

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

Cuestiones de Metafísica

Metaphysical Issues

Abel Miró i Comas¹
Natán Verdés², Francesc Marquès³
Constantí Cabestany⁴, Albert Piguillem⁵
Andreu Cacho⁶, Gerard Masmitjà⁷
Universitat de Barcelona

Recibido: 26.05.2022

Aceptado: 25.07.2022

Resumen

Los seis textos que se incluyen a continuación contienen una breve reflexión sobre cuestiones de metafísica. A pesar de la diversidad de las temáticas, hay en todas ellas una mirada que les confiere «un aire de familia», a saber, la «mirada metafísica»: «Espiritualidad y religiosidad en Simone Weil», de Natán Verdés; «Metafísica de la psicodelia», de Gerard Masmitjà; «La relación trinitaria en la realidad cosmoteándrica de Raimundo Pánikkar», de Francesc Xavier Marquès; «Introducción a la teología analítica seguida del ejemplo del colapso modal en el teísmo clásico», de Constantí Cabestany; «Metafísica: la ciencia que no avanza», de Albert Piguillem; y «Memorias del subsuelo: un breve análisis filosófico», de Andreu Cacho.

Palabras clave: metafísica, espiritualidad, teología, teísmo, pánikkar

¹ abel.miro@ub.edu

<https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

² natverber@gmail.com

³ frmarque15@alumnes.ub.edu

⁴ cabestany.c@gmail.com

⁵ albertpiguillem@gmail.com

⁶ acachoamgeo@gmail.com

⁷ gmasmiva7.alumned@ub.edu

Abstract

The following six texts contain a brief reflection on metaphysical questions. In spite of the diversity of the themes, there is in all of them a look that gives them "an air of family", namely, the "metaphysical look": "Spirituality and religiosity in Simone Weil", by Natán Verdés; "Metaphysics of psychedelia", by Gerard Masmitjà; "The trinitarian relationship in Raimundo Pánikkar's cosmotheandric reality", by Francesc Xavier Marquès; "Introduction to analytical theology followed by the example of modal collapse in classical theism", by Constantí Cabestany; "Metaphysics: La ciencia que no avanza", by Albert Piguillem; and "Memorias del subsuelo: un breve análisis filosófico", by Andreu Cacho.

Keywords: Metaphysics, Spirituality, Theology, Theism, Panikkar.

Introducción

El mencionado curso de Metafísica-II ha sido dedicado, en buena medida, al estudio de algunas problemáticas centrales de la Metafísica de Tomás de Aquino, como la doctrina del «esse», la (auto)fundamentación de la Metafísica como Ontología, o la analogía de proporcionalidad, que según Tomás de Aquino (por lo menos según la interpretación de Cayetano) es el método propio de la Filosofía Primera. Sin embargo, si bien el peso de la asignatura recayó sobre el pensamiento metafísico de Santo Tomás, también se lo hizo entrar en diálogo con autores como Aristóteles, Ramón Llull, Ibn Gabirol (más conocido entre los escolásticos como Avicébrón), Cayetano (Tomás de Vío) o bien Baruch Spinoza.

La asignatura, según se detalla en su plan docente, además de las clases teóricas o magistrales, dispone, además, de una parte práctica. Estas últimas sesiones, siguiendo el consejo del Dr. Eudaldo Forment —quien fue durante muchos años catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona—, se estructuraron a modo de exposiciones que realizaban los propios alumnos sobre cualquier tema que esté vinculado con la Metafísica, independientemente de si ha sido tratado en clase o no. Esta estructura ofrece una doble

ventaja: a los estudiantes les permite desarrollar una cuestión directamente vinculada con sus intereses personales, cosa que les resulta motivadora; y al profesor le sirve para percibir el «respirar» intelectual de sus alumnos, para conocer sus intereses filosóficos. La propia naturaleza de la Metafísica favorece enormemente esta libertad, pues cualquier problemática, tratada desde un determinado nivel de profundidad, de radicalidad, es susceptible de devenir Metafísica. La Metafísica no consiste tanto en hablar de «esto» o de «aquello», como en considerar cualquier cosa desde una determinada capa geológica de la realidad, aquella desde la cual las cosas —ya sean finitas o infinitas, móviles o inmóviles, necesarias o contingentes— aparecen «sub specie entis».

1. Espiritualidad y religiosidad en Simone Weil: del sufrimiento al silencio de Dios

Simone Weil nació a principios de siglo XX en un lugar que acabó lleno de guerras, provocando el exilio, la huida, la lucha y el sufrimiento. Si por algo destaca su pensamiento es por su capacidad de ver lo real, de pensar el sufrir, de moverse entre este y de actuar y pensar la realidad no desde una torre de marfil alejada de lo sentido, sino más bien desde la experiencia y desde su atención a la vivencia. Ni su complexión débil y delgada ni las fuertes migrañas que padecía le quitaron las ganas de implicarse en sus ideales, de participar en solidaridad y de reflexionar sobre sus experiencias. En la lucha por sus ideales se puso a trabajar a voluntad en una fábrica, se unió en algunos movimientos obreros, e incluso participó en la columna Durruti en la guerra civil española. Pese a ello, sus esfuerzos, en parte, fueron en vano: su torpeza en la guerra le hizo caer en un calderón de grasa hirviendo, que, entre otros motivos, le hicieron desistir de participar en ella. Sus ensayos en vida no fueron muy conocidos, y la revolución proletaria nunca llegó a realizarse. En caso de haberse realizado, tampoco hubiera ocurrido lo que Weil esperaba conseguir. Pese a ello, Weil hizo del cuidado humano otro lugar donde habitar, dio voz y ayuda a los más afligidos, e intentó pensar la compassion más allá de un mero sentimiento tomado desde una distancia asimétrica y ventajosa.

Su pensamiento pretende avanzarse a la desgracia con el cuidado, comprendiendo la desgracia y el sufrimiento como intrínsecamente humano, como puramente posible, como pura situación que acontece. Quiere cambiar el paradigma de la guerra, dar compasión y reflexión al sufrimiento no desde la insensibilidad, sino desde su propia vivencia. Para Simone Weil todas estas reflexiones no pueden caer en la banalidad de la palabra. Una de sus mayores preocupaciones fue la de cómo influye el lenguaje en el modo en el que llegamos a captar o comunicar el mundo. El valor de Weil reside en la espiritualidad que transmite su obra, que trasciende a partir de sus propios escritos en la experiencia de una lectura atenta, contemplando aquello mismo que expresa mediante sus fragmentos. Dice Weil que “toda verdad encierra una contradicción. La contradicción es el vértice de la pirámide” (1994, p. 137). La palabra solo nos sirve para delimitar las caras de la pirámide, mas la verdad, su vértice, permanece ausente de palabra. En la confrontación de estas distintas realidades estalla la verdad, en la atención plena de cada una de estas caras podrá mostrarse el propio vértice de la verdad.

La desgracia se apodera de nuestra alma y nos “obliga a reconocer como real aquello que no creemos posible” (1994, p. 120). La desgracia no es únicamente sufrimiento, la desgracia nos desgarrar y nos hace tomar conciencia de que cualquier cosa que hay en uno es susceptible de perderse, incluso lo más intrínsecamente nuestro. En la desgracia se nos hace real la posibilidad de que aquello más nuestro acabe siendo olvidado, corrompido o muerto. La desgracia nos corta la lengua, nos corta nuestra facultad de comunicarnos y de sentir empatía, y de igual forma que alguien sienta empatía por nosotros. Todos conocemos la historia de Job del antiguo testamento. Job fue un patriarca hebreo que pudo haber tenido abundancia y alegría con todo lo que poseía, pero sufrió repentinamente y sin motivo una gran desdicha. Dios estaba permitiendo que el diablo probara a Job, que probara su fe a Dios y su integridad. Acabó enfermo, desvalido e insultado por la comunidad y varios de sus amigos. Sobre él, Weil comenta:

Si Job grita su inocencia de forma tan desesperada, es porque él mismo no llega a creerla y porque dentro de sí su alma toma el partido de sus amigos. Implora el

testimonio de Dios porque ya no oye el de su propia conciencia, que no es para él sino un recuerdo abstracto y muerto. (Weil, Simone, 1996, pp. 77–78)

Como le dice Job a Dios, “tú llamarás, y yo mismo te responderé” (Job 14:15). Lo único que nos quedará será esperar. Una espera que debe ir acompañada con una especial atención y amor. Las criaturas claman por su creador, mostrando su inocencia. ¿Cómo es posible amar a Dios incluso cuando este no nos responde? ¿Puede su silencio, acaso, contarnos algo?

El ser humano cree constantemente en Dios en vez de esperarlo. Simone Weil pretenderá evitar a toda costa esta manera de ver a Dios. Nos dice que hay religión que en ocasiones pretende asir esta concepción, establecer su conceptualización sistemática, moralizadora y dogmática. Además, le añade valores puramente sociales y prácticos, que nos distraerían dentro del orden de lo divino. Este fue uno de los motivos por el que Weil decidió no bautizarse nunca en la Iglesia católica. No por una “falta” de santidad en la Iglesia, pues para Weil no hay formas de comparar lo ilimitado con lo limitado, sino por una excesiva rigidez en sus dogmas, por su barroca conceptualización y sistematización del orden divino y por la creación de una idea sobre Dios como soporte irreal de la propia realidad. Simone Weil pretende alejarse de una concepción divina abstracta para intenta arraigar el logos de lo divino de otra manera, huyendo de cierta “ficción”. En una ocasión Weil le escribe al Padre Perrin, un cura que conoció en junio de 1941 y al que le tenía mucho aprecio:

El sentimiento social se asemeja al sentimiento religioso hasta el punto de llegar a confundirse con él. Se le parece como un diamante falso a otro verdadero, de tal modo que, en efecto, induce a confusión a quienes no posean un discernimiento sobrenatural. Por lo demás, la participación social y humana en los sacramentos en tanto que ceremonias y símbolos es algo excelente y saludable, en calidad de etapa, para todos aquellos cuyo camino está trazado por esa vía. Sin embargo, no hay ahí una participación en los sacramentos como tales. Creo que sólo quienes se encuentran por encima de un cierto nivel de espiritualidad pueden participar en los sacramentos en cuanto tales. [...] Por lo que a mí respecta, pienso que estoy por debajo de dicho nivel.

[...] Si la voluntad de Dios es que yo entre en la Iglesia, él me impondrá esa voluntad en el momento preciso en que yo merezca que me la imponga. (Weil, Simone, 1996, pp. 26, 27)

Simone Weil, curiosamente al igual que Nietzsche, pretende evadir la fantasía, comprende la dureza de la realidad, la importancia de la decisión y de la acción y de la no evasión de lo real. Pero al contrario que Nietzsche, sigue pensando que no es posible pensar al ser humano sin la idea de Dios, una idea que en ningún caso debe ser “transmundanal”, si se nos permite decir. Simone Weil no critica que se piense demasiado sobre Dios, todo al contrario, critica que a diario el creyente “hable” en lo cotidiano de él. El cristianismo, como dice Weil, “habla en exceso de las cosas santas” (1994, p. 99), “una de las formas más peligrosas del pecado [...] consiste en llevar lo ilimitado a un plano esencialmente finito” (1996, p. 26), llevar lo inexplicable a lo que desvirtuadamente contiene propiedades, a lo que contiene explicitaciones finitas que en nada se le pueden asemejar. A diferencia de la Iglesia, comprende que toda época histórica ha tenido sus propios métodos de acceso a la verdad, así que no afirmará el catolicismo como única religión verdadera, aunque entienda que el catolicismo pudiera ser parte intrínseca de un método de acceso a la verdad.

Tras su negación de bautizarse en la Iglesia y el rechazo a la concepción idealizada de Dios, podemos comprender que su manera de entender a Dios debe ser mucho más real y existencial. Considerando a Weil dentro de su propia originalidad, en un pensamiento fragmentario que difícilmente puede asemejarse a una tradición como tal, podemos de todas formas introducirnos en aquello que Weil entiende de Dios por medio del existencialismo cristiano, que apareció tiempo atrás: a Dios solo podemos escucharlo callar. Simone Weil nos dirá que la creación es un abandono de Dios, la relación que mantiene el creador con su creación es apenas ligera e imperceptible, “al bien puro sólo se lo envía desde el cielo a aquí abajo en cantidades imperceptibles, o bien a cada alma, o bien a la sociedad” (Weil, Simone, 2000, p. 38). De esta forma Dios solo puede estar en forma de ausencia, Dios se oculta tras la creación del mundo y solamente lo encontramos mediante su silencio. La atención y su espera serán la única vía en la que este pueda adentrarse en nuestros corazones. En la atención será posible la

oración y el surgimiento de amor que lejos de poder ser contenido podrá encontrar aquello que está ausente.

Si se ama a Dios pensando que no existe, él hará manifiesta su existencia.

Nada de lo que existe es absolutamente digno de amor.

Por lo tanto, hay que amar aquello que no existe.

Pero ese inexistente objeto de amor no es una ficción. Pues nuestras ficciones no pueden ser más dignas de amor que nosotros mismos, que no lo somos. (Weil, Simone, 1994, pp. 66,147-148,177)

Para Weil, pensar a Dios como existente conlleva a una falsedad, pero como inexistente a una contradicción. No existe nada en el universo que sea digno de amor, y aun así es posible que mediante amarlo, aquello haga real. En el desbordamiento de amor al lugar donde este se dirija naturalmente, este será el lugar donde lo propiamente divino se encuentre. Incluso la desgracia permite amar en espera, la desgracia muestra una forma de contacto con la realidad, nos hace mostrar aquello que no es una ficción, aquello que se nos aparece. En definitiva, para Weil, la relación personal con Dios podrá recuperar su carácter divino mediante la desgracia, pensando a Dios mediante su ausencia, observando aquello que ha dejado tras retirarse, y esperando con atención a su llamada.

2. Para una metafísica de la psicodelia

El estudio filosófico de la psicodelia es necesario que empiece con la fenomenología: debe de ser un análisis detallado de la experiencia, aunque ya sabemos que en los inicios de la fenomenología propiamente dicha, es decir con Husserl, no hay un enlace directo con la ontología. Una de las preguntas que surgen entonces es, más allá de la experiencia, como se relaciona con la realidad como tal.

Otras son: ¿Cuál es la naturaleza de los estados de alteración de la consciencia bajo los efectos de sustancias psicodélicas? ¿Nos imaginamos las sensaciones que suceden durante estos estados? ¿O tal vez sufrimos alucinaciones?

Un problema que ataca directamente a la forma estándar de percepción, propuesta, heredada y arrastrada desde Aristóteles, es decir, el realismo directo, es el problema de la percepción. Este argumenta que, si las ilusiones y las alucinaciones son posibles, entonces la experiencia perceptual tal y como la entendemos, no es posible.

Veámoslo rápidamente:

Premisa mayor – En una experiencia alucinatoria/ilusoria, el sujeto no es presentado con un objeto ordinario.

Premisa menor – El mismo relato respecto a la experiencia anterior debe aplicarse a las experiencias verídicas.

Conclusión – Los sujetos nunca son presentados con objetos ordinarios.

Nosotros percibimos, a través de nuestros 5 sentidos, una realidad fenomenológica que se nos presenta distinta a la cosa en sí. Esto es debido precisamente a estos sentidos, que no son más que la base donde se plasma lo que una vez percibido llamamos experiencia. Un ejemplo muy sencillo lo encontramos en el mundo de las artes plásticas: no obtenemos el mismo resultado de aplicar óleo sobre lienzo que sobre madera o acero, incluso llevándolo al extremo, sobre agua. El sujeto sobre el que se plasma el objeto es igual de importante que el objeto.

Hay varias preguntas que surgen de este problema, por ejemplo: ¿Qué alternativas (más factibles) hay al realismo directo? O ¿qué repercusiones tiene nuestra percepción de la realidad respecto a nuestra libertad para alterar esta percepción? Esta última la traté no hace mucho en un pequeño escrito titulado “Metafísica y legislación de las drogas”, supervisado por Iñigo González Ricoy en la Universidad de Barcelona, de modo que me gustaría centrarme en la primera mostrándoos una teoría expuesta por el Dr. Donald Hoffman en 2010: la teoría de la interfaz de usuario multimodal.

Cito a Hoffman:

A successful user interface does not, in general, match or approximate what it represents. Instead, it dumbs down and reformats in a manner useful to the user. It is because it simplifies, rather than matches, that the user interface usefully and swiftly informs the actions of the user. Moreover, the properties employed in the user interface can be, and often are, entirely distinct from those of the represented domain, with no loss of effectiveness. A perceptual user interface [...] gives that organism an adaptive advantage over one encumbered with the job of constructing a match or approximation to some aspect of the complex objective world. The race is to the swift; a user interface makes one swift precisely by not matching or approximating the objective world (Hoffman, 2010, 3)

Esta propuesta cobra pleno sentido junto a la teoría evolutiva, ya que está demostrado que distintas especies de seres vivos sobre la tierra tienen distintos tipos de percepción según sus necesidades como especie. Insectos polinizadores como las abejas, por ejemplo, perciben longitudes de onda menores a nosotros: ellas perciben entre 300 y 650 nanómetros, mientras que nosotros entre 390 y 750, lo que, aunque para nosotros ya sabemos cómo es, para ellas (desde nuestro punto de vista) implica observar más allá del espectro infrarrojo y de este modo, ver de un modo más práctico los tipos de flores desde grandes distancias (Shipman, 2021).

Es fácil desde nuestra perspectiva ver que ellas han sido “programadas” por la misma evolución para subsistir de la forma más práctica en el mundo, pero parece ser que cuando se trata de medirnos con la misma vara, se vuelve algo más difícil, como bien se constata con el apoyo que reciben las teorías del realismo directo.

Según el Wittgenstein tardío, somos arrojados en tanto que hablantes a un mundo con significados; sin embargo, el significado del lenguaje lo significamos nosotros. La comunidad lingüística precede al individuo, así que ya nos encontramos con unos significados lingüísticos

como decíamos, pero somos nosotros quienes los podemos seguir formando. Esto elimina la posibilidad del contenido de mis estados mentales como algo fijado de antemano con independencia de cualquier cosa que pertenezca al mundo exterior. Es la definición ostensiva (señalar algo para explicarlo) la que nos permite enseñar un lenguaje a un recién llegado a una comunidad lingüística y es por eso por lo que no podemos entender un idioma desde 0 con un diccionario en ese idioma. Lo mismo sucede con el lenguaje privado. Interpretar correctamente la señalización requiere de condiciones propias de lo público.

En el caso de la definición ostensiva en el lenguaje privado no hay margen de error en la interpretación, pero tampoco se ha fijado un significado de “luna”, pues la correlación de “luna” con una muestra mental de luna no fija el significado de “luna”. Esa misma correlación es compatible con modos muy distintos de emplear la palabra “luna”, tan distintas que nos llevarían a decir que la palabra tiene significados diferentes en cada caso.

Esto podría parecer incompatible de entrada con la teoría MUI, sin embargo, es el lenguaje, el símbolo, el que es público. Si Pablo y Clara están mirando a la luna, cada uno está viendo una luna numéricamente distinta, pero son capaces a través de la interfaz *user-friendly* con la cual perciben, de acordar un lenguaje/simbolismo público con un significado compartido. ¿Cómo se ha comunicado este lenguaje público en el caso de las experiencias y visiones de todo aquel que consume psicodélicos? ¿Por qué parecen seguir una serie de imágenes y mensajes idénticos o casi idénticos, independientemente de la posición geográfica del consumidor (y/o su contacto con las demás culturas).

Pues bien, Carl Jung defiende un inconsciente colectivo por el cual muchos pacientes describían sueños y fantasías que repetían ciertos elementos de la mitología. Jung define el inconsciente colectivo como:

“una parte de la psique que se distingue de un inconsciente personal por vía negativa, ya que no debe su existencia a la experiencia personal, y no es por tanto una adquisición personal. Mientras que lo inconsciente personal consta en lo esencial de contenidos que

fueron conscientes en algún momento pero desaparecieron de la consciencia por haber sido olvidados o reprimidos, los contenidos de lo inconsciente colectivo nunca estuvieron en la consciencia y por eso nunca fueron adquiridos por el individuo sino que existen debido exclusivamente a la herencia” (Jung, 2015, 75)

Estos elementos, que Jung llamaría arquetipos, parecen repetirse en cualquier individuo de cualquier parte del mundo, sin distinción entre culturas. Se podría decir que es algo relativo a nuestra especie.

Adhiriéndonos a la teoría MUI, vemos cómo es posible asumir la postura de Jung en la cual hay unas estructuras básicas fuera de la psique personal, pertenecientes a un inconsciente colectivo, más allá de nuestra interfaz. Podemos postular que estas estructuras son relaciones con los distintos símbolos que resultan ciertas *a priori* de nuestra experiencia como individuos en el mundo, en esta interfaz de usuario. Al acceder a ellas accedemos a un mundo extraño para nosotros que sólo se sostiene a través de los arquetipos, fiables en su repetibilidad. El realismo consciente de Hoffman defiende que la permanencia de los objetos es una ilusión, de modo que, y siguiendo la línea de Parfit (1986) sobre identidad personal en la que no hay relevancia en el sujeto, sino en la relación del sujeto con el mundo, las relaciones son lo importante, siendo las relaciones arquetípicas verdaderas a un lado y al otro de la interfaz.

Finalmente, el epifisicalismo derivado del realismo consciente de Hoffman (2008) nos lleva a aceptar que yo como individuo no soy un agente consciente, sino una compleja heterarquía de agentes conscientes interactuantes, y en esa compleja relación entre ellos derivan los objetos de nuestra interfaz, así como nuestra noción de sujeto.

Sin embargo, como decíamos, toda nuestra percepción es, de hecho, una alucinación; esto es, en el sentido de que no vemos la realidad tal y como es, sino a través de una interfaz que nos permite movernos por el mundo de forma práctica, una ficción modificable y reasegurable a través del lenguaje, como decía Wittgenstein en su defensa de la imposibilidad del lenguaje privado. Si toda percepción que tenemos no es de objetos como tales (debido a la MUI), las

alucinaciones en estados alterados de conciencia con psicodélicos no tienen menor veracidad que nuestra percepción habitual; sencillamente nos dan otra interfaz, una modificación de nuestra percepción que nos permite acceder a verdades no-científicas sobre el mundo. De ahí extraemos símbolos universales y explicables, como bien trabajó Jung. Estos símbolos significativos no tienen una existencia material hasta que no se encuentran empíricamente manifestados, lo cual extrapolado a todo lo expuesto anteriormente, nos abre el camino a pensar que podrían ser formas existentes más allá de nuestra interfaz, ya que incluso en culturas dispares e incomunicadas se han encontrado experiencias de formas o entidades similares o idénticas.

Lo que hay más allá de la interfaz es difícilmente demostrable científicamente. Lo único que pretendo ofrecer es la capacidad de extraer verdades de un modo no-científico y, con suerte, reconducir el foco de los estudios respecto a la realidad que vivimos.

3. La relación trinitaria en la realidad cosmoteándrica de Raimundo Pánikkar

Raimundo Panikkar interpretó la realidad desde una óptica privilegiada. Acorde con sus raíces orientales y occidentales (de madre catalana y de padre hindú) y gracias a su formación, tanto filosófica como teológica, cambia el modelo cartesiano (cuerpo-alma), que se transmuta a la realidad de forma dual (muerte-vida, cielo-infierno, bueno-malo, etc.) en un modelo de índole trinitaria, con la fórmula del cosmoteandrismo.

Formado por los términos Cosmos, Anthropos y Theos, la realidad como cosmoteándrica se entiende en una relación tripartita entre tres estadios del mundo representados en estas tres fuerzas. La inspiración es trinitaria, así el Theos (Dios) se entiende como la fuerza divina, el Cosmos (mundo, naturaleza) como la fuerza del Espíritu Santo y el Anthorpos (hombre) como el Hijo. El término ‘fuerza’ utilizado aquí debe entenderse como esa energía que ordena el entorno con referencia a un tipo de relación que se ejerce en connivencia con los dos otros vectores. La energía de cada vector se forma a partir del lugar que se ocupa, de la misma

manera que un triángulo es un triángulo por tener tres ángulos, de otra manera no sería un triángulo.

Así, podríamos plantear la noción de cosmoteantrismo, ligándola con la de Trinidad, como un triángulo cuyos tres ángulos son, todos ellos, coronados. Así cada ángulo es ángulo en función de los dos vértices que confluyen en él, y al mismo tiempo permite los dos vértices que confluirán en los otros dos ángulos.

La presentación que se ofreció, aunque muy sucinta, pretendía explicar esta noción, sirviéndonos de Hegel, autor que influencia mucho a Panikkar, y mostrar, sobretodo, como ejercen estas tres energías y el porqué de leer así la realidad, enfrente de la visión dual cartesiana.

4. Introducción a la teología analítica seguida del ejemplo del colapso modal en el teísmo clásico

La TEOLOGÍA ANALÍTICA (TA) es una disciplina formalizada e instituida como tal a partir de la publicación en 2009 de un conjunto de textos reconocidos como analíticamente teológicos por sus editores, los filósofos Oliver D. CRISP y Michael C. REA, bajo el título *Analytic Theology*. Desde esta reunión y publicación se viene reconociendo otros textos como partícipes de la TA por sus herramientas, que son las de la filosofía analítica, y por sus propósitos, que son los de la teología cristiana. Por tanto, al respecto a sus herramientas, es decir, en cuanto a su carácter analítico, la TA se caracteriza por la forma lógica de sus premisas y conclusiones, y por tanto por priorizar la coherencia formal por encima del uso de metáforas y de los contenidos extraños a lo propiamente proposicional, y apuesta por el análisis o descomposición de sus conceptos en términos de conceptos primitivos ya conocidos para darse fuentes de evidencia suficiente. Asimismo, al respecto de sus propósitos, es decir, en cuanto a su carácter teológico, la TA se caracteriza por asuntos como la relación entre la mente y el mundo entendida como entre inteligencias creadas y creación, la descripción precisa del estatuto epistémico de la creencia en Dios, la compatibilidad del teísmo clásico con la supuesta

realidad de todos los mundos posibles. Este último caso es suficientemente ilustrativo de los procedimientos típicamente teológicos analíticos; por ello lo haré valer de ejemplo, y expondré brevemente algunas de las consideraciones clave al respecto. Me valgo especialmente del trabajo de Andrew D. BASSFORD, que presentó su artículo en el número de verano de 2021 del *Journal of Analytic Theology*, una revista destinada exclusivamente a asuntos teológico-analíticos; y de los trabajos previos de Paul SHEEHY y Ross CAMERON, previos también a la edición fundacional de CRISP y REA, que vieron la luz entre 2006 y 2009 en *Religious Studies*, y en los que de hecho se apoya el análisis de BASSFORD. Con detalle bibliográfico y en orden cronológico:

- . Sheehy, Paul (2006), “Theism and Modal Realism” en *Religious Studies* 42: 315 – 328
- . Cameron, Ross P. (2009), “God Exists at Every (Modal Realist) World: Response to Sheehy” en *Religious Studies* 45: 95 – 100
- . Sheehy, Paul (2009), “Reply to Cameron” en *Religious Studies* 45: 101 – 104
- . Bassford, Andrew D. (2021), “God’s place in logical space” en *Journal of Analytic Theology*, vol. 9

El realismo modal es un conjunto de tesis presentadas por David K. LEWIS para la metafísica de la modalidad. El realismo modal es la suposición de una pluralidad de mundos que son completos ellos por sí mismos, y que están espacial, temporal y causalmente separados porque son independientes unos de otros. Así, para cada proposición en cada mundo, tanto ella como su negación pueden ser verdaderas o falsas en un mundo y entonces falsas o verdaderas en otro, o viceversa; es decir, el conjunto de mundos posibles agota el espacio lógico. Aun así, nosotros habitamos solo uno de todos estos mundos posibles. Bien; en 2006 SHEEHY presenta en forma de dilema la imposibilidad de algo así como un *realismo modal teísta*, a la luz de las tesis de LEWIS. En 2021 BASSFORD dirá que los apuntes de CAMERON a SHEEHY lo convierte en un trilema, pero es preferible no perder el norte: para ilustrar un procedimiento típicamente teológico analítico, que es mi propósito, vale con tomar las notas de SHEEHY, puesto que lo que interesa a BASSFORD de CAMERON amplía, pero no revoca en SHEEHY lo que aquí me ocupa.

Asumamos primero que en efecto la modalidad formal expresa de manera óptima la necesidad metafísica de Dios, tal que $\exists x (x = \text{Dios})$, dicho desde nuestro mundo, el que habitamos y al que llamamos $w@$, de entre todos los mundos posibles w ($w_1, w_2, w_3 \dots w@$). Asumir esta expresión, dice SHEEHY, conlleva asumir dos consecuencias: (a) que para todo mundo w accesible por $w@$, o bien Dios o bien un homólogo existe en w ; y (b) que para todo mundo w' y w'' accesibles por $w@$ Dios existe a través de w' y w'' por relación de identidad transmundana. Qué quiere decir esto queda claro cuando SHEEHY deriva de ello el dilema; a saber: que (a) nos lleva a negar el monoteísmo clásico al depender de la posibilidad de homólogos de Dios; y que (b) nos lleva a negar la intervención divina, puesto que con ello habríamos de aceptar la accidentalidad de Dios y negar su esencialidad perfecta, porque si nosotros somos contingentes (si hay mundos en los que no existimos) entonces hay mundos en los que Dios no interviene en nuestras vidas, haciendo su intervención accidental en los mundos en los que sí existimos. Dios aparecería pues como ente accidentado, porque tendría propiedades que podría no tener (donde no existimos).

Esto es lo que BASSFORD retoma para señalar a lo que llamaríamos *colapso modal*, es decir, su planteamiento del trilema de CAMERON. Arranca desde lo ya dicho, y sistematiza lo que sigue:

- (i) Hay pluralidad de mundos; podemos entonces imaginar un objeto a que existe en w_1 y un objeto b que existe en w_2 .
- (ii) (Premisa) Si w_1 y w_2 son mundos distintos, a y b no comparten mundo.
- (iii) (Premisa) La creación es una relación causal. Si un objeto crea otro, tiene con él relación de causalidad.
- (iv) (Premisa) Dos objetos pueden sostener relación de causalidad solo si comparten mundo.
- (v) (Premisa) La relación *compartir mundo con* es simétrica y transitiva.

- (vi) (Premisa) Dios es el creador absoluto (de cuanto existe).
- (vii) (Se sigue de (i) y (vi)) Dios ha creado a y ha creado b , que existen.
- (viii) (Se sigue de (iii) y (vii)) Dios tiene una relación de causalidad con a y tiene una relación de causalidad con b , que existen.
- (ix) (Se sigue de (iv) y (viii)) Dios *comparte mundo con* lo que crea, es decir, *comparte mundo con a y comparte mundo con b* .
- (x) (Se sigue de (v) y (ix)) Pero entonces los objetos a y b han de compartir mundo también (simetría y transitividad).
- (xi) (Se sigue de (ii) y (x)) Por tanto los mundos w_1 y w_2 no son distintos.
- (xii) Contradicción (entre (i) y (xi)), o *colapso modal*.

Es decir, que dados un objeto a de un mundo w_1 y un objeto b de un mundo w_2 , ellos están causados ambos por Dios, comparten causa. Pero si por principio lo causado ha de compartir mundo con su causa, entonces a y b habrían de compartir mundo el uno con el otro, y por tanto nada acabaría por distinguir jamás un mundo w_1 de un mundo w_2 . Así las cosas parece que para evitar la contradicción negando el menor número de premisas posible habría estas dos opciones: o negar (vi), es decir, que Dios es el creador de todo, o sea, el teísmo clásico; o negar (i), es decir, la posibilidad de otros mundos, o sea, el realismo modal.

BASSFORD por ejemplo se defiende contra este argumento favorable a la incompatibilidad a través de san ANSELMO y de santo TOMÁS DE AQUINO. Siguiendo su estrategia parece entonces tarea propia de la TA poner en forma, formalizar lógicamente, las palabras de estos dos, a saber en este caso, por ejemplo, lo que dice TOMÁS en *De Veritate* q. IV, a. 5; muy resumidamente: que la relación de Dios con el mundo no es una relación real sino de razón, puesto que fruto del acto creador solo son reales las relaciones de dependencia de lo creado respecto al creador, mientras que la relación por la que es el creador el que depende de lo creado, la causa dependiente de lo causado, son relaciones conceptuales, no reales. Esto habría

de permitir matizar premisas ((viii), (ix)) para llegar a conclusiones distintas al respecto de las relaciones de causalidad y de compartir mundo.

5. Metafísica: la ciencia que no avanza

Hace unos años, un profesor de filosofía política me hizo entender por qué estamos en la universidad estudiando filosofía. Entendí qué es lo que hacemos aquí.

El profesor dijo: “La filosofía es la disciplina que investiga los primeros principios que rigen el ser”. Él lo explicaba para luego derivarlo a su ámbito particular, a saber, la filosofía política.

Pero yo me quedé con la imagen global de la expresión. Y, en este sentido, creo que podemos fácilmente identificar filosofía con metafísica, como tantas veces hicieron los antiguos.

Esta consideración nos lleva, irremediablemente, a la consideración del ente como principio. Insondable. Una buena palabra para definir lo lejos que sigue quedando para nuestro entendimiento el principio de todo. Lo que sí sabemos es que, le llamemos como le llamemos (causa primera, Dios, motor inmóvil...), el primer principio que rige el ser es un ente.

Ente, aquello que es, parece el término base. Cuando alguien no sabe cómo definir algo, dice cosas como “en esa película aparecía una especie de ente...”. Decimos ente porque no sabemos qué otra cosa decir. Porque sabemos que, aunque no sepamos nada de algo, sabemos, como mínimo, que se trata de un ente.

Sin embargo, el término “ente” no es entendido del mismo modo por todo el mundo. Tomás de Aquino lo pone en la punta de la pirámide, el entendimiento en acto puro, siguiendo la estela aristotélica. Hegel, sin embargo, lo considera el más vacío de los conceptos, pura posibilidad que nada entraña por sí sola. Lo que sí sabemos es que el ente es el objeto de estudio de la metafísica, y que no podemos negarlo como primer principio en la medida que

todo lo que “es” es un ente. El ente le da el ser a las cosas, con lo que el ente capitaliza el primer principio metafísico.

Centrándome en el título de mi exposición, “Metafísica, la ciencia que no avanza”, hay quien podría pensar que con esta denominación estoy colocando la metafísica en una disciplina menor, que la considero menos importante. Nada más lejos de la realidad.

Me explico: cuando hoy en día hablamos de ciencias particulares, podemos dibujar un camino de progreso que nos sitúa des de un punto de partida hasta un punto, quizás no de llegada, pero sí el punto hasta el cual hoy en día dicha ciencia ha progresado. Podríamos definir las etapas de la historia de la física, por ejemplo, o la astronomía, des de Aristóteles hasta hoy, pasando por Copérnico y Galileo.

Con la metafísica, sin embargo, pasa algo particular. Se trata ni más ni menos que de la ciencia más antigua, la primera que se empezó a considerar. No es casualidad que, en un contexto en el que filosofía y ciencia no tenían la línea divisoria que las separa hoy en día, “metafísica” no fuera otra cosa que sinónimo de “filosofía primera”.

Siendo este el caso, es evidente que la metafísica goza de la trayectoria de estudio más longeva de la historia de la humanidad. Con todo, no podemos hablar de un progreso real, no podemos hablar de un avance “científico” en el estudio de la metafísica. En resumen: no estamos ahora más cerca de conocer la naturaleza del ente y los primeros principios de lo que estábamos en tiempos de Tales de Mileto. Ha habido múltiples intentos y teorías. Las religiones lo han intentado, filósofos y filósofas han hecho correr ríos de tinta con posibles explicaciones. Pero nadie ha podido vislumbrar la verdad de la causa primera.

No obstante, como decía, eso no convierte a la metafísica en una doctrina menor. Eso no la hace sino la más fascinante de las ciencias. Esto se hace evidente considerando la doctrina metafísica que, en mi opinión, sí ha conseguido hacerse un lugar, a pesar de no poder conseguir el “objetivo final”. Como mínimo, se han conseguido definir nuestras limitaciones,

y se han hecho sólidas propuestas que han servido de base para la mayoría de doctrinas metafísicas que tenemos en consideración.

Estoy hablando del cuadro aristotélico-tomista, fundamentado por conceptos como potencia-acto, material-inmaterial, entendimiento puro o limitado, agente y paciente. Todo esto nos dibuja una jerarquía y un orden que nos permiten dibujar el camino de la metafísica, nos hace comprender cómo entendemos lo que entendemos, por qué no entendemos lo que no entendemos y cuáles debieran ser las características de la causa primera a lo que todo remite, del ente en tanto que ente.

Obviamente, ni siquiera esto es algo que podamos considerar verdad de la manera que consideramos verdadera una teoría científica confirmada, pues ni siquiera en esto hay un acuerdo general ni posibilidad de demostración empírica. No obstante, eso no es suficiente para frenar nuestro empeño en conocer. Conocer la verdad pura, el objetivo del ser humano, como ya definió Aristóteles, y que no es otra cosa que volver al principio. Irónico es, sin duda, que la única ciencia que no puede avanzar sea la única que no trata de progresar hacia adelante, sino de regresar hasta el más puro principio. La metafísica es un viaje circular para volver al punto de partida, en la medida que lo que intentamos conocer es algo ya existente y operante en el momento en que nos lanzamos a conocerlo. Esa es una de las razones por las que la encuentro tan fascinante y, también, puede ser una de las razones por las que, como ser humanos, nos es negado el avanzar.

¿Tenía razón Tomás de Aquino al decir que el ente en sí es el entendimiento más puro e infinito, solo siendo limitado por las esencias a las que da el ser? ¿Tenía razón Hegel al decir que el ente es el más vacío y potencial de todos los conceptos, no valiendo nada por sí mismo y siendo solo pura posibilidad de ser cualquier cosa, pero sin llegar a serlo por sí mismo? ¿O tenían razón ambos, en cierto sentido? No parece que vaya a llegar pronto el momento en que nuestro entendimiento supere su límite y conozca más de lo que hoy y siempre ha podido conocer, aunque estoy seguro de que eso no va hacer que dejemos de intentarlo.

6. Memorias del subsuelo: un breve análisis filosófico

Memorias del subsuelo es una novela corta escrita por el escritor ruso Fiódor M. Dostoievski y publicada en el año 1864. La obra consta de dos partes explícitamente diferenciadas: la primera se titula *El subsuelo* y en ella se presentan una serie de reflexiones filosóficas; la segunda, titulada *Sobre la nieve húmeda*, muestra la interacción del narrador con otras personas cercanas a éste y es, a la vez, una puesta a la práctica de todas las nociones expuestas en la primera parte del libro.

Para analizar el contenido de la obra y a raíz de aquello que se expone en la primera parte de la novela, es relevante destacar el contexto literario y científico de la época. Cabe destacar la publicación en pocos años de distintas obras que influirían fuertemente en Dostoievski. En 1859 Charles Darwin publica *El origen de las especies* y en 1863 Iván Turguénev y Nikolái Chernyshevski publican, respectivamente, *Padres e hijos* y *¿Qué hacer?.* El Origen de las especies introdujo la concepción de evolución en biología y, como consecuencia, situó todo ser vivo en una maraña de relaciones causa-efecto. Este hecho sumado a la matematización que desde hacía años se aplicaba en otras ciencias, produjo la concepción de una ciencia capaz de determinar cualquier relación causa-efecto, no solo hacia el pasado, sino también proyectada al futuro.

Turguénev y Chernishevski reflejan esta situación en sus obras; el primero describiendo los cambios entre generaciones influidas por el auge científico, con el ejemplo paradigmático del nihilista Bazaróv, mientras que el segundo defiende un determinismo fuerte que no deja lugar para libertad alguna. Es en este contexto que Dostoievski escribe sus *Memorias del subsuelo*, como respuesta a esta concepción general en la cual no cabe la libertad y, concretamente, como contestación a la obra de Chernishevski (Llinares, 2011, p. 136).

La novela de Dostoievski tiene como punto central, la noción de libertad que, a su vez, implica una doble libertad: la libertad inicial y la libertad final y, entre estas dos, se encuentra el camino del hombre. Estos dos tipos de libertades se encuentran reflejadas en diferentes

pensadores; por ejemplo, San Agustín de Hipona refería a una *libertas minor* y una *libertas major*; la primera, en tanto que inicial, era una libertad de elección del bien y, en consecuencia, se encontraba relacionada con la permanente posibilidad de pecado. La segunda es una libertad fundada en el bien; la libertad divina (Berdiaev, 2008, pp. 68-69).

Así, simplificando las tesis anteriores, la libertad humana se restringe solo a dos opciones: una libertad del bien como voluntad natural, asimilable a la libertad de la divinidad y una libertad del mal, como libertad de elección. Al elegir, cabe la posibilidad de pecado, mientras que Dios tiende siempre al bien, no elige en tanto que conoce el camino que debe tomar.

El tema central de las *Memorias del subsuelo*, según las tesis que aquí se exponen, es el de la libertad como noción que todo lo atraviesa e impregna en el camino que el hombre ha de recorrer, en la vida humana. Dostoievski se interesa especialmente por el destino del hombre que se rebela contra todo orden natural i se autoafirma proclamando su libertad y su voluntad. En este caso, a pesar de que el sujeto piensa que es realmente libre, está abrazando una libertad como pura elección, una *libertas minor* i, en consecuencia, está permanentemente abierto a la posibilidad de pecado. Ésta es la paradoja que Dostoievski presenta en el relato: el hombre, contraviniendo las leyes científicas –sociales o naturales–, se cree libre, pero esta libertad no es una libertad del bien, sino que es una libertad abierta al pecado, una libertad que aleja al sujeto de la divinidad. La necesidad constante de elección arroja al hombre lejos de Dios.

En esta situación se encuentra el hombre del subsuelo, el protagonista de la novela; el hombre del subsuelo, consciente de la situación a la cual lo condena el determinismo fuerte, se rebela contra las leyes científicas y actúa para contradecirlas, para abrir una grieta en el sólido muro que constituye la ciencia moderna; así, si las ciencias naturales afirman que todo animal –incluido el hombre– busca ayuda o alivio ante el dolor, el hombre del subsuelo disfrutará del dolor de muelas; del mismo modo, si las ciencias sociales defienden un comportamiento humano determinado en un contexto determinado, el protagonista de la novela actuará en sentido contrario (Dostoievski, 2004, p. 39).

La ciencia, para el hombre del subsuelo, instruye al sujeto para que crea que no tiene ningún tipo de voluntad i que, en consecuencia, deviene una simple *tecla de piano* (Dostoievski, 2004, p. 39) situada en un punto de la sucesión lineal entre causas y efectos. Descubiertas estas leyes que anclan al sujeto y lo privan de su libertad, el hombre tiene dos opciones, sucumbir al dictado de la ciencia y devenir dicha tecla de piano o actuar siempre en contradicción con los postulados científicos. En el primer caso el sujeto perderá su libertad mientras que en el segundo se producirá una paradoja debido a que la libertad que cree abrazar es una falsa libertad, una libertad del mal.

En conclusión, se puede afirmar que *Memorias del subsuelo* es una crítica al determinismo fuerte; Dostoievski expone las problemáticas que este tipo de determinismo causa sobre el ser humano: por un lado, hunde en el subsuelo a aquellos que lo aceptan y elimina cualquier voluntad; por otro lado, los que se rebelan contra este paradigma, caerán en una contradicción. Así, Dostoievski nos presenta el hombre del subsuelo; un sujeto que es consecuencia directa del auge determinista de segunda mitad del siglo XIX.

Referencias

- Bassford, A. (2021), “God’s place in logical space” en *Journal of Analytic Theology*, vol. 9
- Berdiaev, N. (2008). *El espíritu de Dostoyevski*. trad. de Olga Tankova Tabatadze. Granada: Editorial Nuevo Inicio.
- Cameron, P. (2009), “God Exists at Every (Modal Realist) World: Response to Sheehy” en *Religious Studies* 45: 95 - 100.
- Dostoievski, F. (2004). *Memòries del subsòl*. trad. de R. Ribó. Barcelona: Ediciones Destino.
- Hoffman, D. D. (2010), *Sensory Experiences as Cryptic Symbols of a Multimodal User Interface*. *Activitas Nervosa Superior*, 52 (3-4), 95-104. <https://doi.org/10.1007/bf03379572>

Hoffman, D., 2008. *Conscious realism and the mind-body problem*. Mind & Matter Vol. 6 (1).

Jung, C. G. (2015). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* O.C. Vol. 9/1 (2015.^a ed.). TROTTA.

Llinares, J. (2011). La crítica de F. Dostoievski a la antropología de N. Chernishevski "Memorias del subsuelo" como réplica a "¿Qué hacer?". eds. San Martín, S. J. y Moratalla, T. D. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Parfit, D. (1986). *Reasons and Persons*. Oxford University Press, USA.

Sheehy, P. (2006), "Theism and Modal Realism" en *Religious Studies* 42: 315 – 328

Sheehy, P. (2009), "Reply to Cameron" en *Religious Studies* 45: 101 – 104

Shipman, M. (2021, October 4). *What Do Bees See? And How Do We Know?* NC State News. <https://news.ncsu.edu/2011/07/wms-what-bees-see/>

Weil, S. (1994). *La gravedad y la gracia*. Trotta.

Weil, S. (1996). *A la espera de Dios*. Trotta.

Weil, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trotta.

