

## Apuntaciones críticas de teología racional

Juan Diego Moya\*

**Resumen:** *El artículo utiliza, como punto crítico de partida, la polémica suscitada recientemente en medios de comunicación colectiva -concretamente en la pág. 15 de **La Nación**- a propósito de la eficacia demostrativa del argumento teleológico o argumento del designio. El texto tematizará las limitaciones de la teología física, poniendo de manifiesto, desde las perspectivas lógica y gnoseológica, las múltiples deficiencias de que adolece el argumento del designio -y en general la teología física, sea cual fuere su formulación. El texto también se propone considerar el puesto de la teología física en el contexto de la teología racional, y valorar en su conjunto las pretensiones de objetividad de aquella.*

*El autor no aspira a la originalidad. Reconoce abiertamente sus deudas para con David Hume e Immanuel Kant. Pretende repensar temas teológico-filosóficos desde un punto veritativo de vista, en tal forma que sea posible establecer la verdad filosófica de algunos de los enunciados de la teología racional. Se propone, asimismo, establecer los fundamentos de una filosofía crítica de la religión.*

Ha habido recientemente en Costa Rica un debate teológico racional, si se quiere rancio o manido, a propósito de la demostrabilidad o no demostrabilidad de la existencia de lo divino mediante el argumento del designio. Esta temática, como quiera abordarse históricamente, remitiría hasta los escritos teológicos de Platón, v. gr. el libro décimo del extenso diálogo ¿.as leyes.

Nosotros, empero, no tenemos la intención de abordar históricamente el tema. Pretendemos, no aspirando a originalidad alguna, replantear lógicamente algunos de los elementos claves de la disputa, reeditada en innumerables ocasiones. Cabría citar, entre los formuladores del argumento del designio, a los pensadores de la Stoa; a Marco Tulio Cicerón; a Tomás de Aquino (SG, I, XIII); a Francisco Suárez (DM, XXIX); a Joseph Butler y a William Paley, entre otros.

En Costa Rica, la apertura del debate correspondió al abogado Juan José Sobrado. Un primer artículo del doctor Sobrado, publicado por el diario La Nación en su página número 15, fue objeto de réplica por parte de Alberto Di Mare, a cuya intervención respondió el doctor Sobrado con un segundo y conclusivo artículo. Dolorosamente -estimo- la discusión fue intempestivamente interrumpida. Mucho más de lo que se planteó podría haberse establecido y esclarecido.

El doctor Sobrado planteó, en su primera contribución, que la existencia de un creador del cosmos debe ser reconocida, en la medida en que quiera rendirse cuenta, racionalmente, de ciertos fenómenos de orden biológico. Reconoce que la asunción de la existencia de un creador es hipotética, aun cuando el grado de probabilidad del enunciado sea muy próximo al grado 1 (necesidad), en vista de que todas las explicaciones alternativas respecto de la teológica conducen a un absurdo.

El doctor Di Mare respondió a esta posición señalando que una improbabilidad **a priori** no entraña lógicamente una imposibilidad **a posteriori**. Desde la

\* Juan Diego Moya B. Escuela de Filosofía. UCR.

perspectiva de Alberto Di Mare, lo único de que se precisa para explicar el fenómeno de la evolución de los vivientes, es el mecanismo de la réplica, es decir: el hecho de que un agente sea capaz de copiarse a sí mismo. Sentado esto, la pluralidad inagotable de lo viviente se desprende (en un sentido explicativo).

El doctor Sobrado respondió a esta observación, advirtiendo que el desarrollo de un mecanismo de réplica es por sí mismo improbable en altísimo grado, por razón de lo cual el expediente polémico de Di Mare fortifica su posición (la de Sobrado) antes que la Darwiniana, de acuerdo con la cual, el mecanismo de la selección natural bastaría para explicar la evolución de las especies.

El doctor Sobrado formula en su primer texto una interesante distinción conceptual: la evolución de las especies a partir de un organismo primigenio, fenómeno biológico constatado más allá de toda duda razonable sobre la base de la evidencia biológica, se distingue de la hipótesis esgrimida por Charles Darwin para rendir cuenta explicativa del fenómeno, scil.: el mecanismo de la selección natural. Esta hipótesis, desde el punto de vista de Sobrado, no es plausible. No se compadece, en efecto, con la complejidad estructural de lo viviente. Ya no es posible suponer, según Sobrado, que el azar simule la teleología. La complejidad de lo viviente exige *el reconocimiento de un agente intelectual creador del universo*.

Esta ha sido, **in nuce**, la discusión. Hubo dos aportaciones más, emanadas de las plumas de dos biólogos. En cada una de ellas, se critica la posición del doctor Sobrado. Una de las contribuciones señala, por ejemplo, que el criterio adoptado por Sobrado para seleccionar la evidencia pertinente no es correcto.

Queremos sumarnos a la disputa con el propósito de aportar dos enfoques desatendidos en el curso de la discusión: el epistemológico y el lógico. Advertimos **in limine** que nuestra posición comparte los presupuestos de las críticas humeana y kantiana de la teología filosófica. Debe hacerse notar, empero, que quien en verdad sentó, con meridiana claridad, los fundamentos de esta perspectiva de análisis, fue Guillermo de Ockham. Entremos, pues, en materia.

## I

Precisemos primeramente el objeto de estudio de la disciplina filosófica a la cual corresponden las presentes disquisiciones: la filosofía de la religión. Con John Hospers (en su *Introducción al análisis filosófico*, cap. VII), asumimos esta disciplina como el análisis veritativo de las proposiciones de la religión, se ésta cual fuere. Tal como plantearía Bertrand Russell<sup>1</sup> el asunto, debe

advertirse que la filosofía de la religión qua saber filosófico persigue una verdad filosófica. En la medida en que la verdad se concibe como una propiedad de proposiciones, es preciso reconocer que el objeto por considerar es el portador de un valor veritativo, **scil.:** una proposición. Obviamente, la filosofía de la religión podrá estatuir la verdad o falsedad de las proposiciones religiosas, en tanto en cuanto exista algún procedimiento decisorio que permita precisar el correspondiente valor veritativo. En la medida en que tal procedimiento no exista, habrá de suspenderse el juicio.

Cabe formular una distinción. La teología revelada contiene proposiciones cuyo valor alético es humanamente indeterminable **de iure**. Sencillamente, son inextricables para el intelecto humano. Ejemplificaciones de un aserto como éste son las siguientes: "Dios es ternario en personas"; "En Jesucristo existen dos naturalezas". La teología filosófica o racional, en cambio, contiene más de una proposición cuyo valor alético es humanamente indeterminable. Empero, la indecidibilidad de que hablamos no es **de iure**, sino **de facto**. Esta facticidad, por su parte, reconoce dos dimensiones: la empírica y la trascendental. Algunas proposiciones de la teología filosófica son indecidibles por cuanto la evidencia empírica no permite establecer su valor alético. **V. Gr.:** "No hay mal que por bien no venga". Si la historia universal se hallase consumada y pudiésemos recabar toda información atingente, podríamos determinar el valor veritativo de la susodicha proposición, y establecer en consecuencia si la providencia divina es real o solamente eidética. Las proposiciones cuya indecidibilidad es fáctico-trascendental, son aquellas para el establecimiento de cuyo valor veritativo nos incapacita la estructura de nuestras facultades cognitivas. Ejemplo de indecidibilidad de índole trascendental es aportado por muchas de las declaraciones asertivas de la teología o psicología (pneumatología) racionales.

La trascendentalidad no excluye la pensabilidad. Aun cuando el valor veritativo de una proposición sea indeterminable por razones trascendentales, no es impensable. Ciertas proposiciones propias de la teología revelada son, en cambio, humanamente impensables.

(1). En su prefacio a *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900,1937), Bertrand Russell hace observar que la finalidad última de todo estudio filosófico es el establecimiento de verdades filosóficas (o teóricas). Aun cuando una obra filosófica sea de índole hermenéutica, su propósito general es el descubrimiento o consideración de verdades de orden teórico. En ella, la **hermeneia** ha de supeditarse a la **theoria**.

## II

Desde la perspectiva de Immanuel Kant, la teología natural es una de las especies de la teología racional (cf. *Kritikder reinen Vernunft*, A 631, B 659). La teología racional o filosófica se especifica, o bien como teología natural, o bien como teología trascendental (KrV, B 659). La teología racional, por su parte, es una de las especies de la teología. Se opone divisivamente a la teología revelada. La teología trascendental se especifica, ora como teología cosmológica (cosmoteología), ora como teología ontológica (ontoteología). La teología natural es, por su parte, o bien teología física (físico-teología), o bien teología moral (etoteología). La teología moral, según Kant, debe distinguirse de la moral teológica. La moral teológica es aquella moral que supone la existencia de lo divino. La teología moral, en cambio, argumenta en favor de la existencia de lo divino a partir de la experiencia del deber moral. Establece la objetividad de lo divino, no como condición necesaria del hecho moral, sino como condición necesaria de la agibilidad del bien supremo derivado, **i. E.**, la conjunción de deber cumplido y felicidad (*Kritik derpraktischen Vernunft*, Libro II, Cap. II, V).

La teología trascendental se remonta discursivamente hasta la existencia de lo divino mediante la consideración de conceptos puros; la teología natural, en cambio, hace lo mismo a partir de datos empíricos - como lo hace por ejemplo la teología física-, o bien a partir de la experiencia existencial del deber ser-como lo hace **v. Gr.**- La teología moral. La teología trascendental se retrotrae hasta Dios, o bien a partir de la consideración del concepto ontológico de contingencia, o bien a partir de la noción metafísica de **omnitudodo realitatis** (todo de la realidad), **h. E.**, determinación exhaustiva del ente.

Podríamos especificar-ya no reproduciendo puntualmente la doctrina kantiana-la teología cosmológica de dos maneras: etiológica u ontológica. La teología etiológica utiliza como punto de partida el principio de causalidad; la cosmológico-ontológica, en cambio, considera **in limine** la contingencia del cosmos, abstrayendo de las series causales inmanentes a éste.

De acuerdo con esta categorología, el argumento del designio pertenece al dominio de la teología natural; concretamente al de la teología física. Su punto de partida es empírico: la experiencia de orden, concierto o acuerdo. Con otras palabras: la experiencia de **kósmos**. El orden es una modalidad extrínseca del existente fenoménico, no una condición entitativa. En este sentido, el argumento del designio (o argumento teleológico) se diferencia radicalmente del argumento cosmológico, cuyo punto de partida lo es la condición ontológica de contingencia. La contingencia se concibe aquí como la

cualidad de aquello que, aun cuando exista, podría no existir (cuya inexistencia no implica una contradicción en los términos).

## III

El doctor Sobrado precisa que el argumento del designio demuestra la existencia de un Creador del universo. Observemos primeramente que el argumento del designio es analógico. Empero, ningún argumento analógico es demostrativo, por cuanto todo argumento analógico es inductivo y ningún argumento inductivo es demostrativo. Cuanto más fundada es la analogía, tanto más probable es la conclusión. Sin embargo, ningún argumento analógico proporciona una conclusión cuya verdad se desprenda con necesidad lógica de la verdad de las premisas. El razonamiento deductivo se caracteriza, a partir de los tratados aristotélicos de lógica -concretamente los Analíticos primeros, I-como aquella inferencia, la conclusión de la cual es verdadera, si sus premisas son verdaderas. El silogismo-erróneamente identificado por el Estagirita con el razonamiento válido-es aquella forma de razonamiento en que, afirmadas las premisas, una conclusión se desprende necesariamente. Con otras palabras: si se afirman las premisas, es imposible no afirmar la conclusión. Una forma alternativa de caracterizar el argumento válido es la siguiente: válido es el argumento cuya conclusión no podría ser falsa, si sus premisas fuesen verdaderas. Esta definición es fácilmente correlacionable con la transferencia de la falsedad desde la conclusión de un razonamiento válido, a alguna de sus premisas.

Por consiguiente, yerran el doctor Sobrado y todos aquellos teólogos que aseveran la demostrabilidad de la existencia de Dios por medio del argumento del designio. Si la existencia de Dios es demostrable, ha de serlo por mediación de otras formas inferenciales.

Otro inconveniente de las consideraciones del doctor Sobrado estriba en su recurso a la extrapolación. El doctor Sobrado aporta, para razonar analógica o transductivamente, información relativa a los vivientes, sean estos cuales fueren. No obstante, la esfera de lo viviente -animal, vegetal o protozario- no es identificable con la esfera omnicomprendida de lo existente. El conjunto de los vivientes es un subconjunto del conjunto de los existentes. La extensión (**lógico sensu**) del término "viviente" es mucho menor que la del término "existente". Si el argumento del doctor Sobrado fuese concluyente, lo sería solamente en relación con lo viviente. Habría, en consecuencia, que admitir la existencia de un productor inteligente de lo viviente. Sin embargo, un semejante agente dista, en forma considerabilísima, de ser lo designado por el nombre propio "Dios".

El argumento, tal como lo formula el doctor Sobrado, adolece **prima facie** de dos severas deficiencias: no es deductivo -por mor de lo cual no es demostrativo-, y no posee la generalidad que debe tener un argumento teológico filosófico. Aun cuando se reconociese en él un carácter demostrativo irrefragable, no probaría la existencia de lo divino, sino la de un agente particular. Asimismo, habría que sumar a estas limitaciones -las cuales lo desacreditan como argumento teológico racional satisfactorio- un problema adicional: el argumento ni siquiera es capaz de demostrar que la causa de lo viviente sea única. Por ende, no prueba que exista lo divino, atributo entitativo de lo cual es la unicidad.

**In summa**, el argumento del doctor Sobrado incurre en por lo menos dos severísimas falencias: un impropio empleo del término "demostración", y una falacia de generalización apresurada (conocida también como de accidente inverso).

#### IV

El argumento del designio parece entrañar una cierta eficacia persuasiva en cuanto a la explicación de lo biológico. Sin embargo, lo biológico no es identificable con lo físico o, a secas, con lo existente. Concedamos, sin embargo, que las estructuras físicas no sean explicables por sí mismas. El argumento del designio vendría verosímelmente, en tal caso, a rendir cuenta explicativa del modo de organización de lo existente. Observemos, empero, que el argumento del designio -concediéndole un alcance que realmente no posee-no responde más que al interrogante sobre la causa del orden inherente al universo. El argumento del designio concluye: existe por lo menos una causa inteligente responsable de que el universo, es decir el conjunto de todos los existentes físicos, tenga una organización, la cual -aludimos a la causa- es aprehensible por el intelecto humano. No obstante, no esclarece la condición entitativa de la causa, **h. E.**, del o los agentes. El argumento, por sí mismo, no responde a la pregunta por la necesidad o contingencia del o los agentes. Tampoco responde a la pregunta por su puesto dentro de la serie de las causas eficientes. El argumento del designio no prueba que el artesano o los artesanos del universo sean la o las causas primeras **metaphysico sensu**. Finalmente, el argumento no aporta evidencia concluyente en favor de la unicidad del arquitecto del cosmos.

El razonamiento, tal como es palmario, es extremadamente insuficiente como inferencia de una teología racional metafísica. Aquello que imposibilita que el argumento satisfaga las exigencias de la metafísica es su carácter empírico. El argumento, tal como lo formulan el doctor Sobrado o el obispo Joseph Butler, es

compatible con -entre otras posiciones- el politeísmo, el panteísmo, el monismo de substancia, etc. Del argumento del designio no se sigue que las causas de lo biológico -o del universo físico- sean dioses en estricto sentido metafísico. Podría asumirse el diseño y la organización del cosmos en un contexto filosófico imanentista, de acuerdo con el cual la realidad **ontológico sensu** no admite desdoblamiento y es la única fuente del valor y del sentido (el horizonte del ser es la inmanencia) 2. El argumento del designio -y en general la teología física- son resemantizables en el contexto de la filosofía de la inmanencia. Intentemos hacer la relectura: con arreglo a ésta, la serie causal es única o múltiple. Aun cuando múltiple, el cosmos sería identificable con la totalidad de las series causales, infinitas **a parte priori**. En el contexto del imanentismo ontológico, incondicionada en sentido metafísico es solamente la serie causal. El o los arquitectos del cosmos serían un eslabón entre infinitos eslabones, dentro de la ilimitada **catena** de las causas eficientes subalternas. El cosmos, tal como lo conocemos, no sería más que un efecto-o un conjunto de efectos-de la acción productora de agentes tan determinados a actuar como cualquier otro.

El argumento teleológico es también consistente con una teogonía como la hesiódica, en conformidad con la cual todo lo divino personal se deriva de un substrato último -excepción hecha de Gea y Eros-. Así, pues, la teología natural es coherente con un ateísmo ontológico. Me explico: una teología natural como v. gr. la hesiódica (politeísta), sienta la existencia de dioses personales finitos en poder. Empero, niega que haya un agente personal último en la base del existir. En la base del existir no existe más que caos. Caos no es persona; es impersonal. En la medida en que no es persona, no es divino -en estricto sentido metafísico-, dado que divino es lo providente y solo una persona podría ejercer la providencia. Para ejercer la providencia, condición necesaria de la cual es la preordenación, es indispensable ser una substancia primera de naturaleza intelectual. El argumento del designio es compatible con un teísmo óntico -un teísmo de agentes divinos finitos- y un ateísmo ontológico -en cuanto inscribible en un contexto teológico que niegue la existencia de un poder último de índole pródica-. La divinidad a cuya afirmación -ciertamente no mediante una demostración- nos conduce la teología física es óntica, no ontológica. Lo anterior significa que su entidad es intragenérica o intrapredicamental. Su

(2). V. La obra de Yirmiyahu Yovel: Spinoza: el marrano de la razón (Anaya-Mario Muchnik, Barcelona, 1995). Sus consideraciones al respecto de la temática de la inmanencia son extremadamente lúcidas.

infinitud, como la tuviese, no sería otra que la infinitud categoremática. La infinitud ontológica de lo divino – terminología de Gustavo Bueno-es sincategoremática (cf. Sus Cuestiones Cuodlibetales sobre Dios y la religión, 1989).

Desde la perspectiva de la ontoteología, el argumento teo-teleológico adolece de una gravísima deficiencia: no demuestra que haya un **ens absolute infinitum**, sino que induce a suponer la existencia de un ente -compatible con una pluralidad de entes formalmente idénticos a él- conmenso con lo finito. El argumento establece -no demostrativamente- el ser de existencia de uno o múltiples entes primeros entre iguales (primos Ínter pares). Ciertos teólogos dominicanos, entre los cuales cabría incluir a Guillermo Fraile (3), el historiador de la filosofía, objetan contra la teología racional escotista que su dios es un primero entre iguales. Según Fraile, a esto es conducido el racionio de Escoto, a fuer de sus presupuestos ontológicos univocistas.

El argumento del designio es incapaz de demostrar la existencia de una causa trascendental del cosmos. La causa o causas sentadas por él -bajo la suposición de que el argumento fuese concluyente- son predicamentales.

Por otra parte, ¿se cuenta con evidencia empírica o racional de que este agente creador sea pensante en el mismo sentido en que lo somos nosotros, agentes intelectivos finitos dotados de intelecto ectípico? Si se presta atención al principio ontológico en conformidad con el cual el efecto se distingue de la causa en cuanto a aquello participado por la causa, el intelecto creador difiere del creado en esencia y existencia. "**Intelectual**" se aplicaría o predicaría, en tal caso, equívocamente respecto del agente intelectual increado y el creado por Dios.

El argumento del designio no demuestra que la inteligencia organizadora tenga los atributos de aseidad y perantiomaticidad (o trascendencia lógica). Por ello, no es un argumento teológico cabal. Desplaza la dificultad última; no la resuelve.

La sedicente prueba soslaya -decíamos- el problema nuclear. Este es trascendental, no empírico. En la medida en que aspire a ser demostrativo, el argumento físico-teológico debe apelar a otra suerte de vías teológicas. Concretamente a vías ontológicas, cuyos conceptos medulares sean los de contingencia y necesidad entitativas.

(3). Cf. Su lectura de la ortología y de la teología racional escotistas en el tomo II de Historia de la filosofía. BAC, Madrid, 1978.

Recapitulemos:

1. El argumento del designio es empírico. Es asimismo un argumento analógico. En esta medida no es demostrativo, por cuanto no es deductivo.
2. No establece la existencia de un creador, es decir, la de un agente que produzca lo finito **secundum totam substantiam suam**.
3. En la medida en que la conclusión involucra una tesis de índole trascendental, el argumento es metabásico.
4. El argumento aboga verosímilmente en favor de la admisión de la existencia de organizadores de la materia.
5. El argumento no estatuye si los organizadores (demiurgos) son múltiples o no.
6. El argumento no establece la infinitud del -o los- demiurgo (s). Ni en el dominio del ser de esencia, ni en el dominio del ser de potencia.
7. El argumento reposa sobre el presupuesto de la necesaria conexión entre orden e intelecto, conexión difícilmente admisible como **per se nota**.
8. Esta vía no prueba el carácter prístino del intelecto demiúrgico. Necesita ser complementado por una demostración etiológica.

## V

La teología física -bajo la falsa suposición de que sea concluyente- es limitada en sus alcances. Requiere el auxilio de pruebas trascendentales, como por ejemplo el argumento o vía de la contingencia, o bien el argumento de las causas eficientes. El argumento de la contingencia hace abstracción de la causalidad y atiende solamente a la contingencia de todo ente. El argumento de la contingencia parte del presupuesto de que todo lo contingente podría no haber existido. En efecto: la noción de lo contingente implica precisamente la no contradictoriedad de su negación.

La vía de las causas eficientes opera con base en la proposición de que las causas esencialmente supeditadas no admiten la infinitud en multitud.

El argumento de las causas eficientes reconoce dos formulaciones posibles: la propiamente etiológica y la nomológica. Etiológica es aquella según la cual, puesto que no es posible que una serie de causas eficientes o efectuentes esencialmente concatenadas se extienda regresivamente **in infinitum**, es preciso

que haya una primera causa incausada. Desde el punto de vista del principio trascendental correspondiente, la admisión de subordinaciones causales infinitas imposibilitaría la comprensión del fenómeno de la causalidad subalterna o instrumental. Nomológica es aquella formulación según la cual, aun cuando se admita una concatenación causal infinita, debe reconocerse la objetividad de una ley en conformidad con la cual las causas efectuentes (agentes unívocos o equívocos) operen.

Esta ley es la condición solamente bajo la cual es inteligible la actuación de los agentes causalmente concatenados. Ella no posee el carácter propio de las causas eficientes. Las causas eficientes son entes singulares. La ley es, en su respecto conceptual, una entidad objetiva desprovista, **stricto sensu**, de singularidad. En su respecto óntico, la ley es una disposición de los entes a actuar en forma cierta y determinada. En la medida en que esta disposición no es explicable a partir de los entes mismos, y tampoco es explicable por sí, es explicable por otro. Si desea recusarse la infinita regresión, es preciso reconocer la existencia de una razón suficiente que rinda cuenta de la ley. Etc. El problema implicado por el argumento de las causas eficientes estriba básicamente en la formulación de su principio trascendental: todo lo que existe reconoce una causa. Si ésta es una proposición verdadera, entonces todo lo que existe es causado. Luego, no existe una primera causa incausada. Si suponemos, sin embargo, que existe al menos un ente tal que no es causado, incurrimos en petición de principio. Esta es la proposición cuya verdad debe establecer el argumento de las causas eficientes.

Si, en cambio, reformulamos el principio -emulando a Suárez (**Disputationes Metaphysicae, XXIX**)- y afirmamos que 'todo lo causado es causado por otro', nuestras inferencias no serán por ello probatoriamente más feraces, puesto que, con el fin de demostrar la existencia de una primera causa incausada, habría primeramente que establecer, de modo probatorio, que, para todo X, si X es un elemento del conjunto "Universo", X es causado.

Si tal fuere el caso, el conjunto universo tendrá también una causa, obviamente no perteneciente a él. Este argumento se halla expuesto a críticas similares a las planteadas contra el argumento físico-teológico. No demuestra, por ejemplo, la unicidad de esa causa; no demuestra la infinitud de la causa en cuanto al ser de esencia y al ser de potencia; no esclarece el modo de la conexión entre efectuante y efectuado; principiante y principiado.

El argumento parece suponer, por otra parte, que el universo-mundo es reducible a una serie causal única; aun cuando cabría razonablemente conjeturar que consta de múltiples series causales, no necesariamente interactuantes o intersecantes. Si tal fuere el caso, entonces podría argüirse que más sensato es el plantear la posibilidad de que múltiples causas eficientes subyazcan, distributivamente, en cada una de las series. Lejos estamos aún de la demostración de la existencia de un **ens absolute infinitum**.

El argumento de las causas eficientes, en su dimensión nomológica, también fracasa, por cuanto reposa sobre el principio de razón suficiente, cuyo valor veritativo es incierto. Este principio (principio de racionalidad explicativa) sienta que toda proposición contingente reconoce una razón suficiente de su valor veritativo; todo enunciado verdadero es analítico. El argumento cosmológico en su dimensión ontológica, es decir, el argumento por la contingencia del mundo, estriba en una formulación negativa del principio de lógica y ontología modales conocido como principio de plenitud: si la proposición Q es posible, entonces es verdadera en algún momento, scil.: durante un segmento -sea cual fuere- de la recta temporal. De acuerdo con esta definición de la noción modal de posibilidad, contingente es aquella proposición que en algún momento es falsa; necesaria es la proposición verdadera en todo momento, e imposible la proposición falsa en todo momento. La formulación negativa es la siguiente: si es posible que el objeto Z no exista, entonces hubo un lapso durante el cual Z no existió. Que sea posible "que Z no exista" equivale a afirmar la contingencia de Z, la no contradictoriedad **in se** de la inexistencia de Z.

Empero, de esa no contradictoriedad no se sigue que haya un segmento de recta temporal durante el cual Z deba no ser, en el mismo sentido en que no se desprende, de la posibilidad de que Z exista en algún momento, la existencia efectiva de Z. **Ab posse ad esse non valet consequentia**. En la medida en que, con Tomás de Aquino (S. Th., I, q. 2, a. 3, cuerpo del art.), se plantea en semejantes términos el argumento por la contingencia del mundo, se transgrede un principio de la propia lógica y ontología modales del Aquinatense. Los argumentos que hasta este punto hemos examinado involucran, ora peticiones de principio, ora limitaciones letales. ¿Cómo es posible, en efecto, de-mostrar la existencia de un ente absolutamente infinito o ente realísimo, poseedor inhexhaustible de todas las perfecciones entitativas y operativas concebibles por un intelecto infinito, a partir de cualidades y atributos finitos, fragmentados o mutilados? ¿Cómo es posible demostrar la existencia de un agente dotado de infinita

potencia activa, a partir del examen y la consideración de existentes limitados e imperfectos? La conclusión teológica racional satisfactoria parece ser posible solamente mediante el recurso a la extrapolación.

En la sección XI de su *Enquiry Concerning Human Understanding*, el filósofo escocés David Hume pone de manifiesto que aun cuando cupiese válidamente articular una teología natural (cuya peculiaridad estriba en ser una disciplina **a posteriori**), sus conclusiones no conducirían más allá de los **termina a quo**. Semejante teología sería cognoscitivamente redundante. Asimismo, puesto que la observación no informa más que de cualidades y de perfecciones limitadas, el ente "divino" cuya existencia se demostrase **a posteriori** no gozaría de infinitud alguna.

## VI

El doctor Sobrado plantea, en su segundo artículo, que todas las explicaciones, alternativas respecto de la teística, del **explanandum** vida orgánica, son absurdas.

Hagamos ciertas observaciones acerca de lo anterior. Por razones lógicas, ningún **explanandum** verifica a su **explanans**. En la medida en que el explicante es condición suficiente del explicando, la afirmación del explicando no implica la del explicante. Luego, debe descartarse la pretensión de verificar el explicante. Su valor veritativo es incierto. Un verdadero explicando puede ser implicado por un falso explicante. Un mismo explicando puede ser explicado por explicantes distintos y hasta incompatibles. El explicando hipodetermina al explicante.

Si asumimos el tema desde la perspectiva de la lógica de la confirmación, tendremos que señalar que,

puesto que no conocemos la totalidad de los explicantes posibles, es imposible verificar el explicante aducido por los teólogos físicos. Si los explicantes alternativos fuesen finitos y los conociésemos en su integridad, y cupiese la posibilidad de refutarlos en su totalidad, entonces el **explanans** teístico sería verificado. Concretemos lo inmediatamente anterior: se determinaría la verdad de la proposición según la cual, la vida es solamente explicable si se suponen la existencia y la intervención de una inteligencia organizadora.

Recapitulemos: el teólogo filosófico verificaría que en la base de la vida actúa un intelecto, argumentando apagógicamente. Para conseguir esto, habría de enumerar -bajo la suposición de que sean finitos- exhaustivamente los explicantes alternativos. Concluida la enumeración, habría de proceder a detectar incompatibilidades entre los explicantes y la evidencia empírica aneja al explicando, con el fin de descartarlos. Finalizado lo anterior, podría entonces ufanarse de haber verificado su explicante.

No obstante, aun cuando lograse lo anterior, no explicaría más que la vida; no más que la desconcertante y prodigiosa complejidad inherente a las creaturas vivientes, difícilmente comprensible mediante la postulación del azar. Su argumento no tendría, en estricto sentido, alcances teológico filosóficos significativos.

El teísta, merced a una ilícita extrapolación, infiere que el cosmos posee una o múltiples causas efectuanes intelectivas. El agnóstico, aun cuando reconociese la fructuosidad del enfoque metafísico noológico en cuanto a la explicación de la vida, podría -y esto es efectivamente lo que hace- negar fundadamente que la proposición según la cual *existe una causa inteligente del cosmos, sea afirmativamente decidible*.