas, tanto en ciencia natural como en teología. Pero, ¿cómo solucionar el conflicto entre lo que dice una y otra? Su opción fue lo que se ha conocido como *teoría de la doble verdad*. Esta teoría puede encontrarse en algunas afirmaciones de Siger de Brabante (1235-1282) y sus seguidores<sup>15</sup>. En sus escritos Siger daba a entender que ciertas posiciones típicamente aristotélicas eran irrefutables, mientras que las afirmaciones de la fe también lo eran. De aquí algunos (sin entrar en la polémica de si el propio Siger lo creyó así o no) extrajeron la idea de que algo podía ser verdadero en filosofía, según la razón, y que su contrario podía serlo en teología, según la fe. Los averroístas no tenían intención de abandonar razón ni fe, por lo que tendían a atribuir a Dios una especie de reconciliación milagrosa entre las verdades de ambas disciplinas. Para la filosofía es demostrable racionalmente que no hay más que un alma intelectual compartida por todos los hombres, mientras que la teología en-

---

<sup>15</sup> Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana*, t. I, *De los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987, pp. 802-808; Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, t. 2, *De san Agustín a Escoto*, Barcelona, Ariel, 1994, pp. 420-426.

seña que hay un alma intelectual eterna para cada ser humano. De alguna manera incomprensible y milagrosa, dirían los averroístas, Dios ha multiplicado el alma intelectual, que es una, para que cada ser humano pueda tener la suya. Así, algo puede ser verdad en filosofía y mentira en teología. Quizá la solución no parezca muy satisfactoria, pero al menos es un intento de conciliar las afirmaciones de la ciencia con las de la fe, intento que otros averroístas ni siquiera abordaban. En un sermón atribuido a san Buenaventura se critica la actitud de esos estudiantes de filosofía que, cuando se les reprochaba por decir ciertas cosas que no son verdad según la fe, respondían diciendo que se limitaban a decir lo que enseña Aristóteles<sup>16</sup>.

Estas actitudes no eran aceptables para Tomás de Aquino. El texto en el que ataca la concepción averroísta del intelecto es una buena muestra de su genio argumentativo, de su sagacidad a la hora de interpretar a Aristóteles desde la perspectiva cristiana y de su pensamiento antropológico. Pero además es una buena muestra de, si se nos permite hablar así, las entrañas del santo. Tomás llama en este opúsculo a sus adversarios descarriados y descarados, y al final del mismo dice:

Tales son las cosas que hemos escrito para la destrucción del predicho error, sin recurrir a los documentos de la fe, sino con argumentos y las palabras de los mismos filósofos. Si, no obstante, alguno, presumiendo de falsa ciencia, osase replicar contra lo que hemos escrito, no hable a escondidas ni delante de los jovencuelos que no saben juzgar de cosas tan arduas, sino replique a este escrito, si tiene el coraje, y se encontrará no sólo conmigo, que soy el menor de todos, sino con otros muchos celosos defensores de la verdad, los cuales se enfrentarán a su error y darán el merecido a su ignorancia<sup>17</sup>.

Para Tomás de Aquino la teoría de la doble verdad era inaceptable. La verdad es una, y los diferentes medios que se nos han dado para conocerla, razón y fe, no pueden conducir a conclusiones contradictorias. Sería absurdo que Dios se nos hubiese revelado y que nos hubiese dado la razón para conocer y que por esos dos caminos distintos llegásemos a diferentes conclusiones. Tomás de Aquino es realista, y por eso no está dispuesto a renunciar a ninguna de las afirmaciones verdaderas de la fe ni a ninguna de las afirmaciones verdaderas de la razón. La verdad sólo tiene un contrario posible, la falsedad, por lo que lo racional no puede ser contrario a lo revelado<sup>18</sup>.

Tomás negó la tesis de la independencia no solamente en sus reflexiones sobre la razón y la fe, sino allí donde habla de la importancia de las ciencias naturales, del conocimiento, diríamos hoy puramente científico, para la

<sup>16</sup> Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, t. 2, pp. 421-422.

<sup>17</sup> *De unit, intell.* V, 120, en *Opúsculos y Cuestiones Selectas*, ed. bilingüe, con texto de la ed. Leonina, coordinada por Antonio Osuna Fernández-Largo, OP, 5 vols., Madrid, BAC, 2001-2008.

<sup>18</sup> Cf. *Suma contra los gentiles* (en adelante SCG) I, 7, ed. bilingüe, con texto de la ed. Leonina, dirigida por Laureano Robles, OP y Adolfo Robles, OP, introducciones de Eudaldo Forment, 2 vols., Madrid, BAC, 2007.

reflexión teológica. El conocimiento que tenemos de las criaturas sensibles por la sola luz natural de la razón es válido en sí mismo. Pero además es imprescindible para la teología, no porque de suyo lo necesite, pues toma sus principios de la revelación, sino por la fragilidad del entendimiento humano. La teología no puede en modo alguno desinteresarse de la ciencia natural, y ello por dos razones: en primer lugar, porque la consideración de las criaturas es útil a la instrucción de la fe y, en segundo lugar, porque el conocimiento natural puede destruir errores relativos a Dios. Dice Tomás de Aquino, a este respecto, en la *Suma*:

Esta ciencia [la teología] puede tomar algo de las disciplinas filosóficas, y no por necesidad, sino para explicar mejor lo que esta ciencia trata. Pues no toma sus principios de otras ciencias, sino directamente de Dios por revelación. Y aun cuando tome algo de las otras ciencias, no lo hace porque sean superiores, sino que las utiliza como inferiores y serviles, como la arquitectura tiene proveedores, o como lo civil tiene lo militar. La ciencia sagrada no lo hace por defecto o por incapacidad, sino por la fragilidad de nuestro entendimiento, pues, a partir de lo que conoce por la razón natural (de la que proceden las otras ciencias) es conducido, como llevado de la mano, hasta lo que supera la razón humana y que se trata en la ciencia sagrada<sup>19</sup>.

En la *Suma Contra Gentiles* se dedica el capítulo segundo de la segunda parte a explicar cómo es útil para la instrucción en la fe la consideración de las criaturas: “La meditación de las obras divinas es necesaria para instruir a la fe humana acerca de Dios”<sup>20</sup>. ¿Por qué? Primero, porque en la admiración de sus obras encontramos motivo para admirar también y considerar la sabiduría divina. Como el artista la obra de arte, Dios ha hecho las cosas comunicándoles cierta semejanza suya, “que por ellas se encuentra desparramada”. Así, como por la obra conocemos al artista, por el mundo conocemos a Dios, y podemos percibir su sabiduría, que apreciamos en las cosas creadas. En segundo lugar, porque al percibir el poder inmenso de la naturaleza somos movidos a apreciar el poder aún mayor de quien la creó, lo cual engendra reverencia a Dios en los corazones. En tercer lugar, al contemplar las cosas buenas y perfectas diseminadas entre las criaturas, podemos preguntarnos por la fuente de las mismas, y por cuán excelsas serán en la fuente esa bondad y perfección con respecto a lo que vemos, lo que enciende en el corazón de los hombres el amor a la bondad divina. En cuarto lugar, porque el ser humano, al conocer las criaturas se hace semejante a Dios. En efecto, Dios conociéndose a sí conoce en sí mismo a todo lo demás. En la medida en la que por la revelación Dios se da a conocer al ser humano, este puede conocer también así a las criaturas. Conocer las criaturas, ya sea por medio de la revelación, ya por medio de la fe, es algo que nos asemeja a Dios.

<sup>19</sup> *Suma de Teología* (en adelante *ST*) I, q.1, a.5, ad 2, Madrid, BAC, 2006.

<sup>20</sup> SCG II, 2.

Además, el conocimiento de la naturaleza de las criaturas sirve para destruir los errores acerca de Dios:

Es necesaria la consideración de las criaturas, no sólo para instruirse en la verdad, sino también para desechar los errores; pues los errores sobre las criaturas alejan de la verdad de la fe en la medida en que se oponen al verdadero conocimiento de Dios<sup>21</sup>.

Hay muchas maneras en las que un error sobre las criaturas puede conducir a un error sobre Dios. La primera es pensar que las criaturas son causa primera, considerarlas como Dios, sin caer en la cuenta que más allá de ellas hay algo. En segundo lugar, atribuyendo a algunas criaturas lo que es propio de Dios, lo que viene claramente causado por el desconocimiento de la naturaleza de las criaturas. Tercero, usurpando algo o al poder divino o derogándolo, por pensar que las cosas tienen dos principios, o porque proceden de Dios no por divina voluntad sino por necesidad de su naturaleza, o por pensar que algunas cosas o todas se sustraen a la providencia, o por creer que Dios no puede actuar fuera del curso de la naturaleza. En cuarto lugar, está el error de aquellos que piensan que el ser humano es inferior a algunas criaturas a las que de hecho es superior, como ocurre con quienes subordinan la voluntad de los hombres a los astros. Al ignorar la naturaleza, estos no ponen bien cada cosa en su sitio, ignorando el lugar natural de cada cosa. Y concluye santo Tomás:

Con esto se evidencia la falsedad de cierta sentencia de algunos que decían no importar nada a la verdad de la fe la opinión que cada uno pueda tener sobre las criaturas, con tal de que se piense rectamente acerca de Dios, como expone san Agustín en el libro *Del origen del alma*; pues el error sobre las criaturas redundaba en una opinión falsa sobre Dios y, sometiéndola a cualesquiera otras causas, aparta a las mentes humanas de Dios, hacia el cual se esfuerza por dirigir las fe. Por eso la Escritura amenaza a los que yerran acerca de las criaturas con las mismas penas que a los infieles<sup>22</sup>.

#### 4. LA CAUTELA APOFÁTICA

Para comprender por qué el conocimiento de las cosas naturales y el conocimiento de Dios están relacionados o repercuten el uno en el otro hemos de tener en cuenta la doctrina tomista de la analogía. Primero, a nivel ontológico, y luego a nivel del lenguaje. Si puede haber una analogía como herramienta lingüística para hablar de Dios es porque existe una analogía del ser u ontológica. Hay una analogía entre el ser que es Dios y el ser de las criaturas que fundamenta el hablar analógico sobre Dios en base a lo que conocemos de las criaturas. La analogía es la clave del discurso humano sobre Dios, pero sería

<sup>21</sup> SCG II, 3.

<sup>22</sup> SCG, II, 3.

un recurso vacío si no hubiese algo en la manera como las cosas son que la justificase o le diese carta de naturaleza. La concepción tomista de la analogía es otro de los lugares donde vemos la negación de la tesis de la separación radical. No en vano, para efectuar esa separación Karl Barth tuvo que prescindir de ella. Barth prescindió de la analogía quizá como modo de corregir un exceso en la pretensión del discurso humano a la hora de aprehender a Dios (y no sólo de su discurso, sino también de sus capacidades en general para aprehender o elevarse a Dios). Podemos decir que la cautela era buena, aunque no el modo de satisfacerla. En el pensamiento de Tomás de Aquino tenemos satisfecha la cautela apofática pero, creemos, sin caer en los excesos de la teología dialéctica. No solamente hay que saber cuándo hablar y cuándo callar; también cómo hablar de Dios. Hemos de ser conscientes de lo inapropiado que puede resultar un discurso sobre Dios que lo mente y hable de Él. Por eso, veremos en el presente apartado las cautelas apofáticas de Tomás de Aquino. En el siguiente explicaremos con brevedad su doctrina sobre la analogía.

El problema del conocimiento de Dios puede ser expresado sintéticamente diciendo que consiste en la afirmación simultánea de su trascendencia y de la posibilidad de *cierto* tipo de conocimiento sobre él. Si Dios es trascendente, si es diverso ontológicamente con respecto al mundo y al ser humano, ¿cómo es que podemos conocerlo? ¿Podemos siquiera hablar sobre él? Dios es invisible, incomprensible e inefable<sup>23</sup>. Dios es, para nosotros, un misterio: resulta inaccesible a nuestras capacidades. Es incognoscible, incomprensible, está más allá de la mente humana. No puede ser comprendido en nuestro lenguaje ni apresado en nuestros conceptos. Su misterio es inagotable: no existe lenguaje humano capaz de abarcarlo. Con bellas palabras lo expresó San Agustín, al decir, en uno de sus sermones:

¿Qué vamos a decir nosotros de Dios, hermanos? Si lo que se quiere decir lo comprendiste, no es Dios; lo que tú has podido abarcar, es cosa bien ajena a Dios. Si, a tu ver, pudiste abarcarlo, te has engañado. Si lo comprendes, no es Él, y si es Él, no lo comprendes. ¿Cómo, pues, quieres hablar de lo que no se puede comprender?<sup>24</sup>

Y en otro lugar añade:

<sup>23</sup> La incomprensibilidad de Dios, así como su inefabilidad e invisibilidad, pertenecen a la afirmación básica de la fe cristiana, y las enseñaron explícitamente el concilio Lateranense IV (1215) y el Vaticano I (1869/70) (DH 428, 1782; DH 800, 3001). En la tradición teológica es también una constante: Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno y Crisóstomo desarrollaron la doctrina de la incomprensibilidad. También los grandes teólogos de Occidente la han defendido: Agustín, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Duns Escoto y Nicolás de Cusa. Ya en el siglo XX, uno de los teólogos que más ha profundizado en la *teología del misterio* es Karl Rahner. Cf. Karl RAHNER, *Escritos de Teología*, Madrid Ediciones Cristiandad, 1964, vol. IV, pp. 53ss.

<sup>24</sup> Sermón LII: BAC VII, 56. En *Obras completas*, 41 vols., edición bilingüe, Madrid, BAC. Algunas de estas ediciones están disponibles en línea, tanto en su versión castellana ([www.augustinus.it/spagnolo/index.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm)) como en su versión latina ([http://www.augustinus.it/spagnolo/index\\_lat.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/index_lat.htm)).

Dios es inefable. Más fácilmente decimos lo que no es que lo que es. Piensa en la tierra; Dios no es esto. Piensa en el mar, tampoco es esto. Todas las cosas que hay en la tierra, los hombres y los animales, tampoco son Dios. Todas las cosas que hay en el mar, que vuelan por el aire, no son Dios. Lo que brilla en el cielo no es Dios. Piensa en los ángeles, en las virtudes, en las potestades, en los arcángeles, en los tronos, en las sedes, en las dominaciones; no son Dios. Entonces ¿qué es Dios? Sólo puedo decir lo que no es. Preguntas qué es. Lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni llegó a penetrar en el corazón del hombre. Entonces, ¿por qué exiges que declare la lengua lo que no comprende el corazón?<sup>25</sup>

Tomás de Aquino no es ajeno a esta tradición, que es también la suya. De Dios no es posible entender su sustancia: nuestra inteligencia no es adecuada a ella, por lo que la sustancia divina permanece siempre por encima de la inteligencia humana. De ahí que lo último del conocimiento sobre Dios es saber que no se le conoce: Dios excede todo cuanto de Él entendemos<sup>26</sup>. Nos es más claro de Dios lo que no es que lo que es<sup>27</sup>. Todo lo que se dice de Dios podría ser reprobado, ya que no podemos con nuestras palabras decir nada de Dios con propiedad<sup>28</sup>. Es también querido a santo Tomás el tema clásico de la oscuridad de Dios, de sus tinieblas: de Dios negamos incluso que sea, si por ser entendemos lo mismo que decimos cuando afirmamos que, por ejemplo, un árbol es. Dios permanece para nosotros como en una tiniebla de ignorancia (*tenebra ignorantiae*). Esa es la tiniebla en la que se dice que habita Dios<sup>29</sup>. Dice en la *Suma Contra Gentiles*:

Y esto es lo último y más perfecto de nuestro conocimiento en esta vida, como dice Dionisio en el libro *De mística teología*: Nos unimos a Dios como a un desconocido; lo cual sucede porque sabiendo de El lo que no es, ignoramos, sin embargo, absolutamente lo que es<sup>30</sup>.

A pesar de las cautelas, el ser humano se ve obligado a hablar de Dios, pues, siendo su salvación y su bienaventuranza, realmente nada hay tan importante para él. Por eso dice santo Tomás al comienzo de la *Suma Contra Gentiles*:

Tomando, pues, confianza de la piedad divina para proseguir el oficio de sabio, aunque exceda las propias fuerzas, nos proponemos manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios; porque, sirviéndome de las palabras de san Hilario (*De*

<sup>25</sup> *In psalmum* 85 n. 12.

<sup>26</sup> Cf. SCG III, 49. *De Pot.*, VII, 5 ad 14.

<sup>27</sup> Cf. ST I, q.1, a.9, ad 3.

<sup>28</sup> Cf. *Resp. De art.* 108, a. 53.

<sup>29</sup> Cf. *In Sent.* I, d.8, q.1, a.1 ad 4.

<sup>30</sup> SGC III, 49.

*Trin. I, 37), soy consciente de que el principal deber de mi vida para con Dios es esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen a Él<sup>31</sup>.*

Aunque es un decir, lo es imperfecto, inadecuado al objeto. De ahí que Tomás de Aquino diga en varias ocasiones que hablamos de Dios como balbuciendo:

Igual que conocemos a Dios imperfectamente, del mismo modo lo nombramos imperfectamente, como tartamudeando (*quasi balbutiendo*), dice san Gregorio. En efecto, sólo Él se comprende perfectamente y por eso también sólo Él puede nombrarse perfectamente<sup>32</sup>.

La cautela apofática de santo Tomás, por tanto, es tal que en ella la negación no suprime los derechos de la afirmación (pues en tal caso estaríamos ante el reconocimiento de que nada podemos decir ni saber de Dios). Santo Tomás no dice que Dios sea totalmente desconocido, sino que nosotros lo tenemos que conocer necesariamente como desconocido, envuelto en una cierta tiniebla de ignorancia.

## 5. LA ANALOGÍA

Aunque el misterio de Dios es impenetrable e inefable, sabemos que en él se resume y concentra toda la fe cristiana. De él emana todo, es la fuente de la que todo surge. Pero también es la meta y el fin de todas las cosas. Por ello, es aquello que, siendo incognoscible para nosotros, resulta ser lo que más nos concierne. Siendo lo más oculto, es lo que más deseamos conocer. Siendo tan lejano, tan Otro, tan distinto, es a lo que anhelamos unirnos con mayor ansia. Que el Dios del cristianismo sea el Misterio mayúsculo no significa que podamos contentarnos con el silencio, siguiendo el famoso apotegma del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse". Sabemos que de Dios no podemos hablar con propiedad, pero también sabemos que necesitamos hablar de Él con más necesidad que de ningún otro asunto. Esto se debe a que el Misterio de Dios es para nosotros salvación. No se trata de un misterio en tanto que acertijo indescifrable para la inteligencia, sino de una realidad impenetrable y salvífica. Lo que más se nos escapa, el Dios que se oculta, es al mismo tiempo lo que más necesitamos, aquello sin lo cual estamos como errantes, cual ovejas sin pastor. Lo menos conocido para nosotros es lo que más necesitamos. Como dice San Agustín, "nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti"<sup>33</sup>.

Dice Tomás de Aquino que

<sup>31</sup> SGC I, 2.

<sup>32</sup> *In Sent. I, d.22, q.1, a.1*, citado en Gregorio CELADA, "'Lecciones' de santo Tomás sobre las relaciones entre fe y razón", en *Ciencia Tomista* 438 (2009), p. 45. Ver también *ST I, 4, 1, ad 2*: "expresamos lo sublime de Dios balbuciendo como podemos".

<sup>33</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid, BAC, 2002, I, 1, 1, p. 73.

el fin del alma humana y su última perfección es que trascienda por el conocimiento y el amor (*per cognitionem et amorem*) todo el orden de las criaturas y llegue al primer principio, que es Dios<sup>34</sup>.

¿Cómo entonces callar totalmente sobre Dios? ¿Pero cómo hablar de Dios? ¿Cómo decir algo sobre Él que no sea completamente vacío –dada la inadecuación de nuestra inteligencia– y que no lo sujete o encierre en nuestro limitado lenguaje humano convirtiéndolo en un ídolo lingüístico? La respuesta de santo Tomás es la analogía. Alberto Escallada ha escrito:

Lo que con ella [la analogía] se obtiene es nada menos que una combinación de afirmación y negación, de hablar y callar acerca de Dios que ni aboque o cristalice en un callar insignificante (carente de significado), ni en un puro hablar antropomórfico. La analogía salva lo mejor de la teología negativa o apofática, es decir, el cuidado por no entender a Dios condicionado por el antropomorfismo inevitable del hombre. Y al mismo tiempo salva lo mejor del hablar antropomórfico, considerándolo de forma positiva pero no ciñéndose a él sin más, ni exclusivamente<sup>35</sup>.

La analogía está a medio camino entre el univocismo y el equivocismo. Los términos unívocos son aquéllos que se aplican a varios objetos con idéntica significación. Por ejemplo, si digo de un conejo y de un león que son animales, estoy utilizando la palabra “animal” unívocamente. Si los términos que aplicamos a Dios y a la vez a las criaturas fuesen unívocos, caeríamos en el sinsentido de pensar que Dios es una más entre las cosas del mundo. Ya hemos visto que Tomás de Aquino rechaza por completo semejante error. Los términos equívocos son aquéllos que se atribuyen a varios objetos con significación diversa. Por ejemplo, si digo banco al objeto para sentarse y a la sucursal de operaciones monetarias, estoy utilizando la palabra “banco” en un sentido equívoco. Si los términos utilizados para hablar de Dios y de las criaturas fuesen equívocos en este sentido, no comprenderíamos nada de lo que estamos diciendo a propósito de Él. Los términos análogos, sin embargo, poseen una significación en parte idéntica y en parte diversa. Así, por ejemplo, si digo del ser humano y de la piedra que son entes, estoy utilizando la palabra “ente” en un sentido análogo.

Dario Antiseri ofrece una parábola que expresa de modo intuitivo el gran valor del lenguaje parabólico. Imaginemos a un niño que ha nacido en una habitación oscura. Ha crecido en la oscuridad, mientras su madre cuidaba de él cuando estaba enfermo y lo alimentaba. Lo anima y alienta en sus periodos

<sup>34</sup> SCG II, 87.

<sup>35</sup> Alberto ESCALLADA, *Hablar hoy acerca de Dios*, en Abelardo LOBATO (dir.), *El pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, t. II. *El hombre y el misterio de Dios*, Valencia, EDICEP, 2001, p. 551. Uno de los clásicos sobre el problema del lenguaje a la hora de hablar de Dios es Dario ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid, Cristiandad, Madrid 1976. Más sobre el problema del lenguaje religioso en la discusión contemporánea puede verse en Sixto J. CASTRO, *op. cit.*, pp. 91-120. Sobre la analogía en santo Tomás, pero no solo, cf. Mauricio BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica*, Mexico, Itaca-UNAM, 2005.

de crisis, en definitiva, lo ama como una madre. Una vez que el hijo ha crecido lo suficiente, la madre le dice: "Tú no lo sabes, porque no tienes experiencia, pero fuera, al otro lado, existe el sol". El niño se asusta: no comprende muy bien qué es "fuera" o "al otro lado", y el término "sol" le resulta incomprendible. Pero él *confía* en su madre, y no piensa que le esté atormentando con complicaciones lingüísticas innecesarias. El sol tiene que ser algo. Un día la madre enciende, en medio de aquella eterna oscuridad, una cerilla, y le dice al niño, que ahora la mira asombrado: "Mira: el sol es parecido a la cerilla, pero inmensamente más grande, y su luz es tan potente que no podemos dirigir la vista hacia ella; además, el sol tiene luz por sí mismo". El niño reflexiona largo tiempo. No comprende seguramente todo, pero le consuela pensar que ha entendido que el sol es algo parecido a la cerilla<sup>36</sup>. La semejanza entre la cerilla y el sol, junto con las indicaciones de la madre, son un modo en el que el niño puede conocer el sol. Aunque inadecuado, no por ello deja de ser conocimiento, ya que se conoce cierta semejanza y se es consciente también de la desemejanza.

Santo Tomás, consciente en todo momento de la limitación de la mente y el lenguaje humanos para hablar de Dios, pero consciente también de la necesidad de hacerlo, escribió con bellas palabras:

Honramos a Dios con nuestro silencio, no porque no podamos conocer o decir nada de Él, sino porque somos conscientes de nuestra incapacidad para comprenderle<sup>37</sup>.

## 6. CAUSALIDAD PRIMERA Y CAUSAS SEGUNDAS

Ian Barbour, al analizar la tesis de la independencia, sitúa dentro de ella a los que se apoyan en la distinción entre causalidad primaria y causalidad secundaria como un medio para establecer la separación radical entre ciencia y religión. Según Barbour, la causalidad primaria y la causalidad segunda serían dos órdenes de causalidad completamente independientes, preservándose así la autonomía absoluta de cada uno de ellos con respecto al otro. Como adalides de esta concepción cita a Étienne Gilson, Austin Farrer y a Karl Barth (este último, evidentemente, no como tomista). No vamos a entrar ahora a considerar si de verdad estos autores establecen causalidad primaria y secundaria como órdenes completamente independientes, pero es bastante claro que no es esa la idea de Tomás de Aquino. La causalidad segunda no es un orden que quepa pensar de manera completamente independiente de la causalidad primera, porque es ésta la que precisamente hace que exista aquella. Dios, causa primera, es la causa de que las causas segundas actúen y lo hagan como lo hacen. ¿Cómo es posible? Porque Dios es causa trascendente

---

<sup>36</sup> Cf. Dario ANTISERI, *op. cit.*, pp. 162-163.

<sup>37</sup> *In Boet. De Trin.* d.2, a.1, ad 6 (Pamplona, EUNSA, 1986).

de la causalidad inmanente. Sólo malinterpretando estas nociones tomistas se puede hablar de dos órdenes completamente independientes, y sólo malinterpretándolas se puede pensar que hay conflicto entre ellos. Hasta tal punto no hay conflicto que, de no ser por la causalidad divina, no existiría la causalidad natural. Veremos cómo entiende Tomás de Aquino la causalidad primera y secundaria para mostrar, primero, que Barbour se equivoca en su interpretación y, segundo, que lejos de situar esa distinción entre quienes defienden la total independencia entre ciencia y religión tenemos que situarla entre los que piensan que hay un terreno común y que es posible una integración. La causalidad primaria y secundaria nos permitirán, además, entender la concepción tomista de providencia. Si conseguimos dar cuenta de la manera en la que Dios actúa en el mundo y de su providencia para con él sin necesidad de negar la causalidad natural, estaremos indicando el camino hacia la superación de uno de los principales obstáculos que habitualmente se encuentran en la discusión sobre ciencia y religión. En concreto, mediante la causalidad primaria y secundaria, podremos ofrecer un modelo, con seguridad imperfecto, para dar cuenta de cómo es posible que la evolución de las criaturas siga unas leyes completamente naturales a la vez que es compatible con la idea de un Dios que quiere y ha hecho que surjan determinado tipo de criaturas o que la marcha del universo sea hacia un determinado fin.

El problema de la aparente incompatibilidad entre la omnipotencia divina y su providencia con la existencia de un mundo concebido como autónomo no es nuevo. En la Edad Media, los llamados teólogos *kalam* quisieron defender la omnipotencia de Dios negando la existencia de causas reales en la naturaleza. Llegaron a afirmar, por ejemplo, que cuando el fuego quema un trozo de papel, no es realmente el fuego el que lo está quemando, sino Dios. Es decir, la única y verdadera causa de las cosas que acontecen en el mundo es Dios, no las aparentes causas naturales. Ideas parecidas a estas encontramos, por ejemplo, en el teólogo persa Al-Ghazali. Maimónides, en su crítica a los teólogos *kalam*, explica así su modo de pensar: cuando un hombre mueve un lapicero no es el hombre el que lo mueve, ni su mano, sino que el movimiento del lapicero es creado por Dios en el lapicero, igual que es creado por Dios en la mano. Es decir, no hay causalidad real entre el movimiento de la mano y el del lapicero: Dios crea accidentalmente el movimiento en la mano y el movimiento del lapicero y los hace concomitantes<sup>38</sup>.

Otra postura, crítica con la anterior e inversa, la encontramos en Averroes. Para el filósofo y médico andalusí, no había que negar la causalidad natural, sino la omnipotencia. Si las causas naturales han de ser respetadas, de manera que se pueda explicar la regularidad y la predictibilidad de las observaciones, hay que negar una omnipotencia como la que exige la creación *ex nihilo*. Averroes, por tanto, niega la omnipotencia de Dios en defensa de la inteligibilidad de la naturaleza.

<sup>38</sup> Cf. Moisés MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta, 2008, I, 73.

Este debate entre los teólogos *kalam* y Averroes, como ha dicho William E. Carroll, puede verse como un antepasado de la actual discusión entre los biólogos evolucionistas y la acción de Dios en el mundo<sup>39</sup>. Tomás de Aquino adoptó ante este problema una postura intermedia. Supo que no debía negar la causalidad natural, pero tampoco la divina. ¿Cómo compaginarlas sin que ninguna cediese en favor de la otra?

Contrariamente al pensamiento de Averroes, Tomás de Aquino entendió que la creación de la nada, que afirma la radical dependencia de todas las criaturas con respecto de Dios, es perfectamente compatible con las causas naturales. La omnipotencia de Dios no supone reto alguno para la causalidad creatural. No se trata de que Dios permita o deje espacio para que las cosas actúen (tal como parece sugerir, junto con Averroes, la teología procesual: Dios deja de ser omnipotente para que las criaturas puedan actuar). Tampoco se trata de convertir las causas naturales en una especie de ficción para perseverar la omnipotencia de Dios (al estilo de los teólogos *kalam*).

Para comprender la solución de Tomás de Aquino tenemos que distinguir entre el ser o la existencia de las criaturas y sus operaciones<sup>40</sup>. Dios ha creado a las criaturas de tal modo que ellas son la causa real de sus operaciones. Dios está trabajando tras cada una de las operaciones de la naturaleza, pero no en detrimento de la autonomía natural ni en detrimento de su propia omnipotencia. Dios hace que todo actúe del modo como actúa, y que las causas naturales sean causas reales de las cosas que ocurren y ello no solo no reduce su poder, sino que, además, muestra así su bondad de modo más conveniente<sup>41</sup>.

La causalidad divina y la creatural funcionan a diferentes niveles, es cierto, pero no están completamente separadas, porque la causalidad divina es la causa de la causalidad creatural. Dios, existencia y causa, ha querido comunicar a las cosas su semejanza, no solamente para que existan, sino para que sean también causa de otras cosas. Existiendo, las cosas se asemejan a Dios, pero siendo causas también. Que un mismo efecto sea así atribuido a la causa natural y a Dios no significa, por tanto, que una parte del efecto se deba a Dios y otra parte a la causa natural. Dios es causa del efecto completo, y la causa natural es causa del efecto completo, ambos de manera inmediata, pero ambos de maneras diferentes. Por tanto, en todo ser creado hay una alianza interna entre la autonomía real y la dependencia trascendental.

No hay conflicto entre la causa divina y la causa natural porque la causa divina es trascendente al mundo natural. Pero que sea trascendente no significa que podamos hablar de planos independientes. La trascendencia de Dios significa también su presencia en todas las cosas creadas. Dios es trascendente

---

<sup>39</sup> Cf. William E. CARROLL, "Creation, evolution and Thomas Aquinas", en *Revue des Questions Scientifiques* 171/4 (2000) 319-347.

<sup>40</sup> Cf. SCG III, 70.

<sup>41</sup> Cf. ST I, q.22, a.3.

al mundo, pero es causa de su ser y de todas sus operaciones<sup>42</sup>. Hay que notar que estamos utilizando la noción de causa en un sentido analógico. Dios y las criaturas son causas inmediatas y completas de las cosas, pero en sentidos diferentes. Las criaturas son causas de las cosas de modo semejante, análogo, a como Dios es causa de las criaturas. En la analogía, naturalmente, hay desemejanza, pues no es lo mismo el causar algo creatural, que el causar divino o crear algo: mantenerlo en su ser y dar virtud a sus operaciones. Es la interpretación unívoca de las causas lo que lleva a considerar que puedan ser incompatibles entre sí (como ocurre a Averroes o al ocasionalismo de la teología *kalam*).

## 7. EL AZAR

Jaques Monod, Steven Weinberg y Richard Dawkins creen que la existencia de causas contingentes, de azar, sencillamente excluye totalmente el gobierno divino del mundo. Niels Henrich Gregersen piensa que no excluye el gobierno divino, pero lo reduce: Dios solo puede gobernar las cosas no sujetas o que no caen bajo las causas azarosas. Paul Davies cree que Dios provee las leyes de la naturaleza, pero los detalles de lo que en ella ocurre son cosa que se le escapa: son cosa del azar. A Kenneth Miller le gustaría encontrar una forma en la que el azar cayese bajo la providencia, pero al no encontrarla concluye que Dios debe esperar, por así decir, a ver qué decide el azar para luego actuar Él (y algo parecido piensa Thomas Tracy)<sup>43</sup>. El azar, ya sea considerado en los modelos cosmológicos, ya a la hora de hablar del nivel cuántico de la materia, ya a la hora de hablar de la evolución de los organismos vivos, parece una de las armas arrojadas de los murmurantes contra la idea de un Dios creador y providente. Si el azar es una pieza clave del proceso evolutivo, entonces, como han defendido Monod, Dawkins o Gould, la humanidad no es el resultado de un plan, sino el fruto de una enorme constelación de sucesos aleatorios. No podríamos decir, en tal caso, que Dios ha querido crear al ser humano. Si además el azar, junto con la necesidad, es uno de los ingredientes básicos de la realidad, por decirlo de alguna manera, ¿cómo vamos a pensar en un Dios providente que gobierna las cosas? Veremos que para el pensamiento de Tomás de Aquino el azar no es un obstáculo para la concepción de la creación ni de la providencia.

Dios, como acabamos de ver, es causa trascendente de todas las causas naturales. Podemos distinguir, siguiendo a Tomás de Aquino, varios tipos de causas naturales: causas necesarias, y causas contingentes; dentro de estas

<sup>42</sup> Cf. SCG III, 67.

<sup>43</sup> Un excelente estudio sobre la cuestión de la causalidad divina y la natural, comparando la discusión contemporánea con el pensamiento de Tomás de Aquino es el del dominico Michael J. DODDS, *Unlocking Divine Action. Contemporary Science and Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 2012. De ahí hemos sacado la referencia al pensamiento de todos estos autores.

últimas podemos hablar de azar y de libre albedrío. Pues bien, Dios es causa de todas esas causalidades. Es decir, una causa obra necesariamente porque ha sido así establecido su operar por Dios. Y una causa obra de modo contingente por lo mismo. Las causas azarosas son azarosas porque así ha sido su operar establecido por Dios. Y los agentes libres son libres porque Dios así lo ha causado. Todo, entonces, está sujeto al gobierno y a la providencia divina. Dios es causa de la libertad de los agentes libres y de lo azaroso de las causas azarosas: no hay contradicción alguna entre su voluntad, poder y gobierno y la existencia de este tipo de causas. Dice Tomás de Aquino:

El efecto de la providencia divina no consiste en que algo suceda de cualquier modo; sino que suceda de forma contingente o necesaria. Y así sucede de forma infalible y necesaria lo que la providencia divina dispone que suceda de modo infalible y necesario. Y sucede de modo contingente lo que la providencia divina determina que suceda de modo contingente<sup>44</sup>.

Citando a Tomás de Aquino y utilizando sus conceptos, la Comisión Teológica Internacional, en el documento titulado *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios* (2004), ha dicho que:

Desde el punto de vista católico, los neodarwinistas, que apelan a la variación genética casual y a la selección natural, para mantener que la evolución es un proceso completamente carente de guía, van más allá de lo que la ciencia puede demostrar. La causalidad divina puede estar activa en un proceso tanto contingente como guiado. Cualquier mecanismo evolutivo contingente puede serlo solo porque ha sido hecho así por parte de Dios. Un proceso evolutivo carente de guía –un proceso que no entra en los límites de la divina Providencia– sencillamente no puede existir, puesto que “la causalidad de Dios, como agente primero, se extiende a todos los seres, no solo en cuanto a los principios de la especie, sino también en cuanto a los principios individuales [...] Es necesario que todas las cosas estén sujetas a la Providencia divina, en la medida en que participan del ser” (*STh*, I, q.22, a.2)<sup>45</sup>.

Los neodarwinistas de los que habla el documento de la Comisión Teológica Internacional tienden a pensar que la idea del azar es incompatible con la del diseño o la finalidad, y por lo tanto que es incompatible con la idea cristiana de creación y providencia. Para mostrar que azar y diseño no son incompatibles basta con citar un ejemplo sencillo. Los informáticos saben elaborar programas en los que se introducen ciertas dosis de aleatoriedad. Es más, los simuladores de la evolución que se realizan con computadores introducen ese elemento aleatorio o azaroso para intentar imitar lo azaroso de las mutaciones

---

<sup>44</sup> *ST* I, q.22, a.4, ad 1. También en *SCG* III, 72, 73, 74 y 75.

<sup>45</sup> Comisión Teológica Internacional, *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*, 2004, disponible en la red: [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html). (21/06/2014).

genéticas. Si un informático puede diseñar un programa para un ordenador en el que introduzca el azar, ¿por qué no podría hacerlo el mismo Dios?<sup>46</sup>

## 8. LA PROVIDENCIA, EL GOBIERNO DEL MUNDO Y EL DISEÑO

El azar no es incompatible con la providencia. Pero ¿qué es exactamente la providencia? Hemos de profundizar más en esta noción, pues por un lado supone el lugar, por así decir, donde se encuentran la causalidad de Dios y la causalidad de las criaturas y, por otro lado, es una noción íntimamente relacionada con lo que Tomás de Aquino entiende por diseño.

La doctrina de la creación enseña que Dios es causa del ser de las cosas, la total procedencia de la criatura con respecto del creador. En su época, los aristotélicos heterodoxos defendían, en base a argumentos basados en el movimiento, la eternidad del mundo. Tomás de Aquino tuvo la habilidad de diferenciar las nociones de movimiento y creación. La creación no es un movimiento, es decir, no es la actualización de unas potencialidades<sup>47</sup>. No hay un antes de la creación ni un algo que estuviese en potencia porque la creación *ex nihilo* implica la aparición del tiempo mismo. Todo lo que es procede necesariamente de Dios<sup>48</sup>. Los griegos habían hecho valer el principio de que de nada no puede venir nada, principio que parecía chocar con la idea cristiana de la creación *ex nihilo*. Tomás de Aquino reconoce que “de la nada no puede venir nada”, manteniendo la validez del principio, pero interpreta el “venir de” como un movimiento. En efecto, en el orden de lo creado no puede haber un movimiento si antes no había nada. Pero la creación, como hemos dicho, no es la afirmación de un movimiento, sino una afirmación existencial. Dios ha creado todas las cosas porque las ha llamado al ser. La creación es un asunto teológico y metafísico, no físico: tiene que ver con la existencia de las cosas, no con cambios en las cosas.

Tomás de Aquino no solamente piensa que todo lo que es existe necesariamente por Dios, sino que además cree que todas las cosas están gobernadas por Dios, es decir, caen bajo su poder providente. Dios guía el mundo hacia un determinado fin, que es el bien del mundo. He aquí el concepto tomista de gobierno:

Al gobierno de las cosas pertenece todo cuanto les sirve para conseguir su fin, pues se dice que son regidas y gobernadas cuando se ordenan al fin. Pero al fin último intentado por Dios, o sea, la bondad divina, se ordenan las cosas no solo porque obran sino también porque existen; pues, existiendo, llevan en sí la señal de la divina bondad, que es el fin de todo<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Un ejemplo de simulador de la evolución, diseñado para enseñar a los alumnos, puede verse en la siguiente página web: [www.biologyinmotion.com/evol/index.html](http://www.biologyinmotion.com/evol/index.html). (04/02/2014).

<sup>47</sup> Cf. SCG II, 17.

<sup>48</sup> Cf. *Compend. theol.*, 68 y 69; SCG II, 15 y 16. ST I, q.44, a.1.

<sup>49</sup> SCG III, 65.

Pero ¿no serán incompatibles la autonomía del mundo con la providencia o el gobierno? Santo Tomás reconoce la autonomía, siempre que por tal no entendamos que las cosas existen u operan de manera independiente de Dios: todo depende de Dios para existir y operar. Pero es cierto que Dios ha creado las cosas para que puedan tener sus propias operaciones. ¿Por qué? Por la misma razón por la que las ha creado: la bondad divina produce todas las cosas, pero también las lleva a su fin, que es su bien. Dios, cuya esencia es el ser, concede éste a las criaturas, que no lo tienen esencialmente sino de modo participado. De igual modo Dios, que es causa, concede a las criaturas el poder causal: aunque las criaturas no son propiamente creadoras (no pueden hacer que algo exista de la nada) poseen una cierta participación del poder creador, cual es su capacidad de obrar.

Como vimos al hablar de la causa primera y las causas segundas, se trata de una causalidad a niveles diferentes.

Toda criatura alcanza su última perfección por su operación propia, pues es preciso que el fin último o perfección de una cosa sea o la propia operación o el término o efecto de la misma; pues la forma, que le da el ser, es la perfección primera, como se ve en el libro II *Del alma*. Pero el orden de las cosas causadas consistente en la distinción de sus naturalezas y jerarquías de las mismas [que] procede de la Sabiduría divina [...]. Luego también procede de ella el orden de operaciones mediante las cuales se acercan más al último fin. Ahora bien, el ordenar las operaciones de variedad de cosas a un fin es gobernarlas. Dios es, pues, quien rige y gobierna las cosas por la providencia de su sabiduría<sup>50</sup>.

La causalidad divina, que es trascendente, y no solamente llama las cosas a la existencia, sino que causa también las operaciones de las cosas, las guía hacia su fin adecuado. ¿Cómo? Imprime en ellas una necesidad natural, una tendencia en su naturaleza. Por eso, el gobierno de Dios sobre las criaturas no es extraño a ellas. Las criaturas tienen su fin en un Dios que las trasciende, pero esa trascendencia significa también intimidad, ya que la existencia de las criaturas y su capacidad de operar vienen dadas por Dios. Trascendencia e intimidad se dan pues la mano en el pensamiento tomista: son como dos caras de una misma moneda. Es verdad que creación y Creador son diferentes, porque hay una discontinuidad ontológica entre ambos; pero no es verdad que entonces Dios y la creación sean independientes, pues la creación existe, se mantiene en el ser y opera en el modo como lo hace porque Dios es su causa. El posible extrinsecismo de la causalidad divina se supera en el Aquinate porque considera a Dios causa del ser: por eso, el Dios creador y trascendente se hace también íntimo a todas sus criaturas.

Santo Tomás utiliza un ejemplo para mostrar esta connaturalidad o intimidad del gobierno divino a las cosas creadas. Los seres humanos actúan sobre

---

<sup>50</sup> SCG III, 64.

las cosas naturales con violencia, como cuando el arquero lanza la flecha hacia el blanco. Pero Dios no obra así en las cosas: su gobierno no es violento en este sentido, sino que obra en ellas desde dentro, por así decir. Su gobierno es externo al mundo, porque Dios no se identifica con el mundo, pero es a la vez interno, pues no es ajeno o extraño a la realidad creada:

Esta misma necesidad natural inherente a las cosas que están determinadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios que las dirige, como la necesidad con que está impulsada la flecha para dirigirse a un blanco fijo es un efecto del que la dispara y no de ellas misma. Sin embargo, hay una diferencia: lo que las criaturas reciben de Dios, les es natural (*id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura*). Pero lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter violento. De ahí que como la necesidad violenta en el movimiento de la flecha manifiesta la dirección del arquero, así la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la providencia divina<sup>51</sup>.

El corazón de la realidad, la existencia dentro de cada cosa, remite ineludiblemente al creador, a su bondad. Dios ha creado el mundo para que participe de sí, lo que significa que el mundo es una imagen de Dios. La bondad es expansiva, se comunica de suyo, y una bondad como la de Dios no puede ser representada por una sola criatura, por lo que Dios quiso que existiese una pluralidad de ellas. La bondad, que en Dios está de modo absoluto y uniforme, está en las criaturas de modo múltiple y dividido: así, allí donde una criatura no es representación de Dios lo es otra. El universo en su conjunto es mejor imagen de la bondad y sabiduría divinas que una sola de sus criaturas. Dios es, por tanto, causa de la diferencia en las criaturas: es más perfecto un universo donde se dan diferentes grados de bondad, y por eso hay cosas en el mundo que son diferentes unas de otras. Dios, por lo tanto, imprime en el mundo la variedad y la diferencia<sup>52</sup>.

Podemos decir que desde una perspectiva tomista los defensores del Diseño Inteligente están equivocados. No porque santo Tomás piense que no hay un diseño en las cosas, sino por la noción de diseño que tenían. El diseñador de Tomás de Aquino no es alguien que hace cada cosa concretamente, pues ha dotado a la naturaleza creada de cierta autonomía en su ser y en sus operaciones. Por eso mismo, no es un Dios que pueda ser deducido de la estructura concreta de las cosas, como deducimos del funcionamiento del reloj el relojero. La idea del diseño de Tomás de Aquino no viene de la consideración estática de la naturaleza, como le ocurría por ejemplo a Paley, sino todo lo contrario<sup>53</sup>. Santo Tomás no ve el mundo como un mecanismo estático del que

<sup>51</sup> ST I, q.103, a.1, ad 3.

<sup>52</sup> Cf. ST I, q.47, aa.1 y 2.

<sup>53</sup> Un análisis detallado de la obra de Paley y del contexto en el que se produjo, así como una crítica a sus planteamientos puede verse en Alister McGRATH, *Darwinism and the Divine. Evolutionary Thought and Natural Theology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

deducir un ingeniero a partir de sus componentes (imagen típica del deísmo), sino que ve un mundo dinámico dotado de unas regularidades y tendencias intrínsecas. La realidad natural pone de manifiesto una inteligibilidad y una tendencia intrínsecas que exigen a Dios como su fuente. El propósito y la finalidad pertenecen a la naturaleza de las cosas. ¿Quién ha hecho que las cosas sean como son, que actúen como lo hacen por naturaleza, que tengan el fin que tienen? Dios.

Hay una diferencia esencial entre la causalidad providente de Dios y el diseño inteligente, y es que mientras el diseño es algo que hemos de suponer externo (y por eso Dios se convierte en un dios-tapa-agujeros), la providencia divina es interna a las cosas creadas, les es natural<sup>54</sup>. Los defensores del DI no hacen una distinción fundamental, que sí aparece en Tomás de Aquino: la que se establece entre las causas que producen físicamente un objeto y las causas responsables del plan de acuerdo con el cual el objeto es hecho. Planear y construir pueden atribuirse a diferentes agentes, como de hecho hace Tomás de Aquino. El arquitecto puede no haber puesto la mano sobre ninguno de los ladrillos que componen la casa, pero no diremos por ello que no es responsable de su construcción. Los albañiles pueden no tener ni idea del plan en su conjunto, ni de cómo será el proyecto una vez terminado, pero siguiendo simplemente las instrucciones que se les dan son también responsables de la construcción de la casa. En la *Suma de Teología* se pregunta santo Tomás si Dios actúa o provee directamente sobre todas las cosas. La respuesta es:

A la providencia pertenece la razón de orden de las cosas destinadas a un fin y la ejecución de este orden, que se llama *gobierno (ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur)*. En cuanto a lo primero, Dios provee a todos directamente. Porque en su entendimiento tiene la razón de todo, incluso de lo más pequeño; y a las causas destinadas a producir ciertos efectos les dio fuerza necesaria para hacerlo. Por eso, es necesario que en su entendimiento preexistiera el orden de aquellos efectos. Y en cuanto a lo segundo, la providencia divina se sirve de algunos medios. Porque gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores. Esto es así

<sup>54</sup> Ya san Agustín, en *De Trinitate*, había establecido esta diferencia entre las operaciones extrínsecas, que son las propias de la naturaleza, y las intrínsecas a las criaturas, que sólo competen a Dios: “Una cosa es, desde el íntimo y sublime plinto de las causas, crear y gobernar la criatura, poder privativo del Dios creador; y otra la acción intrínseca de las fuerzas y energías por El otorgadas, a fin de que se realice lo que Dios crea, en este o en aquel momento, de esta o de la otra manera. Todos los seres están originaria y primordialmente contenidos en la urdimbre maravillosa de los elementos y les basta encontrar un ambiente propicio para manifestarse». Dada la dificultad del texto castellano de la traducción que manejamos, añadimos por El texto latino: «Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit solus Creator est Deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere ut tunc vel tunc sic vel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt sed acceptis opportunitatibus prodeunt”. Nótese que en el texto latino la acción de la que es capaz solamente Dios como creador es la íntima, mientras que la propia de las criaturas es externa, desde fuera (*operationem forinsecus*), es decir, lo contrario de lo que dice la traducción. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* III, 9.

no por defecto de su poder, sino por efecto de su bondad, que transmite a las criaturas la dignidad de la causalidad<sup>55</sup>.

Para Tomás de Aquino, entonces, el diseño no se sitúa en el nivel de la producción material del objeto, por así decir, que no cabe atribuir siempre directamente a Dios, pues se debe a causas secundarias. Esta distinción tan sutil, pero fundamental, servirá al Aquinate para explicar el hecho de que a veces el plan no se ejecute con fidelidad. La aparición de monstruos en la naturaleza fue utilizada por algunos filósofos, como Empédocles, para demostrar que no podía existir un diseño en la naturaleza. Tomás de Aquino le da la vuelta al argumento y concluye que precisamente los monstruos nos ayudan a demostrar que existe tal diseño. ¿Cómo puede dar la vuelta al argumento? Diferenciando la producción concreta del monstruo y el plan al que no se adecua. El monstruo, de hecho, es juzgado tal conforme a la idea de lo que debería haber sido y no es, conforme a unos determinados fines que debería haber alcanzado y no ha podido alcanzar:

Que en el arte haya falla, es precisamente un signo de que el arte obra por algo. Así también acontece con las cosas naturales, en las cuales los monstruos son como fallas de la naturaleza por algo del agente, en cuanto falla la recta operación de la naturaleza. Y el hecho de que en las cosas naturales haya defecto es también signo de que la naturaleza obra por algo<sup>56</sup>.

Algunos no atribuyen inteligencia a las causas naturales, y de ahí concluyen que no hay inteligencia en la naturaleza. De nuevo, cometen el mismo error, que es no diferenciar al diseñador de quienes ejecutan el diseño. Igual que el amanuense o el escritor no sabe lo que está escribiendo, sino que solamente tiene los instrumentos para reproducir las letras y las reproduce (si nada se lo impide), la naturaleza obra conforme a un plan a veces sin saberlo. La diferencia entre el arte y la naturaleza es que el ejecutor del arte, por ejemplo el amanuense, obra por un principio extrínseco, mientras que la naturaleza lleva en sí mismo su principio, es intrínseco. Dice Tomás de Aquino en un texto esclarecedor:

En ningún aspecto parece diferir más la naturaleza del arte sino en que ella es principio intrínseco y el arte extrínseco. Si el arte de la construcción naval fuese intrínseco a la madera, la nave sería producida por naturaleza, al modo como se hace por arte. Y esto es evidente sobre todo en el arte que existe en lo movido, aunque sea por accidente, como en el caso del médico que se receta a sí mismo: en él el arte se asemeja lo más posible a la naturaleza. Por eso es claro que la naturaleza no es sino la razón de cierto arte, el divino, ínsito en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven a un fin determinado (*natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae*,

<sup>55</sup> ST I, q.22, a.3. Ver también SCG III, 77, donde santo Tomás atribuye al principio ordenador la potencia cognoscitiva y al principio ejecutor la potencia operativa. Las causas segundas son las ejecutoras de la divina providencia.

<sup>56</sup> *In Physic.* lib. II, lec. 14. (Pamplona, EUNSA, 2011).

*indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum*); es como si el artífice que construye la nave pudiera distribuir la madera de tal modo que ella misma se moviera para producir la forma de la nave<sup>57</sup>.

Este concepto del diseño, situado en el nivel del plan y la *ratio* ínsita en la naturaleza de las cosas, y no en el nivel de la ejecución, permite, por otra parte, a Tomás de Aquino, no atribuir directamente a Dios los males a veces surgidos en la naturaleza, pues pueden ser atribuidos a las causas ejecutoras, pero no al diseñador. ¿Por qué crea Dios un mundo conforme a un plan que cabe pensar perfecto y deja la ejecución de dicho plan a causas falibles? Estamos ante el problema del mal, que ahora no podemos detenernos a considerar.

## 9. CONCLUSIONES

He intentado hacer una crítica a la tesis de la independencia entre ciencia y religión desde una perspectiva tomista. Después de un breve recorrido por las ideas principales de los defensores contemporáneos de la tesis, en sus diversas formas, he expuesto brevemente la solución de Tomás de Aquino a los problemas planteados. Con ello espero también haber mostrado el gran potencial que aún tiene el pensamiento de Tomás de Aquino como fuente de herramientas y sugerencias útiles para abordar los problemas habitualmente planteados en las discusiones sobre ciencia y religión. En concreto, estoy persuadido de que el pensamiento del teólogo y filósofo dominico es útil para elaborar lo que Barbour llama una integración entre ciencia y religión. Una integración tal excede los límites del presente estudio, pues no basta con manifestar la confianza en la posibilidad de tal síntesis: no sólo hay que mostrar *que es posible, sino cómo*. Espero, no obstante, haber apuntado algunas direcciones hacia las que se podría seguir trabajando.

---

<sup>57</sup> *In Physic. lib. II, lec. 14. Natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum.* Nótese que en esta bella caracterización de la naturaleza (podríamos decir definición) la palabra *ratio* podría ser también traducida por “manera”, “modo” o “plan”. La naturaleza no es sino el plan o el modo de cierto arte, el divino, ínsito en las cosas.