

DESIDERATA EN EL DEBATE SOBRE ACCIÓN DIVINA: UNA EXPLORACIÓN HISTÓRICA

DESIDERATA IN THE DEBATE ON DIVINE ACTION: AN HISTORICAL EXPLORATION

Ignacio Silva

Universidad Austral, Buenos Aires (Argentina)

Resumen: *En tanto que preámbulo a una evaluación de modelos contemporáneos sobre la acción divina, en este artículo propongo ciertos criterios que ayuden a evaluar dichos modelos. Estos criterios surgirán de una exploración histórica, analizando debates teológicos pasados acerca de la acción divina providente, buscando aquellos ideales que guiaron las conversaciones. Estos ideales resultarán ser lo que yo llamo desiderata, es decir, proposiciones a las que se aspira que todo modelo de acción divina pueda corresponder. Así, presentaré una breve historia metafísica de los diversos modelos de acción divina providente, comenzando con las discusiones árabes medievales, siguiendo con aquellas de los cristianos medievales y de la modernidad temprana sobre el tema, culminando en las propuestas de los siglos diecinueve y veinte que han dado forma a nuestro debate actual. Este breve esbozo histórico me permitirá, por lo tanto, extraer cuatro desiderata para evaluar el debate, los cuales resultarán ser: 1) la omnipotencia de Dios; 2) la participación providente de Dios en el funcionamiento de la naturaleza; 3) la autonomía de la naturaleza; y 4) el éxito de la razón natural y la ciencia. Mi argumento sostendrá que, independientemente de cómo los actores históricos hayan entendido estos principios, siempre han tenido que lidiar con ellos en sus modelos de acción divina providente.*

Palabras clave: *providencia divina, acción divina, Tomás de Aquino, providencia y ciencia, determinismo e indeterminismo*

Abstract: *As a prelude to an assessment of contemporary models of divine action, I suggest certain criteria to assist this evaluation. These criteria will emerge from a historical exploration of past theological debates on divine providential action, searching for the ideals that guided those conversations. These ideals will turn out to be what I call desiderata, that is, propositions to which models of divine action might correspond. Thus, I will present a brief metaphysical history of the various models of providential divine action, beginning with medieval Arab discussions, continuing with those of medieval Christians and early moderns on the subject, culminating in nineteenth- and twentieth-century proposals that have shaped our current debate. This brief historical outline will allow me to dig out four desiderata to assess the contemporary debate, which will turn out to be: 1) the omnipotence of God; 2) God's providential action within the workings of nature; 3) the autonomy of nature; and 4) the success of natural reason and science. My argument will hold that however historical actors have understood these principles, they have always had to deal with these desiderata in their models of providential divine action.*

Keywords: *divine providence, divine action, Thomas Aquinas, providence and science, determinism and indeterminism*

Parecería que, si Dios interviniera en la naturaleza, es decir, si actuara dentro de la naturaleza siguiendo sus intenciones divinas, estaría rompiendo, suspendiendo o simplemente no siguiendo el aparente orden del universo creado, lo que para muchos implicaría una incongruencia en la misma naturaleza de Dios. Además, la idea de un Dios actuando directamente en la naturaleza parecería desafiar a la autonomía de la naturaleza y, por lo tanto, a los mismos fundamentos de las ciencias naturales. Aun así, resulta necesario para muchos pensadores cristianos contemporáneos ofrecer modelos y explicaciones de cómo es posible comprender que la naturaleza tiene su propio orden y acciones regulares junto con la afirmación teológica de que Dios puede participar activa y providentemente en el desarrollo del mundo natural y humano. En última instancia, el Dios del judaísmo, el cristianismo y el islam no es un Dios marginal; es un Dios que se involucra con su creación. Sin embargo, en tanto que preámbulo a una evaluación de modelos contemporáneos sobre acción divina (que he realizado en otros trabajos), resultará beneficioso encontrar ciertos criterios que ayuden a evaluar dichos modelos. Sugiero “explorar la historia” para buscar estos criterios, analizando modelos que se han ofrecido en debates teológicos pasados acerca de la acción divina providente, buscando aquellos ideales que guiaron las conversaciones. Estos ideales

resultarán ser lo que yo llamo *desiderata*, es decir, aquellas proposiciones a las que se aspira que todo modelo de acción divina pueda corresponder¹.

En este artículo, por tanto, presentaré una breve historia metafísica de los diversos modelos de acción divina providente, comenzando con las discusiones árabes medievales, siguiendo con aquellas de los cristianos medievales y de la modernidad temprana sobre el tema, culminando en las propuestas de los siglos diecinueve y veinte que han dado forma a nuestro debate actual. Mi argumento será, en esencia, que Tomás de Aquino en el siglo trece, por ejemplo, se ocupó de problemas análogos a aquellos que trataron al-Ghazālī o Ibn-Rushd antes que él, y estas discusiones compartían supuestos similares a los debates que aparecieron durante en el siglo diecisiete y finales del diecinueve. Así, incluso si el debate en el siglo trece se enmarcó en diferentes términos filosóficos (sin incluir, por ejemplo, ninguna mención de las teorías cuánticas, del caos o del Big Bang, como ocurre actualmente), existen supuestos filosóficos y teológicos similares a lo largo de la historia para explicar la acción divina providente en el universo. Este breve esbozo histórico me permitirá, por lo tanto, extraer cuatro *desiderata* para evaluar el debate, los cuales resultarán ser: 1) la omnipotencia de Dios; 2) la participación de Dios en el funcionamiento de la naturaleza; 3) la autonomía de la naturaleza; y 4) el éxito de la razón natural y la ciencia. Prefiero no extenderme en cómo entender estos criterios en este punto, ya que se mostrarán por sí mismos durante mi exploración de esta breve historia metafísica. Aun así, vale la pena señalar que sería imprudente intentar una definición de estos cuatro *desiderata*, ya que, si bien todos han jugado un papel importante en las discusiones sobre la providencia y la acción divina, incluso si mantienen un núcleo común, también han cambiado en su comprensión. En última instancia, mi argumento sostendrá que, independientemente de cómo los actores históricos hayan entendido estos principios, siempre han tenido que lidiar con ellos en sus modelos de acción divina providente.

Comenzaré, entonces, con un análisis de los debates en el mundo árabe y el cristiano medieval, presentando el pensamiento de eruditos como al-Ghazālī (1057-1111), Ibn-Rushd (1126-1198), Santo Tomás de Aquino (1225-1274) e Ibn Gabirol (c. 1020-c. 1058). Estos debates se preguntaron si las ideas filosóficas de Aristóteles eran aptas para explicar la naturaleza de la relación entre lo divino y el mundo creado. Luego pasaré a la modernidad temprana, para mostrar cómo los modelos de acción divina providente ofrecidos durante este episodio requieren comprender que la desaparición del pensamiento aristotélico medieval condujo a nuevas formas de concebir cómo Dios interactuaba con el universo creado por medio de las leyes de la naturaleza, una noción

¹ Muchas de las ideas expresadas en este artículo se encuentran desarrolladas en mi *Providence and Science in a World of Contingency. Thomas Aquinas' Metaphysics of Divine Action*, Abingdon, Routledge, 2022.

ajena a los pensadores medievales. Finalmente, analizaré cómo las discusiones de finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte sobre si el universo se comporta de manera determinista o indeterminista dieron forma a las concepciones teológicas sobre cómo Dios actuaría (o no) providentemente en el mundo creado.

1. PROPUESTAS MEDIEVALES ÁRABES Y CRISTIANAS

Mi breve bosquejo histórico de la metafísica de la providencia comienza en el siglo XII, cuando el erudito persa al-Ghazālī intentó mostrar, en su famoso libro *La incoherencia de los filósofos*, que los filósofos que adoptaron el pensamiento griego (en la forma de la filosofía aristotélica), y en particular su predecesor persa Ibn-Sīnā (980-1037), no lograron alcanzar una teoría coherente de la acción divina. Antes de al-Ghazālī, desde el siglo VIII al XII, hubo una fuerte defensa de las ideas religiosas islámicas sostenida por los teólogos de Mutakallimūn (de los cuales al-Ghazālī fue su mayor proponente), dentro de la cual la teología del *Kalam* fue la principal corriente de pensamiento². La idea básica de la teología del *Kalam* era que la naturaleza inmutable de la omnipotencia y providencia divina significaba que no existen poderes activos en la naturaleza y que, en cambio, es Dios quien actúa en cada evento aparentemente natural. Esta doctrina en los siglos posteriores sería conocida como el ocasionalismo³. Por el contrario, los filósofos inspirados en el pensamiento de Aristóteles defendían la existencia de fuerzas y causas naturales reales.

Según el islam, el universo es creado de la nada y tuvo un comienzo en el tiempo. Los teólogos del *Kalam* consideraban que Dios recrea el universo en cada instante, por lo que sostenían que la creación era un evento atómico por el cual Dios pone en existencia el universo en cada momento del tiempo, permitiéndole ser racional e inteligible manteniendo las regularidades existentes, que hoy son lo que llamamos las leyes de la naturaleza (una noción que, como explicaré más adelante, surgió durante la modernidad temprana). Los teólogos del *Kalam* asumían que las propiedades de los entes del universo natural cambiaban constantemente en un proceso continuo de re-creación, entendida como una creación continua dentro del universo, como si en cada momento el universo estuviera en proceso de llegar a ser. De hecho, para los teólogos del *Kalam*, el universo está en continuo desarrollo: nada en el universo permanecería dos momentos en estado estacionario. Junto a esta idea, siguiendo esta

² Para un análisis más detallado de la teología del *Kalam*, ver R. FRANK, "Remarks on the Early Development of the Kalam", en D. GUTAS, (ed.), *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 315-329; y Husam Muhyi al-Din ALUSI, *The Problem of Creation in Islamic Thought, Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalām*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

³ Ver A. SANGIACOMO, "Divine Action and God's Immutability: A Historical Case Study on How to Resist Occasionalism", en *European Journal for Philosophy of Religion* 7/4 (2015) 115-135.

perspectiva atomista sobre la naturaleza y la creación, los teólogos del *Kalam* afirmaban que “ningún ente, en sí mismo, en virtud de los principios inherentes a su ser, está orientado hacia un devenir distinto del que es”, y que “todas las cosas no son más que lo que son y su ser es completo y pleno en cualquier momento dado de su existencia”. Por lo tanto, “ningún ser tiene en sí mismo alguna ‘potencialidad’ intrínseca para cambiar”; y “su devenir otro depende enteramente y reside en la potencialidad de un agente exterior que es capaz de efectuar el cambio”, es decir, Dios⁴.

Además, estos teólogos consideraban que la causa eficiente, cuyo efecto es la existencia material real de la cosa, debe ser causa de la totalidad de su ser, en el sentido de que es algo existente y tiene la realidad que tiene. Por lo tanto, el acto de causalidad en el momento de la realización del acto está fundado en la causalidad creadora de Dios: el acto único que produce la existencia de la cosa es la causa de la totalidad de su realidad⁵. Esta postura, sumada al marco de un universo atomista y en constante evolución, implicaba para los teólogos del *Kalam* que todo cambio implica una nueva creación, ya que cualquier cambio representa la realización de un ser completamente nuevo⁶. En última instancia, los teólogos del *Kalam* “propusieron esto [la teoría de la recreación constante] para preservar la participación de Dios en el mundo y desempeñar su papel esencial, que consideraban necesario (pero no siempre suficiente) para sostener la existencia del mundo”⁷. Por lo tanto, para poder aceptar las premisas religiosas de la participación constante de Dios en el universo, tuvieron la necesidad de disminuir el poder causal de la naturaleza hasta el punto de negarlo⁸.

Los teólogos del *Kalam*, así, admitieron que no había ningún tipo de causalidad natural en absoluto, lo que dejaba un mundo completamente indeterminado, aunque ordenado por la voluntad de Dios, que era inmutable. Como sugiere el filósofo William Carroll, la soberanía divina sobre los eventos mundanos estaba claramente en juego⁹. Si la naturaleza actuara por sí misma, no habría lugar para que Dios actuase. Dadas las premisas teológicas que afirmaban que Dios es omnipotente y que gobernaba y guiaba el universo, los teólogos del *Kalam* necesitaban admitir que la naturaleza no tenía poderes

⁴ R. FRANK, “The Structure of Created Causality according to al-Ash’ari” en Dimitri GUTAS (ed.), *Early Islamic theology: the Mu’tazilites and al-Ash’ari*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 13-75, 20.

⁵ R. FRANK, “Remarks...”, p. 328.

⁶ R. FRANK, “The Structure...”, p. 22.

⁷ B. ALTAIE, “The Understanding of Creation in Islamic Thought”, en Neil SPURWAY (ed.), *Creation and the Abrahamic Faiths*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 81-90, 87.

⁸ Ver R. WALZER, “Early Islamic Philosophers”, en A. H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 648: “los Mutakallimün siguieron una metodología que ponía la verdad del islam como su punto de partida”.

⁹ W. CARROLL, *La Creación y las Ciencias Naturales. Actualidad de Santo Tomás de Aquino*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2003, p. 53.

causales en absoluto. Por lo tanto, era Dios quien actuaba, creando, constante y directamente, cada evento sin agentes causales intermediarios¹⁰. Así, era Dios y solo Dios, por su propio mandato y poder, la causa directa de todos los eventos en el mundo¹¹.

Del otro lado de la discusión filosófico-teológica islámica sobre la acción divina en la naturaleza, se encuentran aquellos a quienes los teólogos del *Kalam* llamaron los “filósofos”. Entre ellos, uno de los más importantes fue el erudito andaluz Ibn-Rushd, habitualmente llamado Averroes en las universidades latinas medievales. La idea principal de Averroes sobre esta cuestión era, siguiendo a Aristóteles, que la naturaleza actuaba de forma autónoma, afirmación que se oponía directamente a la teología del *Kalam*, para la que una naturaleza autónoma significaba una disminución de la omnipotencia de Dios. De hecho, la posición de Averroes comienza por rechazar explícitamente la idea de *creatio ex nihilo*, por la razón de que, si esta doctrina fuera cierta, entonces cualquier cosa podría provenir de cualquier cosa y no habría congruencia entre efectos y causas¹². Para Averroes, la doctrina de la creación de la nada contradecía la existencia de una verdadera causalidad natural en el universo, por lo que, si fuera cierta, entonces no sería posible ningún conocimiento del mundo natural¹³.

Averroes rechazó la negación de las causas naturales con varios argumentos¹⁴. Primero, por ejemplo, dijo que, si no hubiera causas naturales, no habría conocimiento natural, dado que no habría conocimiento de causas naturales. Segundo, si se niega la existencia de causas mundanas, es imposible probar la existencia de la causa que causó la existencia del universo, dado que sería imposible conocer el hecho mismo de la causalidad. Si no hay causalidad en el mundo, argumentó, no habría manera posible de llegar al agente invisible que lo causa, es decir, a Dios.

Este debate sobre la acción de Dios en el mundo creado llamó la atención de Tomás de Aquino en la Europa del siglo XIII a través de las obras del filósofo judío sefardí Maimónides (1138-1204) y las traducciones latinas de los Comentarios sobre Aristóteles de Averroes. Santo Tomás de Aquino resume estos debates explicando que para los teólogos del *Kalam*, de los que

¹⁰ H. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976, p. 518.

¹¹ *IBID.*, p. 519.

¹² W. CARROLL, *La Creación*, p. 54.

¹³ S. BALDNER y W. CARROLL, “Introduction”, en S. BALDNER y W. CARROLL (trad.), *Aquinas on Creation*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1997, p. 18.

¹⁴ Para una lista exhaustiva de estos argumentos, véase H. WOLFSON, *op. cit.*, pp. 553ss. Para una descripción minuciosa de los debates entre los teólogos del *Kalam* y Averroes, ver H. DAVIDSON, *Proofs For Eternity, Creation And The Existence of God In Medieval Islamic and Jewish philosophy*, Oxford, OUP, 1987.

escuchó a través de Maimónides, las formas naturales (es decir, en buen estilo aristotélico, las causas formales que hacen que las cosas sean lo que son) son consideradas formas accidentales, es decir, formas que hacen que las cosas tengan atributos que no les pertenecen por naturaleza, en lugar de formas sustanciales, es decir, formas que hacen que las cosas sean lo que son por naturaleza. Ahora bien, dado que los accidentes no pueden pasar a otras cosas, es imposible que una cosa natural introduzca una forma nueva en otra cosa, es decir, las cosas naturales no pueden ser causa de otras cosas, de lo que se deduce que Dios crea formas en cada instante.

Al argumentar en contra de esta posición, Santo Tomás de Aquino sostiene que los teólogos del *Kalam* malinterpretaron la diferencia entre causalidad primera y segunda. Tomás ofrece tres argumentos para sostener esta postura. Afirma que postular que Dios es el único que actúa en la naturaleza va en contra de los sentidos, la razón, y la bondad de Dios¹⁵. Primero, va en contra de la naturaleza de los sentidos porque, para Tomás, éstos no perciben a menos que el objeto sensible actúe sobre ellos. Si el objeto sensible no actuara, sino que fuese Dios quien actuara, se seguiría que quien conoce no sentiría el calor del fuego, dado que el fuego no provocaría nada sobre el órgano sensorial. En efecto, si el calor se produce en el órgano por otra causa eficiente (y no por el fuego), aunque el tacto sentiría el calor, no sentiría el calor del fuego sino el de Dios, así como tampoco percibiría que el fuego esté caliente, y sin embargo el sentido juzga que este es el caso. En segundo lugar, esta posición va en contra de la razón porque las cosas naturales y sus poderes causales parecerían carecer de propósito; por lo tanto, si el fuego en realidad no calienta, sino que es Dios quien calienta, entonces el calor del fuego no tendría sentido. En tercer lugar, esta posición se opone al reconocimiento de la bondad de Dios; es decir, el mismo poder de actuar, comunicado a las creaturas, es un indicio de la bondad de Dios, que no seríamos capaces de reconocer en la naturaleza si la causalidad no estuviera presente en ella. Así, para Tomás, Dios no sólo comunica la existencia a las cosas al crear, sino también el poder de actuar, haciendo las cosas a su semejanza en el ser causas reales. Tomás explica finalmente que las formas naturales no deben considerarse accidentales, ya que si así fuera, no habría cosas en absoluto, simplemente porque de las formas sustanciales las cosas obtienen su sustancialidad, su ser algo¹⁶.

Santo Tomás también conversó con el pensamiento del filósofo neoplatónico judío radicado en la península Ibérica Solomon Ibn-Gabirol, comúnmente conocido como Avicbrón en el Occidente latino. Su doctrina acerca de la

¹⁵ Ver R. VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1995, p. 162.

¹⁶ En *Suma de Teología* (en adelante *S.Th.*) I, q.105, a.5, Tomás ofrece otras razones para rechazar esta posición: 1) eliminaría de la creación el orden entre las causas y los efectos, lo que, en última instancia, iría en contra del poder de Dios, y 2) si las creaturas no tuviesen poderes causales, sus propias existencias carecerían de sentido.

pasividad de los cuerpos es importante para mi propósito en este artículo, ya que lleva a la afirmación de la inactividad de los cuerpos y la subsiguiente afirmación de la acción divina ubicua¹⁷. Analizar los argumentos de Avicibrón tiene la complicación de que los estudios modernos han demostrado que Tomás fue quizás demasiado severo con él en este asunto en particular¹⁸. Aun así, dado que mi objetivo es mostrar cómo se desarrolló el debate en la Edad Media, presentaré la manera en la que Tomás interpretó a Avicibrón y sus argumentos en su contra.

Para Avicibrón, entiende Tomás, las sustancias materiales no actúan, sino que es una fuerza espiritual que penetra a través de todas las sustancias materiales la que obra en y a través de ellas. El argumento agrega que cuanto más pura y sutil es una sustancia, más penetrable se vuelve por una fuerza espiritual y, por lo tanto, más activa parece. Hay tres argumentos que Santo Tomás reconoce en Avicibrón para sostener esta posición¹⁹. Primero, puesto que toda causa natural, aparte de la primera causa creadora, requiere un sujeto inferior a ella, y puesto que no hay sustancia inferior al cuerpo, el cuerpo no es activo en absoluto. En segundo lugar, dado que toda forma en un cuerpo se suma a la cantidad, pero la cantidad impide la acción y el movimiento, ya que el aumento de la cantidad de un cuerpo provoca el aumento del peso del cuerpo y la ralentización de su movimiento, por lo que el cuerpo no es activo, sino solamente pasivo. Tercero, como la sustancia corporal está más alejada del primer agente, la virtud activa no llega a la sustancia corporal. Así como Dios es el único agente, la sustancia corporal, que es la más baja en el género de los seres, es sólo pasiva. Así, según Avicibrón, sólo se sigue que la sustancia corporal no es activa, y que la virtud de la sustancia espiritual, pasando a través de los cuerpos, causa sus acciones.

Santo Tomás presenta tres contraargumentos a su interpretación de las ideas de Avicibrón²⁰. Comienza explicando que esta postura está equivocada al considerar que la sustancia corporal es numéricamente una y la misma, diferenciando solo accidentalmente y no sustancialmente. Si Avicibrón hubiese visto que los cuerpos eran múltiples, habría notado que uno es superior al otro y más cercano al primer agente, por lo que habría cuerpos que no son el menor cuerpo, es decir, los más alejados del primer agente, y así uno podría actuar sobre el otro. Además, Tomás sugiere que incluso en el extremo inferior de los seres, los cuerpos actúan causalmente, ya que siguen siendo compuestos de

¹⁷ Ver AVICEBRÓN, *Fons Vitae* II, 10.

¹⁸ Ver F. BRUNNER, *Platonisme et aristotélisme: la critique d'Ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1965, p. 81.

¹⁹ Tomás trata este tema en *Summa Contra Gentiles*, (en adelante SCG) III, 69, y *S.Th.*, I, q.115, q.1, co. y ad 2. Ver mi "Aquinas and the Metaphysics of Divine Providence *De Potentia Dei* 3, 7 and *Super Librum de Causis Expositio*", en *Studium. Filosofía y Teología* 43 (2019) 53-72.

²⁰ Ver F. BRUNNER, *op. cit.*, pp. 78-84.

materia y forma, y actúan a partir de su forma. Finalmente, Tomás propone que Avicibrón confunde la limitación relativa impuesta a la acción de la forma por la cantidad, con la supresión pura y simple de esta acción. No percibe que, si la individualización de la materia limita la forma, ésta, sin embargo, no pierde su poder causal por completo. Tomás concluye su análisis afirmando que Dios es activo en toda acción natural sin suprimir la acción de las cosas creadas, abriendo así el camino para mostrar cómo entiende esta acción divina en la naturaleza.

El debate medieval árabe y cristiano fue ciertamente mucho más amplio que el aquí esbozado. Hay muchos otros autores que intervinieron en ella, como los llamados Averroístas Latinos, de los que se dice dijeron que “Dios no puede producir el efecto de una causa segunda sin esa causa segunda”²¹, u otros más cercanos a la posición del *Kalam*, como Nicolás de Autrecourt, quien, intentando preservar el poder de Dios, admitió que Dios nunca actúa a través de causas segundas²².

Este esbozo exploratorio es simplemente un breve recorrido por los argumentos que comienza a mostrar los *desiderata* involucrados en todos los debates: el poder causal de Dios versus los poderes causales naturales y el éxito de la investigación humana de la naturaleza. Los puntos principales de los argumentos explicados hasta ahora son similares a los del debate contemporáneo. Dado que parece que descubrimos causas en la naturaleza, parece que hay dos caminos posibles a seguir: o bien aceptamos que la naturaleza tiene sus propias reglas, que éstas no se pueden romper y se rechaza cualquier acción ajena a la naturaleza; o encontramos que las cosas naturales no tienen acciones permitiendo que solo Dios actúe directamente dentro del universo creado.

2. LEYES DE LA NATURALEZA EN LA MODERNIDAD TEMPRANA

Los siglos dieciséis y diecisiete vieron el surgimiento de lo que comúnmente se llama el método científico, ideado por Francis Bacon (1561-1626), Galileo Galilei (1564-1642) y René Descartes (1596-1650). A grandes rasgos, ellos fueron los responsables del desarrollo de los inicios de los métodos experimentales y matemáticos en la ciencia y de la introducción de modelos mecánicos para explicar los fenómenos naturales rechazando la cosmovisión aristotélica de sus antecesores. Estos desarrollos crearon el ambiente para una nueva forma de concebir la participación providente de Dios en el orden creado.

Estos desarrollos en filosofía de la naturaleza pudieron darse gracias a que la concepción de las cuatro causas aristotélicas (material, formal, eficiente y final), omnipresente durante la Edad Media, fue dejada de lado. A grandes

²¹ Ver la condena del Obispo Tempier de París de 1270.

²² H. WOLFSON, *op. cit.*, pp. 593ss.

rasgos, de acuerdo con su filosofía mecánica, Descartes inició el programa de reducir las causas formales y finales a causas eficientes. De manera similar, para Leibniz y Kant el término “causa” prácticamente se equiparaba con fuerza. Las explicaciones causales de la astronomía física eran todas reducibles a conceptos de fuerza y, por lo tanto, a causalidad eficiente. De manera general, el uso de las causas mecánicas en sustitución de las “cualidades ocultas” del pensamiento medieval fue surgiendo paulatinamente a través de los sucesivos aportes de los fundadores de la física clásica. Así, la historia moderna de las ciencias naturales resulta en un rechazo mecanicista de la forma aristotélica de conocer la naturaleza, y hacia fines del siglo diecinueve, el uso de las categorías causales aristotélicas había caído en completo desuso.

Típicamente, la concepción mecánico-corpúscular de la naturaleza implicaba que hay porciones de materia insensiblemente pequeñas que son indivisibles en lo que respecta a los procesos naturales: los átomos. Cada átomo tiene una figura y un tamaño inmutables y un grado variable de movimiento o reposo. Todas las propiedades del mundo material son reducibles y surgen como consecuencia de los arreglos y movimientos de los átomos subyacentes. En particular, las propiedades que poseen los objetos macroscópicos, tanto las detectables directamente por los sentidos, como el color y el gusto, como las que intervienen en la interacción de los cuerpos entre sí, como la elasticidad y el grado de calor, deben explicarse en términos de las propiedades mecánicas de los átomos. Estas propiedades, junto con su impenetrabilidad, son las propiedades primarias en función de las cuales se explican las propiedades de los cuerpos complejos. Esta nueva perspectiva de la naturaleza permitió a los filósofos naturales del siglo diecisiete explicar las obras de la naturaleza en el lenguaje de las matemáticas.

En particular, la nueva filosofía mecánica y atómica fue útil para devolver a Dios a la naturaleza en la forma en que, según los modernos, se lo merecía, es decir, en una forma en que estaba realmente a cargo de la naturaleza. A sus ojos, el mundo de Aristóteles consideraba que la naturaleza era demasiado poderosa: tan poderosa que, incluso si muchos eruditos medievales (entre ellos Santo Tomás de Aquino) argumentaron enérgicamente que Dios estaba indudablemente involucrado en las obras de naturaleza a través de las obras de causas segundas, parecía que esta perspectiva no dejaba mucho espacio para Dios: una naturaleza con poderes causales propios evitaría no solo la participación de Dios en el desarrollo del mundo sino, lo que es más importante, el dominio de Dios sobre la naturaleza. Para los filósofos del siglo diecisiete, cuantos más poderes causales tenía la naturaleza, menos poder causal y dominio tenía Dios sobre la naturaleza.

Una filosofía atómica y mecánica, por el contrario, construida sobre la base del atomismo griego, proporcionó la situación perfecta para volver a colocar a Dios en el lugar que le correspondía. Los átomos, carentes de causas

formales –fuente de los poderes causales de la naturaleza en un mundo aristotélico– no tenían poderes propios. Sólo tenían movimiento en el vacío. Estos átomos, sin embargo, se comportaban con regularidad: sus movimientos eran descriptibles con formulaciones matemáticas precisas, a las que Descartes llamó leyes de la naturaleza, leyes que le fueron impuestas a la naturaleza por el más perfecto de los legisladores: Dios. Hay muchos relatos de cómo surgió y se desarrolló la noción de leyes de la naturaleza durante los siglos dieciséis y diecisiete, pero lo que todos parecen tener en común es su referencia a lo divino. Si había leyes de la naturaleza, entonces había un legislador divino a cargo del orden creado²³. En un mundo aristotélico, por el contrario, lleno de poderes causales y causas naturales, el significado mismo de “leyes de la naturaleza” que rigen el comportamiento de las cosas simplemente no tenía sentido y, por lo tanto, esta noción no formaba parte del sistema filosófico. Por ejemplo, considérese cómo Tomás de Aquino usa el término “leyes de la naturaleza” cuando habla de la Eucaristía en una de las últimas cosas que escribió en su *Summa Theologiae* (una de las pocas veces que usó el término aplicado al comportamiento de la naturaleza y no de los seres humanos): “todo cambio realizado de acuerdo con las leyes de la naturaleza es un cambio formal” dijo²⁴, implicando una identificación de este término con la causalidad formal. Para Tomás de Aquino, la noción de leyes de la naturaleza, si es útil de alguna forma para su pensamiento metafísico, no es más que una metáfora útil para

²³ Para diversas propuestas sobre el origen de la noción de “leyes de la naturaleza” en la modernidad temprana, ver E. ZISEL, “The Genesis of the Concept of Physical Law”, en *The Philosophical Review* 51/3 (1942) 245-79; J. NEEDHAM, “Human Laws and Laws of Nature in China and the West”, en *Journal of the History of Ideas* 12/1 y 2 (1951) 3-30 y 194-230; A. CROMBIE, “The Significance of Medieval Discussions of Scientific Method for the Scientific Revolution”, en M. CLAGGET (ed.), *Critical Problems in the History of Science*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1959, pp. 79-101; F. OAKLEY, “Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of Law of Nature”, en *Church History* 30 (1961) 433-457; J.R. MILTON, “The Origin and Development of the Concept of the ‘Laws of Nature’”, en *Archives européennes de sociologie* 22 (1981) 173-195; J. RUBY, “The Origins of Scientific ‘Law’”, en *Journal of the History of Ideas* 47 (1986) 341-359; J.R. MILTON, “Laws of Nature”, en D. GARBER y M. AYERS (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 680-701; S. ROUX, “Les lois de la nature au XVII^e siècle: le problème terminologique”, en *Revue de synthèse* 2/4 (2001) 531-576; J. HENRY, “Metaphysics and the Origins of Modern Science”, en *Early Science and Medicine* 9/2 (2004), 73-114; A. G. PADGET, “The Roots of the Western Concept of the ‘Laws of Nature’: From the Greeks to Newton”, en *Perspectives on Science and Christian Faith* 55/4 (2003) 212-221; P. HARRISON, “The Development of the Concept of Law of Nature”, en FRASER WATTS (ed.) *Creation: Law and Probability*, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 13-35; I. SILVA, “El advenimiento de la noción de ‘leyes de la naturaleza’ a principios del siglo XVII. Análisis de algunas narrativas históricas”, en Agustín ECHAVARRÍA y Juan F. FRANCK, *La Causalidad en la Filosofía Moderna. De Suárez and Kant Precrítico*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2012, pp. 29-40; H. HATTAB, “Early Modern Roots of the Philosophical Concept of a Law of Nature”, en W. OTT y L. PATTON (eds.), *Laws of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 18-41.

²⁴ S.Th. III, q. 75, a. 4.

referirse a la causalidad formal; una metáfora traída del ámbito del comportamiento humano, que se rige por la ley natural²⁵.

Así, en el mundo atómico regido por leyes de la modernidad temprana, Dios estaba a cargo. Tanto es así, que muchos exaltaron el poder y la voluntad de Dios en formas, quizás, excesivas. Samuel Clarke, teólogo inglés seguidor de Newton en cuanto a su comprensión de la naturaleza, afirmó en su Boyle Lecture de 1705, titulada *Las evidencias de la religión natural y revelada*, que “el curso de la naturaleza no puede ser otra cosa que la voluntad arbitraria y el placer de Dios mismo ejerciendo y actuando sobre la materia continuamente”²⁶. Descartes confiaba tanto en esta nueva filosofía natural mecánica, que incluía esencialmente la noción de las “leyes de la naturaleza” como leyes expresadas matemáticamente y dadas por Dios que regían y explicaban el comportamiento de las cosas naturales²⁷, que se permitió proclamar en una carta a un sacerdote en La Flèche del 22 de febrero de 1638: “No temo que se encuentre nada contra la fe en [mi física y metafísica]; porque por el contrario, me atrevo a jactarme de que la fe nunca ha estado tan fuertemente apoyada en razones humanas como puede estarlo si uno sigue mis principios...”²⁸. En otra carta a su amigo Marin Mersenne del 31 de marzo de 1641, reafirmó esta idea: “Creo que la filosofía tradicional [aristotélica] habría sido rechazada como repugnante a la fe si la mía hubiera sido conocida primero... Confío en que puedo demostrar que no hay opinión en su filosofía que concuerde tan bien con la fe como la mía”²⁹.

Esta filosofía natural fue ampliamente adoptada en toda Europa y solo unas pocas décadas después, el filósofo oratoriano francés Nicolás Malebranche (1638-1715) apoyó lo que hoy se conoce como la doctrina del ocasionismo, destacando el papel activo de Dios en cada evento natural. El filósofo

²⁵ Que yo sepa, Santo Tomás de Aquino es el primer teólogo en usar la terminología de las “leyes de la naturaleza” en relación con la Eucaristía, y probablemente fue uno de los pocos que lo hizo durante la Edad Media, solo para ser seguido por Calvino en la primera mitad del siglo dieciséis. Curiosamente, las controversias católicas y protestantes de finales del siglo dieciséis sobre la Eucaristía vieron un aumento en el uso del término “leyes de la naturaleza”. Estos usos se alejaron progresivamente del uso del término por parte de Tomás de Aquino como causalidad formal, hacia una forma más moderna de entenderlo, compartiendo algunas de las características que las leyes cartesianas tendrían más tarde en el siglo diecisiete. Estos usos de la noción en el siglo dieciséis no fueron ni matemáticos ni mecánicos, aunque implicaban cierta exterioridad a las cosas que gobernaban, así como la imposición divina de las leyes y, hasta cierto punto, una codificación de las leyes de la naturaleza. Ver mi “El advenimiento”, *op. cit.*, para más detalles sobre este desarrollo.

²⁶ S. CLARKE, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of Christian Revelation*, London, W. Botham St. Paul’s Church-Yard, 1705, pp. 86-87.

²⁷ Ver J. HENRY, *op. cit.*

²⁸ R. DESCARTES, *Oeuvres de Descartes*, ed. C. Adam and P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897, Vol. 1, p. 564.

²⁹ *Ibid.*, vol. 3, p. 349.

italiano Andrea Sangiacomo subraya el significado de esta doctrina para el siglo diecisiete:

La posición ocasionalista fue discutida y rechazada por todos los principales autores escolásticos, desde Tomás de Aquino hasta Suárez, y sólo unos pocos pensadores medievales la abrazaron explícitamente. Las cosas cambiaron repentinamente en la segunda mitad del siglo diecisiete. No sólo varios de los discípulos de Descartes (Geulincx, La Forge, Cordemoy, Malebranche) marcaron explícitamente el ocasionalismo como la verdadera producción del cartesianismo, sino que todos los autores más influyentes de la época (Locke, Boyle, Leibniz, Clarke, Bayle, Hume) consideraron al ocasionalismo una opción que merece seria consideración³⁰.

Fue, entonces, a través de la aceptación de esta nueva concepción legal, atómica, mecánica y matemática de la naturaleza, que Dios volvió a tener el dominio sobre su creación. El resultado fue, como en el caso de los teólogos de *Kalam*, un mundo natural desprovisto de poderes causales y un énfasis del poder divino para gobernar sobre los eventos mundanos.

Nuevamente, como en los debates durante la Edad Media, encontramos una contraposición del poder causal de Dios y los poderes causales naturales creados. Para los pensadores de la modernidad temprana, si Dios ha de gobernar providentemente sobre la creación, el mundo natural debería estar desprovisto de poderes causales, situación que sucede con la adopción de una filosofía natural atómica y mecánica. Aun así, en contra de lo que hubiera argumentado Averroes, esta visión de la relación entre los poderes causales de Dios y de la creación permitió el descubrimiento no solo del funcionamiento de la naturaleza, sino, lo que es más importante, de la voluntad y el poder del Creador Divino.

El tercer episodio que presentaré ocurre durante el siglo veinte y gira en torno a discusiones sobre si el universo se comporta de manera determinista o indeterminista. Como mostraré, serán evidentes oposiciones similares entre la causalidad natural y la divina.

3. DETERMINISMOS E INDETERMINISMOS

El siglo veinte vinculó el debate sobre la providencia y la acción de Dios en el mundo a la cosmovisión científica proveniente del siglo diecinueve. De manera similar a como se concebía a la naturaleza en el siglo diecisiete, esta era considerada una máquina de relojería, sujeta a todo tipo de explicaciones matemáticas, deducciones y predicciones, pero, contrariamente a la modernidad

³⁰ A. SANGIACOMO, *op. cit.*, p. 116.

temprana, no requería ningún gobernante o interventor divino. En cambio, la naturaleza era su propio gobernante, y el poder causal divino fue ubicado espaciotemporalmente en el primer momento de la creación.

Así, algunos argumentaron que, dado que el universo se comportaba de manera determinista, Dios no podía actuar en él después de su acto de creación a partir de la nada. Como dijo Rudolf Bultmann en la década de 1960: “Cuando los acontecimientos mundanos se ven como una serie cerrada... ciertamente no hay lugar para ningún acto de Dios”³¹. Bultmann está afirmando en última instancia que la acción divina puede ser considerada como un vínculo causal entre las causas naturales, porque no hay espacio para tal vínculo. Siguiendo los pasos de Bultmann, Frank Dilley concluye afirmando que se podría simplemente aceptar la existencia de los milagros tal como se relatan en las Escrituras frente a la ciencia moderna (como lo harían los teólogos ortodoxos) o se podría reducir la actividad de Dios a una acción creativa universal (como lo harían los teólogos liberales)³². Alister McGrath explica la importancia de las preguntas actuales sobre la acción divina frente a la insuficiencia de la teología de la década de 1960 para abordar este tema refiriéndose a Ian T. Ramsey (1915-1972), quien afirmó que esta insuficiencia “derivaría en un ateísmo teológico”³³. Por lo tanto, es de gran importancia comprender el surgimiento de esta cosmovisión determinista asociada con la ciencia, ver cómo Dios quedó al margen del universo y por qué los teólogos de finales del siglo veinte y principios del veintiuno intentaron encontrar formas de reintroducir a Dios en el desarrollo de la historia natural y humana.

Aunque el crecimiento de las ciencias experimentales en el siglo diecisiete fue notable, la base experimental del atomismo siguió siendo extremadamente débil y no se puede decir que ninguna de sus diversas versiones haya realmente informado los experimentos científicos o que haya sido confirmada por ellos³⁴. Así, hasta cierto punto, el gobierno divino sobre los átomos a través de las leyes de la naturaleza fue lo que ofreció fundamento a esta visión particular de la naturaleza. Esta situación, sin embargo, cambió a lo largo del siglo dieciocho y, especialmente, en el siglo diecinueve con la llegada del atomismo químico daltoniano, que proporcionó un fuerte vínculo entre una teoría del atomismo y la experimentación científica. El presupuesto clave de este atomismo químico es que los elementos químicos están compuestos de

³¹ R. BULTMANN, “Bultmann Replies to his Critics”, en H. Werner BARTSCH (ed.), *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, London, SPCK, 1960, pp. 191-211, 199.

³² F. DILLEY, “Does The ‘God Who Acts’ really Act?” en *Anglican Theological Review* 47:1 (1965), 66-80, 77-80. Ver S. KOPF, *Reframing Providence. New Perspectives from Aquinas on the Divine Action Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2023, sección 1.1.

³³ A. MCGRATH, “Hesitations about Special Divine Action: Reflections on Some Scientific, Cultural and Theological Concerns”, en *European Journal for Philosophy of Religion* 7/4 (2015), 3-22.

³⁴ C. MEINEL, “Seventeenth-Century Atomism: Theory, Epistemology and the Insufficiency of Experiment”, en *Isis* 79 (1988) 68-103.

partículas o átomos últimos. Se supone que la menor parte de un compuesto químico está formada por combinaciones características de átomos de los elementos componentes. Según Dalton, todos los átomos de una sustancia, ya sean simples o compuestos, son iguales en forma, peso y cualquier otra particularidad. Esta concepción de la materia, plenamente desarrollada en el siglo diecinueve, junto con la visión mecanicista de la naturaleza, llevó a filósofos y científicos a considerar la causalidad en términos puramente deterministas.

Es sencillo encontrar ejemplos de este determinismo en los escritos de varios científicos y pensadores del siglo diecinueve, como Claude Bernard (1813-1878), Henri Poincaré (1854-1912) o Edmond Goblot (1858-1935). Bernard creía que “hay un determinismo absoluto en todas las ciencias... [y que] es necesario admitir como axioma experimental que entre los seres vivos y los cuerpos brutos las condiciones de existencia de todos los fenómenos están absolutamente determinadas... Negar esta proposición no es otra cosa que la negación de la ciencia misma”³⁵. Del mismo modo, Poincaré afirmó que la ciencia “es determinista, ella lo es a priori; postula el determinismo porque sin él no podría existir... la ciencia, con sus errores y aciertos, es determinista; dondequiera que penetra, introduce el determinismo”³⁶; y en una fuerte declaración laplaceana afirma que “somos deterministas absolutos... todo fenómeno, por pequeño que sea, tiene una causa, y una mente infinitamente poderosa, infinitamente bien informada sobre las leyes de la naturaleza, podría haberlas visto desde el principio de los tiempos. Si existiera tal mente, no podríamos jugar ningún juego de azar con él, siempre perderíamos”³⁷. Probablemente sea Goblot quien, en los primeros años del siglo veinte, cerró todos los caminos a los hechos contingentes e indeterminados alegando que la ciencia “no permite creer en la posibilidad de la contingencia. Sin determinismo no hay ciencia. Es cierto que el determinismo no es más que un postulado, pero la existencia de la ciencia lo confirma... La fe en el determinismo es para el científico una especie de deber profesional”³⁸.

Esta perspectiva determinista de la naturaleza se ejemplifica de mejor manera en los escritos del matemático y astrónomo del siglo dieciocho Pierre-Simon Laplace (1749-1827), quien escribió en su *Essai philosophique sur les probabilités*:

debemos concebir el estado actual del universo como efecto de su estado anterior, y como causa del que le sigue. Una inteligencia que

³⁵ C. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, J.B. Baillièrre et Fils, 1865, p. 95. Mi traducción.

³⁶ H. POINCARÉ, *Dernières pensées*, Paris, Ernest Flammarion, 1913, pp. 244-245.

³⁷ H. POINCARÉ, *Science et méthode*, Paris, Ernest Flammarion, 1909, p. 65.

³⁸ E. GOBLOT, «La finalité en biologie», en *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 56 (1903), 366-381, p. 370.

por un instante dado conociera todas las fuerzas de la naturaleza y la situación respectiva de las cosas que la componen, si en efecto fuera lo suficientemente vasta como para someter estos datos a análisis, abarcaría en una fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del más veloz de los átomos: nada sería incierto para ella, y el futuro como el pasado se presentaría ante sus ojos³⁹.

Unos veinte años antes, Laplace afirmaba explícitamente que esta idea determinista es evidente por sí misma y, por tanto, no encuentra necesidad de probarla: “El estado actual del sistema de la naturaleza es evidentemente una consecuencia de lo que era en el momento anterior”⁴⁰. Para Laplace este determinismo universal se basa en el principio de razón suficiente. Todo lo que llega a ser necesita tener una causa ante sí; por tanto, el estado actual del universo es efecto del precedente y causa del siguiente. Esta visión de la naturaleza es la que guio a los científicos en sus investigaciones a lo largo de los siglos dieciocho, diecinueve y buena parte del siglo veinte, y la que informó los debates sobre la acción providente divina en el mundo durante el siglo pasado. Como dice Goblott, sin determinismo no habría ciencia. Y, como sostendría William Thompson Lord Kelvin (1824-1907), esta cosmovisión determinista implicaba una perspectiva mecánica del mundo. En sus *Baltimore Lectures on Molecular Dynamics and the Wave Theory of Light* de 1904, afirmó que “nunca me satisfago hasta que puedo hacer un modelo mecánico de una cosa. Si puedo hacer un modelo mecánico, puedo entenderlo. Mientras no pueda hacer un modelo mecánico completo, no puedo entender”. Este determinismo mecánico representaba el universo con figuras geométricas, donde gobernaba la invariabilidad de las leyes, la consistencia y la necesidad. Se dejó de lado la variedad cualitativa y la contingencia intrínseca del mundo de la experiencia, y se interpretaron los casos fácticos de causas accidentales irreductibles como un mero indeterminismo epistemológico, que podía reducirse a un determinismo subyacente riguroso y absoluto⁴¹.

Las afirmaciones de Bultmann antes presentadas deben ser situadas en medio de esta cosmovisión determinista de la naturaleza. Tal como Simon Kopf ha dicho recientemente, “el mundo natural es [para Bultmann] una unidad autosuficiente inmune a la interferencia de los poderes sobrenaturales”, en el que “no queda lugar para que Dios actúe en los acontecimientos

³⁹ P.-S. LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, M^{ME} V^{FE} Courcier, 1814, pp. 2-3.

⁴⁰ P.-S. LAPLACE, “Recherches sur l’intégration des équations différentielles aux différences finies et sur leur application à l’analyse des hasards”, 1776. Citado y traducido al inglés en Ch. C. GILLISPIE, *Pierre-Simon Laplace 1749-1827. A Life in Exact Science*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 26.

⁴¹ F. SELVAGGI, *Causalità e indeterminismo, La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista*, Roma, Editrice Università Gregoriana, 1964, pp. 218-219.

mundanos⁴². Frank Dilley de alguna manera planteó el desafío a teólogos contemporáneos afirmando que “si uno va a hablar de un Dios que actúa, debe estar preparado para ofrecer alguna descripción de la mecánica de la acción divina⁴³, concluyendo algunas páginas más adelante que es necesario mostrar “en la ciencia misma cómo es que Dios actúa⁴⁴. Robert Russell, del Centre for Theology and the Natural Sciences de Berkeley, California, parece adoptar esta opinión, asumiendo que cualquier acción divina especial, dentro de una cosmovisión newtoniana, estaba casi completamente prohibida, porque si el mundo físico es un sistema determinista causalmente cerrado, cualquier acción de un agente libre divino debe implicar una violación de los procesos naturales⁴⁵.

Sin embargo, como bien señala Russell, casi inesperadamente aparecieron problemas teóricos en el seno de esta ciencia determinista, cuando Max Planck sugirió los fundamentos de la física cuántica, una teoría que luego sería considerada como uno de los desarrollos más importantes del pensamiento humano. La introducción del cuanto de acción de Planck abrió el camino para interpretar la realidad física en términos indeterministas, ya que los sistemas cuánticos no se desarrollan de manera determinista en todo momento: como muestra el colapso de la función de onda, hay eventos cuánticos que no pueden explicarse con el determinismo estricto que estaba en la base de la ciencia del siglo diecinueve y que impidió a los teólogos del siglo veinte hablar de la participación de Dios en los asuntos mundanos. Esta nueva apertura en el mundo natural parecía ofrecer a los teólogos y filósofos de la religión el lugar que se buscaba para restablecer la acción providente de Dios en el universo creado. Así, Robert Russell, junto con muchos otros teólogos y filósofos, ha sostenido que Dios obra en la apertura causal del indeterminismo cuántico o alguna otra teoría científica que presente cierto indeterminismo causal ontológico⁴⁶.

⁴² S. KOPF, *op. cit.*, p. 23.

⁴³ F. DILLEY, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁴ *IBID.*, p. 76.

⁴⁵ Ver R. RUSSELL, “Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action”, en Philip CLAYTON (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 584.

⁴⁶ Ver, por ejemplo, R. RUSSELL “What We’ve Learned from Quantum Mechanics about Non-interventionist Objective Divine Action in Nature—and Its Remaining Challenges”, en R. RUSSELL y J. MORITZ, *God’s Providence and Randomness in Nature*, West Conshohocken, PA, Templeton Press, 2019, pp. 133-172; J. POLIKINGHORNE, “The Metaphysics of Divine Action”, en R. RUSSELL, N. MURPHY and A. PEACOCKE (eds.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City–Berkeley, Vatican Observatory–CTNS, 1995, pp. 147-156; A. PLANTINGA, “What is ‘Intervention?’”, en *Theology and Science* 6/4 (2008), 369-401; J. KOPERSKI, *Divine Action, Determinism, and the Laws of Nature*, London, Routledge, 2020. Para una crítica a estas posturas, ver mi *Providence and Science* y “A Cause Among Causes? God Acting In The Natural World”, en *European Journal for Philosophy of Religion* 7/4 (2015) 99-114.

En estas líneas no me detendré en los detalles de la teoría cuántica⁴⁷. Sin embargo, no quiero dejar de enfatizar la importancia que tuvo para reconsiderar la visión de la naturaleza durante el siglo veinte. Para ello, comentaré brevemente cómo Werner Heisenberg, uno de los padres de la teoría, la interpretó. Con un tono de desesperación, Heisenberg expresó en 1975 que “la buena ciencia está siendo descartada inconscientemente debido a la mala filosofía”⁴⁸. Las dos últimas palabras se referían a la filosofía mecánica determinista que yacía en los cimientos de la ciencia del siglo diecinueve, de la que intentaba distinguir su propio punto de vista.

Para Heisenberg, la física clásica funciona dentro de un marco de lo que él llama un “realismo metafísico”, que identificó con la ontología materialista de la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa*⁴⁹. Para esta ontología, sólo lo actual es real. La realidad es en sí misma objetiva y plenamente determinada, independientemente de cualquier tipo de observación o medida de sus magnitudes espaciales y temporales. Así, la materia absolutamente determinada es el único tipo de realidad: la *res extensa* cartesiana. Apoyándose en los desarrollos de la mecánica cuántica, Heisenberg rechazó esta ontología, argumentando que esta sólo ayudó a restringir la noción de causalidad hasta que se la identificó completamente con la de determinismo: “el concepto de causalidad se redujo, finalmente, para referirse a nuestra creencia de que los eventos en la naturaleza están determinados de manera única, o, en otras palabras, que un conocimiento exacto de la naturaleza o de alguna parte de ella sería suficiente, al menos en principio, para determinar el futuro”⁵⁰. Oponiéndose a esta ontología, Heisenberg sugirió volver a las nociones aristotélicas de acto y potencia para poder describir cabalmente lo que sucede en los eventos cuánticos. Describió esta nueva ontología en términos de acto y potencia, de materia prima y forma, y de las tendencias internas de la materia misma⁵¹.

El final de la era determinista de la ciencia fue la oportunidad que los teólogos esperaban para explicar la actividad providente de Dios en la naturaleza. Aun así, esta oportunidad surge simplemente porque la causalidad de Dios se ve como opuesta a la causalidad natural: la determinación de un evento debe ser causada por el poder de Dios o por el poder de la naturaleza. Esta es la visión a la que, en última instancia, se aferran Bultmann, Dilley y Russell, presentando nuevamente, en este episodio, la necesidad de elegir entre una u

⁴⁷ Para detalles, ver el texto clásico de Paul DIRAC, *The Principles of Quantum Mechanics*, Oxford, Clarendon Press, 1958; o el de Roger PENROSE, *The Road to Reality*, London, Jonathan Cape, capítulos 21-30 en particular.

⁴⁸ W. HEISENBERG, “Was ist ein Elementarteilchen?”, en *Die Naturwissenschaften* 63 (1976) 1-7, p. 5.

⁴⁹ W. HEISENBERG, *Physics and Philosophy*, New York, Prometheus Books, 1999, p. 81.

⁵⁰ W. HEISENBERG, *The Physicist's Conception of Nature*, London, Hutchinson, 1958, p. 34.

⁵¹ Ver mi “Werner Heisenberg and Thomas Aquinas on Natural Indeterminism”, en *New Blackfriars* 94 (2013) 638-641.

otra. Es más, en línea con las palabras de Dilley, parecería que, en esta postura, la ciencia está en juego si queremos aferrarnos a una visión de la participación de Dios en el mundo.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

Como indiqué al inicio, realicé esta breve narración histórica para desenterrar algunas constantes o principios metafísicos que creo guían los debates que han sucedido en la historia en relación con la acción providente divina. Estas constantes funcionan como opciones metafísicas que teólogos y filósofos debieron elegir para dar sentido a sus intuiciones sobre la cuestión.

Casi todos los debates en torno a estos temas han intentado aceptar la mayor cantidad de al menos cuatro constantes metafísicas o *desiderata*, que siempre están en juego en estas discusiones. En última instancia, cada posición en cada uno de los episodios que describí optó por uno o más de estos *desiderata*: 1) la omnipotencia de Dios, entendida a grandes rasgos como Dios que tiene el poder de realizar cualquier estado de cosas no contradictorio; 2) la acción providente de Dios en el universo creado, lo que significa que Dios no solo crea y sostiene el universo, sino que también actúa de manera objetiva y directa en la naturaleza para guiarla hacia el fin que Él decidió; 3) la autonomía de la naturaleza en su actividad, es decir, el hecho de que no hay razón para admitir que la naturaleza necesita algo extra-natural para actuar de manera ordenada y regular; y 4) el éxito de la razón natural y la ciencia, lo que significa que la razón y la ciencia (ampliamente entendidas como un estudio empírico de la naturaleza) tienen un acceso legítimo a la naturaleza creada y a sus actividades, y pueden describirlas de manera racional y naturalista, sin recurrir a explicaciones extra naturales.

La omnipotencia divina fue preferida en contra de los poderes causales naturales por algunos pensadores islámicos medievales y por el ocasionalismo de los siglos dieciséis y diecisiete. Entendieron que afirmar los poderes causales de la naturaleza disminuía el poder de Dios, una afirmación teológica que les resultaba insostenible. Por el contrario, la autonomía de la naturaleza fue afirmada en oposición al poder de Dios en las ideas de Averroes y el debate del siglo veinte: Dios no podría actuar donde actúan causas naturales; o para decirlo en otros términos, si Dios actuase, no podría haber otras causas actuando. La negación de los poderes causales naturales intrínsecos a las cosas naturales durante el siglo diecisiete debido a la adopción del atomismo y el rechazo de las formas aristotélicas, condujo a la aceptación de la acción directa y continua de Dios en el universo, reforzando, irónicamente quizás, el éxito de la filosofía natural mecánica. La situación teológica del siglo veinte presenta el lado opuesto de la historia, asumiendo que el éxito de las ciencias naturales significaba que la acción providente de Dios en la naturaleza debía ser negada.

La pregunta clave en estos debates era si se debía afirmar la omnipotencia y la providencia de Dios junto con negar los poderes causales de la naturaleza, o lo contrario, es decir, afirmar los poderes causales naturales, disminuyendo el poder de Dios y manteniendo el éxito de la razón en el estudio de la naturaleza. William Carroll explica esta situación así: “el temor es que cualquier causalidad que uno atribuya a Dios deba, en consecuencia, negarse a las creaturas”⁵². La cuestión central es qué está uno dispuesto a dejar y a qué quiere aferrarse. Pero como he tratado de mostrar, no hay “parejas esenciales”: uno puede aferrarse a los principios de la omnipotencia y providencia de Dios junto con el del éxito de las ciencias naturales, como sucedió durante la filosofía natural mecanicista de la modernidad temprana; o se puede asumir el éxito de las ciencias naturales rechazando la acción providente de Dios en el mundo creado (poniendo así en entredicho la omnipotencia de Dios), como sucedió con algunos teólogos del siglo veinte. Tomás de Aquino, por su parte, presenta una forma plausible de mantener estos cuatro *desiderata* simultáneamente, afirmando la omnipotencia radical de Dios, implícita en su doctrina de la creación *ex nihilo*, lo que lo lleva a sostener, a través de su distinción entre causalidad primera y segunda, que las causas naturales son causas por derecho propio, que uno puede conocer a la luz de la razón humana (ya sea por los métodos de la filosofía de la naturaleza de Tomás de Aquino, los de los filósofos naturales del siglo diecisiete o los de la ciencia natural contemporánea)⁵³.

Ignacio Silva
Instituto de Filosofía
Universidad Austral
Mariano Acosta 1611
Edificio Plaza de Transferencia, 1er piso,
B1629WWA, Pilar (Argentina)
iasilva@austral.edu.ar

⁵² W. CARROLL, “Creation and the Foundations of Evolution”, en *Angelicum* 87 (2010) 45-60, p. 51.

⁵³ Por esta razón el pensamiento de Tomás se encuentra hoy en auge. Ver mi “Divine Action and Thomism: why Thomas Aquinas’s Thought Is Attractive Today”, en *Acta Philosophica* 25/1 (2016) 65-84.