

ACCIÓN DIVINA, MENTE Y CIENCIA MODERNA

DIVINE ACTION, MIND AND MODERN SCIENCE

CAMILO ANDRÉS GARZÓN MARTINEZ (*)



(*) Político e internacionalista de la Universidad del Rosario, Colombia. M.A. en Estudios Sociales de la Ciencia en la Universidad Nacional de Colombia. Ha publicado artículos especializados sobre las complejas relaciones entre política y religión, así como los límites y las interacciones entre ciencia y religión. Se desempeña como profesor de la escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario en el Centro de Estudios Teológicos y de la Religión.

e-mail: camiloandresgarzon@gmail.com

Resumen

El presente artículo busca explorar el lugar que tiene la mente en algunas comprensiones recientes sobre la acción divina en el mundo. Para hacerlo, plantea el desafío que la Ciencia Moderna pone a las comprensiones tradicionales de causación divina y expone algunas de las aproximaciones que han intentado dar sentido a la posibilidad de su actuación en una cosmovisión de la naturaleza organizada a través de procesos regulares. En particular se detiene a exponer las similitudes y diferencias de las posturas de Arthur Peacocke y Philip Clayton, pues en ambas la mente ocupa un lugar fundamental para entender la relación de Dios con el mundo y, especialmente, con la agencia racional.

Palabras clave: Acción divina; Mente; Ciencia moderna.

Abstract

The paper explores the place of mind in some recent interpretations of Divine Action in the world. In order to do so, it describes the challenge that Modern Science poses to some traditional versions of divine causation and presents some of the approaches that have tried to make sense to the possibility of its action in a worldview of nature organized through regular processes. In particular it displays the differences and similarities of Arthur Peacocke's and Philip Clayton's views, because in both of them mind occupies a fundamental place to understand God's relationship with the world and, specially, with rational agency.

Keywords: Divine Action; Mind; Modern science.

1. EL DESAFÍO DE LA CIENCIA MODERNA A LA IDEA DE ACCIÓN DIVINA

1.1. LA ACCIÓN DIVINA EN EL HORIZONTE DE LA COSMOVISIÓN CRISTIANA

Toda comprensión cosmovisional cristiana o monoteísta en general se enfrenta a la necesidad de dar sentido al tipo de relación que existe entre Dios como creador y sostenedor del cosmos y su obra, que incluye la totalidad de las distintas especies del orbe, y muy particularmente al hombre, entre todas ellas, la única que parece tener un sentido desarrollado de Dios y que puede ofrecer razones para comprender la relación entre su existencia, el mundo que le circunda y el rol que en ellas tiene su creador.

Ciertos teólogos cristianos han insistido precisamente en cuán importante es la idea de la acción divina como una de las más prominentes formas en la que se han cifrado los intentos de explicación sobre la relación entre Dios y la naturaleza. Expresada como acción, la relación se entiende en términos de actos, intencionalidad, efectos y voluntad. Schwöbel, por ejemplo, identificó que nociones clave para la creencia cristiana como la confesión de fe, la oración y la proclamación en la escritura, dependen estrechamente de la afirmación de acciones particulares de Dios en el mundo (Schwöbel, 1902: 23-4). Aún más enfático, Theodor von Haering defendió la idea de que la acción divina es una creencia primordial, mientras que el resto de las afirmaciones teológicas le son subsidiarias (von Haering, 1913: 514).

La comprensión de Dios como un agente que actúa e interviene en el decurso de los acontecimientos cosmológicos o históricos, y cuyas acciones tienen relevancia para la vida de los seres humanos, por supuesto, no es una prerrogativa exclusiva de la cosmovisión cristiana. Como ha señalado Saunders en uno de los tratamientos más sistemáticos sobre la idea de acción divina de los últimos años, ésta le viene al Cristianismo de la teología hebraica y su creencia en el direccionamiento que Dios ejerce sobre la historia, idea que no le es extraña a muchos cultos y creencias del contexto religioso del antiguo Cercano Oriente, que compartía una noción de la naturaleza concebida como providencialmente controlada por los dioses (Saunders, 2002: 7). Lo distintivamente hebraico en ese contexto es que la regularidad de la naturaleza no era percibida ya como el balance de las distintas voluntades de los dioses, sino como el producto de la acción de un único y supremo Dios, Yahveh, quien actúa con una especial

consideración por el destino de los hombres, en cuyo favor interviene para disipar el caos y el desorden inicial de la naturaleza para instaurar un mundo preparado a su ocupación.

Ese contexto cosmovisional, que encuentra registro en el texto bíblico, es la fuente de donde parten los distintos intentos por interpretar desde la filosofía y la teología cristiana la acción de Dios en el mundo. La discusión ha sido extensa, compleja y rica, y en su centro está presente una y otra vez una comprensión de la naturaleza en la que ésta es susceptible de ser afectada, tocada, por la voluntad de un Dios poderoso que interviene en ella. El interrogante acerca de cuál es la extensión y las cualidades de esa intervención ha llevado a que en las discusiones convencionalmente se esgrima una precisión conceptual necesaria para distinguir al menos dos sentidos distintos en los que se puede interpretar la acción divina. Por una parte, la así llamada acción divina general (ADG) que hace referencia al conjunto de acciones de Dios perteneciente a la totalidad de la creación universal y de manera simultánea. Estas acciones incluyen el acto creativo inicial, así como la conservación de la regularidad de las leyes en la naturaleza. La acción divina especial (ADE) por otra parte, refiere al conjunto de acciones que se circunscriben a un tiempo y lugar determinado en la creación que es distinto de cualquier otro. La noción de milagros, de providencia particular; la respuesta a la oración o algunas formas de experiencia religiosa se incluyen en esta categoría. Aquí Dios no actúa solamente sosteniendo el conjunto todo de la creación, sino que además individualiza el ejercicio de su influjo para propiciar actos particulares sobre la vida de las personas.

Saunders explica cómo esta categorización no está carente de problemas, como quiera que siempre es susceptible de ser subsumido uno de sus conceptos en el otro (Saunders, 2002: 22). Así pues, hay quienes, como el teólogo anglicano Maurice Wiles, intentaron incluir la idea de una ADE en las discusiones más generales sobre la ADG, pues desde su perspectiva, no era posible hablar de un Dios capaz de causar efectos locales sin que eso comprometiera la posición con serios inconvenientes epistemológicos y éticos. Así lo afirmó claramente: “no creo que podamos hablar propiamente de un Dios que es más creativo en un lugar que en otro” (Wiles, 1983: 186). Epistemológicamente porque un mundo crecientemente explicable en términos causales por la ciencia cuestiona una acción de Dios que derogue esas regularidades y éticamente porque le resulta difícil entender un Dios que actúa en ciertas circunstancias para prevenir las tragedias naturales y humanas, pero que no lo hace en todas las ocasiones. De este modo, se elude la pregunta

por los milagros o acciones concretas de Dios y se extiende el campo semántico de su aplicación: milagros son todas las cosas en la naturaleza, no es su rareza sino nuestra aprehensión lo que nos permite determinar cuándo estamos ante uno.

El otro extremo opuesto subsume la categoría de ADG en la ADE como quiera que la acción de Dios ocurre continuamente en todos los procesos naturales, en cada evento posible de la realidad. Con ecos en la posición calvinista derivada de la edición de 1559 de sus *Instituciones*, esta postura, que se encuentra en trabajos como *The Fall of the Sparrow* (1985) de Vernor White, otro teólogo anglicano, o defendida por filósofos que comparten premisas teológicas neo-calvinistas como Roy Clouser (2005) afirma que la integridad de la naturaleza depende de que Dios esté garantizando su sostenimiento directamente en cada momento de la misma, aún en aquellos en los que se expresa la libertad humana o la experiencia del dolor y del mal.

De mantenerse la versión que niega el recurso a una comprensión de Dios decantada e individualizada en el tiempo y el espacio para hablar de que todo hace parte de un acto general y continuo desde la creación, la misma idea de acción divina pierde relevancia ya que palidece el sentido de hacer una distinción entre lo que es y no es un acto de Dios. De igual forma, de subsumirse todo cuanto ocurre a la acción de Dios permanente, quedan abiertos interrogantes como por qué ocurre el mal y dónde queda la libertad humana en esa comprensión. Ante los dos extremos, y en esto concordamos con Saunders, es importante retener la separación analítica y pensar en al menos estos dos sentidos, particular y general, en los que se puede comprender la noción cristiana de acción divina. La distinción importa, igualmente, porque nos permite señalar que es especialmente una de las acepciones, la ADE, la que se ve particularmente afectada y desafiada por una comprensión mecanicista del mundo, que se ha hecho predominante con el decurso de los aportes a la naturaleza propios de la ciencia moderna.

Como ha argumentado Carroll (2008), es posible sostener una comprensión del universo en términos de un espacio creado y dirigido por Dios sin que esto derogue o entre conflicto con una interpretación de los procesos de la naturaleza en términos de leyes regulares que explican causalmente las interpelaciones entre sus entidades. Pero es respecto a acciones concretas de Dios donde el conjunto de leyes causales autónomas desafía la posibilidad de esa intervención. Dicha visión de la naturaleza, ausente en los

contextos cosmovisionales de las comunidades hebraicas y de Oriente Medio que inspiraron y antecedieron la comprensión cristiana, no era, por supuesto, un desafío para estos debido a que su presuposición estaba ausente. Es con la visión de mundo que incita o promueve la ciencia moderna que el horizonte interpretativo de la relación particular entre Dios y la naturaleza se hace problemático.

1.2. EL DESAFÍO MECANICISTA A LA ACCIÓN DIVINA

Si pudo mantenerse la idea de acción divina relativamente presupuesta en la cosmología medieval occidental, anclada en una justificación filosófica que tendía puentes entre los principios activos neoplatónicos y las causas finales aristotélicas, fue precisamente gracias a la puesta en cuestión de la comprensión aristotélica de la naturaleza, actitud típica de la temprana modernidad, que abrió el campo para una explicación mecanicista del universo, explicación que, contrario a sus propósitos iniciales, habría de cuestionar la necesidad y la plausibilidad de apelar a una causación de carácter divino.

Decimos contrario a sus propósitos, porque como ha explicado sugerentemente Harrison, el concepto de leyes de la naturaleza es uno que se gestó particularmente en torno al siglo XVII gracias al conjunto de contribuciones de Kepler y otros astrónomos que operaban bajo la convicción implícita de que las leyes matemáticas no eran solamente construcciones humanas sino que describían las relaciones reales entre los objetos físicos en el universo y eran expresiones de la voluntad divina (Harrison, 2008: 19). Así pues, un concepto que fue inicialmente introducido sobre la base de presuposiciones teológicas, terminó por ayudar a una concepción desacralizada del mundo. Las leyes de la naturaleza pasaron de ser vistas como leyes impuestas por Dios a convertirse en leyes autónomas de la naturaleza misma (Harrison, 2008: 28).

Es esa comprensión de la naturaleza como un orden impersonal regulado por leyes, junto con un conjunto más amplio de presuposiciones modernas dominantes como el desencantamiento del mundo o la emergencia del “humanismo exclusivista”, a lo que Charles Taylor ha llamado “The immanent frame” (el marco inmanente), una metanarrativa cultural que para él funciona como un axioma no desafiado en la cultura occidental y predispone contra cualquier variación que defienda una noción de ADE, pues

asume la naturaleza como un orden cerrado a la intervención de lo trascendente. Esta idea ha sido profundamente exitosa, según Taylor, pues ha auspiciado una sensación de empoderamiento antropológico debido a que el individuo se percibe invulnerable frente a un mundo de espíritus y de fuerzas mágicas, sin las cuales parece tener un mayor sentido de poder y de control sobre sus propios actos (Taylor, 2007: 548).

La presuposición de que la naturaleza funciona a través de leyes hizo más plausibles respuestas teológicas en las cuales se pensó a Dios en términos no-intervencionistas. El Dios deísta de ciertos científicos de la temprana modernidad es precisamente coherente con esa visión del mundo, un Dios creador, pero cuyo acto creativo despunta en un momento germinal del universo y se detiene allí. Como consecuencia, en adelante la comprensión de lo que separa un milagro de un hecho natural, una experiencia sobrenatural de una ordinaria o lo que define qué es causalmente eficiente pasa por una previa definición sobre lo que es susceptible de ser explicado o entendido por las leyes de la naturaleza, comprendidas como eternas e inmutables.

Sobre este estado de cosas escribió el teólogo Langdon Gilkey en un influyente artículo de 1962 en el que muestra cómo la “mente liberal”, a saber, el mismo estado de predisposición mental del que habla Taylor, encuentra ofensivo una comprensión literal y unívoca de la ADE, pues parece negar el nexo causal en el tiempo y el espacio que la ciencia y la filosofía ilustrada han introducido en la mentalidad occidental. De este modo, hablar de acción divina implica que el uso de verbos como actuar, hablar o revelar no tenga ya el significado literal de ser acciones en el tiempo y el espacio, haciendo que el lenguaje teológico sea interpretado sólo analógicamente (Gilkey, 1962: 145). Como respuesta, Gilkey afirmó que sólo una ontología que especifique cuál podría ser la relación de Dios con los eventos ordinarios de la vida podría llenar la analogía vacía de los actos de un Dios providencial (Gilkey, 1962: 150). De manera semejante, el teólogo y filósofo Ian Ramsey, alarmado por la dificultad de afirmar la acción divina en nuestro tiempo, pensaba que perder de vista de este tema equivalía a derivar hacia un ateísmo teológico, por lo que se hacía necesaria una “discusión justificada de la actividad de Dios” si se quería revertir esa situación (Ramsey, 1973: 56-66).

La advertencia de Gilkey y Ramsey acerca de la necesidad de proferir interpretaciones de la acción divina, especialmente la ADE, coherentes con las

comprensiones modernas de la naturaleza, parece haber encontrado una audiencia especialmente apta para atender a ese desafío en discusiones que se han desarrollado al menos desde hace dos décadas, en las que se entrecruzan la teología, la filosofía y las ciencias naturales. Este renovado interés por discutir la relación entre la ciencia moderna y la acción divina, como ha señalado Alister McGrath, construyendo sobre la lectura de Taylor, se hace en cualquier caso sobre el trasfondo de una narrativa cultural dominante que predispone en contra de una posible coherencia entre ambas. La narrativa, que se ha formado en parte por consideraciones filosóficas, ha desarrollado una plausibilidad que va más allá de sus fuentes y se ha convertido en una imagen presupuesta al análisis (McGrath, 2015: 12). La siguiente sección trata de mostrar cómo aportes recientes buscan, a pesar de ese contexto, hacer sentido a un Dios que actúa en un mundo regular y legalmente ordenado.

2. COMPRESIONES CONTEMPORÁNEAS SOBRE LA ACCIÓN DIVINA ESPECIAL

Da cuenta de los esfuerzos renovados por hablar de la acción divina en el contexto de la ciencia moderna el proyecto extenso de conferencias y publicaciones “Scientific Perspectives on Divine Action” (1988-2005) que lejos de pretender una solución al problema de la acción divina, buscó propiciar un marco de discusión en el que tanto la teología cristiana como la ciencia y la filosofía dialogaran acerca de la posibilidad de hablar coherentemente de la noción de cara a las importantes contribuciones científicas del siglo XX. Del producto de interpretaciones que confluyeron en este proyecto, cuyas conclusiones o resultados son aún objeto de debate, han resultado al menos tres aproximaciones, tal y como las resume McGrath en su reciente artículo sobre la cuestión (McGrath, 2015: 14). La primera, que afirma la posibilidad de la acción divina al nivel cuántico, otra, que defiende una comprensión de Dios actuando complejamente a través de una forma de causalidad de “arriba a abajo” y, finalmente, una noción de acción que ocurre a través de los sistemas caóticos. Ahondaremos en cada una de las posturas al explicar formas alternativas de clasificar estos aportes, comenzando por la categorización propuesta por Barbour.

Ian Barbour, quien en el campo de estudio sobre las relaciones entre ciencia y religión ha resultado tan influyente a la hora de hacer clasificaciones sobre las distintas

posiciones en juego, también intentó ordenar el campo de las posturas recientes en materia de ADE advirtiéndole que en todas las respuestas que reseña, los autores han intentado interpretaciones que no presumen violar o poner en cuestión la regularidad de las leyes de la naturaleza, por lo que ninguno se interesa por los milagros como una posible forma de ADE. Propone, así, cinco modelos. En el primero, se asume a Dios como el diseñador de un proceso auto-organizado en el que, basado en un plan preexistente en su mente, hay una dirección ordenada de causas secundarias que conducen a una complejidad creciente en la que aparece la vida y luego la consciencia como producto del proceso. Dios es la causa primera que actúa para poner en funcionamiento el decurso de las causas secundarias, por lo que no deroga en ningún momento su regularidad causal (Barbour, 2009: 36). Barbour identifica a las posturas neo-tomistas con este modelo y cita a William Stoeger como un caso ejemplar de la posición (Stoeger, 2008) podrían sumarse, más recientemente, los aportes de Carroll (2011) y Silva (2015).

Otro modelo que identifica Barbour asume a Dios como un determinador de indeterminaciones, al establecer los eventos cuánticos como un lugar que no está completamente determinado por las relaciones descritas por las leyes de la física, por lo que su determinación final podría ser causada directamente por Dios. Así pues, la soberanía divina se mantiene pues preserva un control sobre eventos que desde nuestra perspectiva parecen producto de la casualidad (Barbour, 2009: 37). Ubica Barbour en esta posición a William Pollard (1958) o Russell (1998) autores criticados desde un modelo que ve a Dios no dirigiendo unos eventos particulares en la naturaleza, sino causando la totalidad de los mismos desde una interpretación de su rol como causa de arriba a abajo, una forma de interpretar la causalidad en la que niveles jerárquicos causales emergen en estructuras complejas como la actividad mental y son capaces de afectar niveles causales primarios como los circuitos neuronales o las neuronas, por ejemplo. Así pues, Dios tendría la capacidad de afectar constituyentes primarios o más complejos de la materia sin derogar el orden causal. Esta perspectiva, que será profundizada más adelante cuando revisemos con mayor detalle la propuesta de la relación de la acción divina con la mente, la adjudica Barbour especialmente a los aportes de Peacocke (1993). Otro modelo, que también el autor encuentra presente en el mismo Peacocke asume que Dios se presenta como un *input* de información total que actúa en todos los procesos de la naturaleza y se asemeja a la idea bíblica del verbo divino o *Logos* (Barbour, 2009: 41).

Finalmente, Barbour presenta la teología del proceso como un quinto modelo de comprensión de la acción divina que, en acuerdo con algunos puntos de las propuestas anteriores, reconoce una naturaleza en consonancia con la idea de indeterminación, la causalidad de arriba-abajo y la comunicación de información, agregando una visión de Dios en la que éste se muestra presente en el desencadenamiento de cada evento del cosmos, pero nunca determinando exclusivamente su resultado. Es, en ese sentido, más un Dios de persuasión que de coerción, susceptible no solo de afectar el mundo sino de ser afectado por él (Barbour, 2009: 46). La acción divina, entonces, adquiere un carácter marcadamente relacional en esta postura, sensibilidad que no está tan presente en las posiciones anteriormente descritas.

La manera de clasificación de Barbour, por supuesto, no es definitiva y existen siempre formas alternativas de ubicar las distintas posiciones. Una alternativa de representación pasa por saber si la respuesta a la pregunta sobre cómo actúa Dios en un universo causal de leyes naturales ubica un *locus* privilegiado en el cuál ejerce esa acción o plantea, en cambio, una visión holística de esa acción. Muchas posturas individuales pueden agregarse en el propósito conjunto que tienen de encontrar un espacio en la naturaleza donde Dios actúe sin derogar las regularidades del orden natural. Este lugar puede ser o bien una región de apertura causal o indeterminación en el nivel cuántico como lo exploró Russell, pero también otros candidatos no-deterministas de la ciencia del siglo XX como los sistemas caóticos para John Polkinghorne. Este tipo de lecturas, que llamaremos “teorías locacionalistas” de la acción divina han sido criticadas por Silva, por ejemplo, quien ha afirmado que los proponentes de estas teorías mencionadas asumen equívocamente que la causalidad implica determinismo, y que el hecho de que Dios actúe en el mundo necesariamente conduce a una menor autonomía de la naturaleza. Esto ocurre, según cree, porque asumen una noción unívoca y determinista de causa que termina por equiparar la causalidad de Dios con la causalidad en la naturaleza, de modo que la única manera en la que Dios podría hacer algo dentro del ámbito natural sería en una situación o lugar donde no opere la causalidad ordinaria (Silva, 2014: 105-106). En respuesta, Silva propone servirse del legado de la noción de causa en Tomás de Aquino para distinguir causas primarias de causas secundarias y poner a Dios como la causa primaria, la cual opera en un nivel ontológico distinto que las causas naturales, que son a su vez causadas por el agente que las sostiene totalmente (Silva, 2014: 111).

Esta alternativa, común a las recuperaciones neo-tomistas de una acción divina como causa primera, puede, por su parte, incluirse dentro del grupo de las teorías holísticas, que tratan de dar sentido a una agencia divina que interviene en la totalidad de los pliegues del mundo, sin especial consideración por un lugar o proceso particular. No es, por supuesto, la única manera de formular la cuestión, y el recurso de las teorías emergentistas y una comprensión de la causalidad de arriba-abajo han sido útiles para interpretaciones recientes, como las de Peacocke o Clayton, las cuales, desde los márgenes de una concepción monista/emergentista han intentado dar sentido a una noción de Dios en la que su acción no se asume reducida ni a espacios particulares de la naturaleza de carácter indeterminista como los procesos cuánticos o los sistemas complejos, ni tampoco apuestan por una visión holística de su providencia formulada bajo la estructura conceptual tomista.

Tanto para Peacocke como para Clayton, el lugar de la mente humana en la comprensión de la ADE es fundamental para no comprometer su acción con la derogación de las regularidades en la naturaleza. La siguiente sección busca profundizar acerca del lugar que le dan a la mente ambas posturas y cómo se interpelan y separan en su lectura. La discusión nos permitirá entender mejor la importancia creciente que ha adquirido la mente como recurso para hacer compatible la ADE con la ciencia moderna y al tiempo responder a los desafíos tradicionales que desde antaño se le han interpuesto a las interpretaciones de la acción divina.

3. MENTE HUMANA Y ACCIÓN DIVINA ESPECIAL: LA POSTURA DE PEACOCKE Y DE CLAYTON

Anclado en una ontología monista no-dualista y desafiando las concepciones de un intervencionismo divino que preserva una explicación en términos de sustancias materiales e inmateriales, Arthur Peacocke ha formulado una de las más complejas y originales propuestas de acción divina de los últimos años. Desde su perspectiva monista, todo cuanto existe puede ser reducido a un conjunto de entidades físicas fundamentales y no se necesita apelar a entidades adicionales para explicar su funcionamiento.

Su perspectiva ontológica, empero, no le conduce a pensar que todas las atribuciones de eficacia causal conduzcan exclusivamente a constituyentes primarios de

la naturaleza al nivel micro-físico, pues cree que ciertos tipos de complejos en la naturaleza tienen también poderes causales y su funcionamiento es irreducible a niveles más básicos (Peacocke, 1999: 59). Estos tipos de realidades, en tanto que son producto, pero no dependen de sus partes, pueden ser considerados como niveles emergentes de la realidad. Así, como se refirió en la sección anterior, propugna por una ampliación tanto al nivel de la discusión filosófica como en la práctica científica, de la noción de causalidad o causación para incluir tipos causales de los niveles más complejos a los niveles más básicos, esto es, pensar también una causalidad de arriba-abajo, especialmente en los sistemas complejos biológicos y neurológicos.

Es precisamente en este momento de su postura cuando la mente empieza a adquirir una mayor preponderancia para su argumentación, pues buena parte de la discusión sobre niveles emergentes ha tenido como caso empírico por excelencia la cuestión de la relación entre la mente, el cerebro y el cuerpo, a propósito de la cual se ha defendido que la generación en ciertos circuitos neuronales es una propiedad del circuito, no de neuronas aisladas, por lo que la mente/cuerpo aparece efectivamente como un nivel causal emergente que invita a que los procesos involucrados en la intercomunicación entre personas sean descriptibles no solo desde el foco abstractivo de las ciencias naturales, sino con métodos y conceptos apropiados al nivel ontológico emergente de su relaciones.

Peacocke como teólogo y ya no sólo como científico o filósofo de la naturaleza, está preocupado por saber cómo Dios podría afectar la naturaleza sin que su providencia disturbe sus regularidades arbitrariamente, sino que sea capaz de afectar eventos en el mundo sin abrogar las leyes que median su existencia. La lectura de los niveles emergentes incluyendo la mente como un sistema de propiedades independientes, por supuesto, es clave para lograr este propósito.

El Dios que puede afectar la naturaleza es descrito en el modelo de Peacocke como un agente omnisciente que sabe cuanto es posible saber de los estados de todo cuanto hay, incluyendo su interconexión y la interdependencia de las entidades, estructuras y procesos del mundo. Por analogía con la operación de la influencia todo-parte en ciertos sistemas, sugiere que Dios puede afectar holísticamente la realidad a través de una causalidad arriba-abajo y así, por tanto, afectar sus constituyentes primarios para causar eventos

particulares y patrones de eventos específicos (Peacocke, 1999: 83). Así, Dios se revela universalmente, por así decirlo, codificado en el proceso cósmico, pero también como un agente capaz de ADE. Sin abrogar las regularidades naturales, su influencia, susceptible de ser expresada como un flujo de información, puede afectar patrones de eventos al nivel físico, biológico, humano y aún social (Peacocke, 2006: 276).

Sin embargo, como el mismo autor reconoce, Dios aparece en esta explicación con un carácter muy impersonal para hacer justicia a muchas de las más profundas experiencias de Dios que tienen los hombres, de modo que en su argumento Peacocke considera necesario darle un lugar especial al tipo de relación que ese Dios holístico puede tener con la agencia personal, siendo ésta la instancia por excelencia de la influencia de la causalidad todo-parte en un sistema complejo. Así, plantea que Dios se puede comunicar frente a la mente humana de múltiples maneras, por ejemplo, como revelación general en la que el mundo todo refleja las intenciones creativas de Dios, también como revelación a miembros de una tradición religiosa a través de un conjunto de lenguajes o símbolos compartidos, o bien como revelación especial para algunos individuos particulares dentro de una tradición, que suscita experiencias que en grados distintos de intensidad son susceptibles de provocar modificaciones a los lenguajes y metáforas de las comunidades de fe (Peacocke, 1999: 88-89).

Así, finalmente, como proceso posible de influencia todo-parte de Dios en el complejo mente-cerebro-cuerpo, Peacocke termina en una posición que busca rehabilitar la tradicional concepción bíblica de un Dios que en un sentido “personal” actúa en el mundo, especialmente en personas, pero esto lo hace ya sin apelar a una visión dualista de la realidad o a una idea de ADE directa sobre el mundo sin la mediación de leyes naturales.

La postura de Philip Clayton parte de premisas muy semejantes a las de Peacocke. En ambos autores hay una visión no dualista/emergentista de la naturaleza y, por tanto, de las personas. Ninguno de ellos se sirve de la comprensión emergentista para decir algo concluyente sobre si hay o no una agencia divina, pero los dos sugieren que si existe, en teoría, hay espacio para comprender la posibilidad de su influencia acorde con una concepción científica del mundo anclada en bases emergentistas. Esto, por supuesto, no quiere decir que necesariamente aceptar las premisas de la emergencia comprometa a sus

defensores con tal o cual forma de teísmo. Como el mismo Clayton ha afirmado, es perfectamente posible sostener una postura emergentista de la naturaleza completamente naturalista (Clayton, 2006: 319). El punto para él es que el emergentismo no precluye la posibilidad de afirmar ciertas formas de teísmo y, de hecho, resulta importante para pensar en una ADE que actúa en un mundo regulado causalmente.

Si la propuesta de ADE de Peacocke no responde ni se plantea directamente el problema del mal, en cambio, en Clayton, es el motivo principal que lo lleva a proponer su propia versión. Concretamente, el autor quiere responder al que considera el factor que hace más relictantes a muchos teístas a aceptar una versión personalista de Dios y es que los actos que se esperarían que un agente divino benévolo realizara, no ocurren. Sobretudo, los actos que se esperan son aquellos que prevendrían o aliviarían a las ingentes masas de seres inocentes que sufren a cada instante. La no ocurrencia de estos actos mostraría o bien que la agencia divina es impersonal o que no necesariamente es benevolente o guiada moralmente. “El argumento de la negligencia”, como lo llama Wesley Wildman, un prominente teísta no-personalista, consiste precisamente en inferir de la aparente ausencia de acciones divinas el rechazo de un Dios personalista. Clayton cree que para responder a esta objeción un defensor de cualquier teísmo personalista tiene, primero, que mostrar que hay buenas razones por las cuales un Dios personal y activo, si hay uno, no puede elegir o elige no realizar los actos que se esperan de un Dios benevolente, y segundo, tiene que evitar la *reductio ad absurdum* de constreñir la acción divina tan extensamente como para que se haga irrelevante (Clayton, 2011: 45).

La respuesta de Clayton, tanto como en Peacocke, pasa por afirmar un contexto natural que opera de acuerdo con unas regularidades internas que no son simplemente la expresión de la voluntad divina, sino que participan de la relativa autonomía que Dios ha conferido al universo en su totalidad. Así, para responder al interrogante sobre por qué Dios no puede suspender, al menos excepcionalmente, la operación de las regularidades naturales para prevenir el sufrimiento de los inocentes, Clayton argumenta que es difícil ver cómo la evolución de una agencia racional, por no hablar ya de la agencia moral, sería posible en un mundo en el que las regularidades fueran derogadas arbitrariamente por un agente divino (Clayton, 2011: 48). Aceptando que el desarrollo de la agencia racional necesite de una regularidad mínima de sus procesos, sigue vigente la pregunta sobre por qué Dios no actuaría, al menos ocasionalmente, para prevenir el dolor humano. Aquí el

autor afirma que un Dios benevolente no podría intervenir ni siquiera una vez sin incurrir en la responsabilidad de intervenir en todo caso en el que hacerlo pudiera prevenir una instancia de sufrimiento inocente (Clayton, 2011: 52). No es, pues, que sea necesariamente inconsistente en términos morales la derogación de las leyes naturales, sino que al hacerlo Dios incurriría en la responsabilidad de intervenir en todos los casos de sufrimiento, y si actuara en esta dirección, no podría preservar un universo regular inteligible para la comprensión de los seres humanos o cualquier agente racional.

Pero si Dios no puede suspender las regularidades de la naturaleza, ¿por qué suponer que puede realizar cualquier acción dentro del universo creado? Argumentar en favor de la posibilidad de su agencia supone, para Clayton, identificar al menos un área o esfera de la existencia dentro de la naturaleza en la que los eventos no estén plenamente determinados por operaciones regulares. Esa esfera es en su postura la actividad mental o, dicho simplemente, el lugar de la mente.

La mente aparece en la postura de Clayton como el candidato perfecto para la intervención de una ADE gracias a una serie de presupuestos sobre el funcionamiento de la naturaleza que comparte con Peacocke: primero, que es susceptible de ser explicada a través de los principios de la complejidad emergente, de modo que la esfera de lo mental se puede entender como un nivel novedoso que si bien es susceptible de comprensión en términos de regularidades manifiestas, no implica que su funcionamiento sea reducible a leyes científicas naturales, ni que sea meramente un epifenómeno de funciones químicas neuronales (Clayton, 2011: 55). Segundo, que si la mente puede entenderse como un nivel de propiedades con relativa independencia de las leyes que regulan niveles más básicos de la realidad, es posible pensar en un nivel de propiedades aún más complejo, el espiritual, que permitiría hacer explicaciones del comportamiento humano en términos de la influencia causal de propiedades espirituales en su pensamiento y acciones sin quebrar o vulnerar el orden regulado de la naturaleza (Clayton, 2011: 57).

La justificación teórica de la esfera de lo mental como una en la cual la acción divina puede ocurrir sin violar las regularidades que garantizan la emergencia de agentes racionales le sirve a Clayton, finalmente, para volver sobre el interrogante de la responsabilidad moral de Dios para intervenir en los casos de sufrimiento humano y enfrentar “el argumento de la negligencia”. Si Dios no puede intervenir directamente la

naturaleza, por ejemplo, para evitar un evento natural que causará con seguridad un gran sufrimiento a muchas personas, puede, en cualquier caso, actuar de manera particular “asumiendo una forma de comunicación *axiológica* que presenta ante la consciencia humana un valor que ésta es libre de adoptar, perseguir, rechazar o ignorar. O incluso va más allá de la comunicación en sí misma, tomando la forma de un tipo de experiencia en la que el sujeto se hace consciente de la presencia de Dios” (Clayton, 2011: 61). De este modo, como respuesta al problema del mal, Dios en su versión no puede directamente producir ciertas acciones humanas o propiciar un conocimiento inescapable en su conciencia. La ADE, por tanto, no puede asumirse como la voluntad divina impuesta sobre la mente, sino que debe considerar cómo la agencia humana interpreta ese *input axiológico*; la atracción moral que sólo se vuelve mensaje una vez cada agente humano lo interpreta y formula en un horizonte de sentido particular.

Hasta aquí los puntos principales de la postura de Clayton y de Peacocke. En la última sección se profundizará en las diferencias y similitudes de ambas posturas, lo que nos permitirá hacer una reflexión más general sobre el lugar de la mente en las comprensiones contemporáneas de la acción divina.

4. FORMAS DE INTERPRETAR LA RELACIÓN ENTRE LA ACCIÓN DIVINA ESPECIAL Y LA MENTE HUMANA

A la postura que acabamos de explicar, Clayton le da el nombre de la *teoría participatoria de la agencia humana y divina*, la cual llega a la conclusión de que no se puede hacer tajantemente la separación de las partes en ninguna de las instancias particulares de la interacción entre lo divino y lo humano. La mente, en su modelo, es un lugar de negociación entre la guía sutil y persistente de una sugerencia divina que acompaña las trayectorias vitales de cada individualidad. No sólo creó Dios un universo con el propósito de que en él evolucionaran seres capaces de tomar decisiones morales y racionales, sino que responde e interactúa con esos seres a través de ese vínculo inédito que es la mente humana.

Peacocke también defiende una comunicación de Dios con las personas, pero en su modelo, lo logra a través de los constituyentes del mundo, por medio de todo lo que compone la realidad. No es la mente el lugar privilegiado para la comunicación con los

hombres que es en Clayton. La mediación está extendida en la realidad y puede tomar el carácter de una comunicación personal cuando toca el complejo de mente-cerebro-cuerpo que forma la persona humana, sea a través de datos sensoriales, pero también a través de todos los estados del cerebro que son concomitantes con los contenidos de la consciencia o el inconsciente (Peacocke, 1999: 93). La comunicación, entonces, no aparece circunscrita a la función de sugerencia moral que Clayton le atribuye; no explicita sus contenidos, siendo posible que Dios elija la forma como quiere actuar de manera particular sobre la naturaleza.

Aún cuando comparten ambos autores la perspectiva de la mente como un escenario emergente de la realidad con poderes causales autónomos y que ésta es particularmente importante para entender cómo puede efectuarse la ADE con los seres humanos sin derogar el funcionamiento de un universo de regularidades, no ocupa la mente en su argumentación el mismo rol ni las mismas funciones. Mientras que para Peacocke la acción divina es holística y se extiende en la totalidad de la realidad, Clayton se inclina por una comprensión locacionalista de la ADE, donde la mente es el *locus* privilegiado de su acción, la cual es descriptible como sugerencia moral/relacional, por lo que ninguna acción divina está completa hasta tanto no sea interpretada por la consciencia humana. Para Peacocke no parece ser tan necesario explicitar los contenidos de la comunicación de la ADE en la consciencia pues, en principio, puede desarrollarse de infinitas maneras, según y como disponga intervenir la realidad. Es descriptible, entonces, como agencia independiente y autónoma y no sólo como proceso relacional.

Creemos que la razón por la cual ambas posturas se distancian, a pesar de compartir presupuestos monistas/emergentistas semejantes, tiene que ver con las preocupaciones de carácter moral que están presentes en un autor y ausentes en el otro. Clayton explicita la ADE como guía axiológica porque de poder intervenir directamente para propiciar ciertos estados naturales o mentales, incurre en la responsabilidad moral de intervenir para evitar todas las ocasiones del dolor humano. Sin responder directamente al interrogante del mal, Peacocke termina por privilegiar una versión radical de ADE holística en la que su actividad está vigente y presente en todas partes. Así, parece que toda teoría locacionalista de la ADE siempre podrá levantar un cuestionamiento moral sobre cómo hace una teoría holística para dar sentido a una acción omnipresente de Dios que se presenta al mismo tiempo con las extensas experiencias del sufrimiento y el dolor

humano. Por su parte, toda teoría holística puede acusar a las locacionalistas de hacer argumentos que pueden incurrir en un “god of the gaps”, pues hacen de los vacíos del conocimiento científico una oportunidad para hacer hipótesis provisionales sobre la existencia y los actos de Dios.

Ambas posturas, si se quiere, hacen parte de un contexto más general de discusión en el que se inserta la pregunta sobre cómo re-interpretar la posibilidad de la comunicación de Dios con las personas o la acción divina en general, que tradicionalmente se sostuvo desde las interpretaciones bíblicas y bajo una cosmovisión muy diferente de la actual, pero que ahora no puede hacerse sin que de cuenta también del creciente rol que tiene la mente y la relación mente-cerebro-cuerpo en una comprensión de la persona humana así como de la forma en la que se puede suscitar esa comunicación sin que derogue una idea de naturaleza basada en un conjunto de leyes regulares. Esto, anclado en un ámbito de discusión en el que las humanidades se han venido re-definiendo a la luz del paradigma neurobiológico, incluyendo la teología y la filosofía de la religión. Para algunos, esa redefinición consiste en localizar los sentimientos y/o experiencias religiosas en ciertas partes del cerebro, la así llamada neuroteología, basándose en la idea de que cada acto de la conciencia humana tiene una base neurofisiológica que lo sustenta (Graf, 2007: 251), estos estudios, sin embargo, dependen de la posibilidad de que efectivamente exista algo así como una región particular del tejido cerebral que esté especialmente activa en los tipos de experiencias religiosas.

Para autores como Peacocke o Clayton, la reinterpretación de ciertas nociones cristianas como la ADE no tiene que ver tanto con encontrar un lugar empírico donde ésta actúe sino con hacer coherente una visión de la realidad (en su caso monista) con la emergencia de ámbitos en ella que sean causalmente eficientes y no-dependientes de sus constituyentes primarios para hacer posible una comunicación de Dios en esos niveles sin que suponga una derogación de las leyes de la naturaleza. Como vimos por las divergencias de posiciones, no concuerdan éstas necesariamente en el tipo de comunicación que imaginan, que va desde un tipo de inspiración axiológica hasta una influencia general susceptible de comunicarse a través de toda la realidad.

Ninguna de las propuestas niega su naturaleza altamente especulativa, como quiera que sigue siendo ambigua nuestra comprensión actual sobre la agencia humana, sobre la cual derivamos el lenguaje con el que buscamos comprender la acción divina. Siguiendo la taxonomía de Owen Thomas (1983) sobre los distintos tipos de preguntas que es posible hacer acerca de la naturaleza de la ADE, podemos ver adicionalmente cómo las posturas que hemos presentado están lejos de agotar la cuestión y mucho menos de ofrecer respuestas compartidas sobre cómo funciona. Si bien nos han propuesto formas de responder a la pregunta sobre los mecanismos a través de los cuales ocurre la Acción Divina, no nos han dado luces todavía sobre cuál es el efecto que logra o cuál el propósito de su acción. Bien podría ser una alternativa afirmar la existencia de Dios y su relación con la naturaleza sin que la explicación pase por atribuirle una intencionalidad análoga a la agencia humana. Otros horizontes lingüísticos para pensar en este problema requieren ser evaluados.

Probablemente no podamos aspirar a una comprensión plena de la acción de Dios en el mundo, ni a explicitar sus contenidos o la manera como esa comprensión responde a los interrogantes del mal o la libertad humana, pero esta limitación no hace menos necesario para quienes creen en una agencia divina que se ocupa de su creación y tiene relaciones significativas con ella, intentar una discusión paciente, razonada y relevante en un contexto científico, acerca de cómo opera esa relación y al hacerlo pensar que uno de lugares fundamentales de esa relación ocurre en ese nivel inédito, hasta ahora, de la realidad que es la mente humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARROLL, E. William (2008) "Divine Agency, Contemporary Physics, and the Autonomy of Nature" *Heythrop Journal*, 49 (2008), 582-602.

_____ (2011) *Creation and Science. Has science eliminated God?* Londres: Catholic Truth Society.

CLAYTON, Philip & KNAPP, Steve (2011) *The predicament of belief. Science, philosophy, faith.* Oxford: Oxford University Press.

_____ (2006) "Emergence from Quantum Physics to Religion: A Critical Appraisal" en Philip Clayton y Paul Davies (eds.), *The Re-emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion.* Oxford: Oxford University Press.

CLOUSER, Roy (2005) *The myth of religious neutrality. An essay on the hidden role of religious beliefs in theories.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

HARRISON, Peter (2008) “The development of the concept of laws of nature” en *Creation: law and probability*. Londres: Ashgate.

GILKEY, Langdon (1962) “Cosmology, Ontology and the Travail of Biblical Language” en *Concordia Theological Monthly*, Vol. 33, No. 3.

MCGRATH, Alister (2015) “Hesitations about Special Divine Action: Reflections on some scientific, cultural and theological concerns” en *European Journal for Philosophy of Religion* 7, no. 4: 3-22.

RAMSEY, Ian (1973) *Models for Divine Activity*. Londres: SCM Press.

RUSSELL, John (1998) “Does ‘the God who Acts’ Really Act? New Approaches to Divine Action in the Light of Science” *Theology Today*. 54:I, 43-65.

PEACOCKE, Arthur (1993) *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming—Natural, Human, and Divine*. Minneapolis: Fortress Press.

_____ (1999), ‘The Sound of Sheer Silence: How Does God Communicate With Humanity?’, en R. J. Russell, N. Murphy, T. C. Meyering y M. A. Arbib (eds.), *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action*. Notre Dame: University of Notre Dame Press: 215–47.

_____ (2006), “Emergence, Mind, and Divine Action: the Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind-Brain-Body” en Philip Clayton y Paul Davies (eds.), *The Re-emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford: Oxford University Press.

POLLARD, William (1958) *Chance and providence: God's action in a world governed by scientific law*. Nueva York: Faber and Faber.

SCHWOBEL, C (1992) *God: Action and Revelation*. Kampen: Kok Pharos.

SHULTS, LeRon (2009) “A Philosophical Introduction to Divine Action” en *Philosophy, Science and Divine Action* Vol. 1. Brill: Leiden.

SILVA, Ignacio (2015) “A Cause Among Causes: God Acting in the Natural World” en *European Journal for Philosophy of Religion*. 7/4, pp. 99-114.

TAYLOR, Charles (2006) *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

VON HAERING, T (1913) *The Christian Faith: A System of Dogmatics*. Londres: Hodder & Stoughton.

WILHELM GRAF, Friedrich (2007) “God’s Brain. Some critical remarks on modern neurotheology” en *European Review*, Vol. 15, No. 2, pp: 257-264.

WILES, Maurice (1983) “Religious Authority and Divine Action” en O. C. Thomas, ed., *God’s Activity in the World: The Contemporary Problem*. Chico: Scholars Press.

WHITE, Vernor (1985) *The Fall of a Sparrow: A Concept of Special Divine Action*. Exeter: Paternoster Press.