

COSMOS, CAOS Y ORDEN: PARALELISMO ENTRE SANTO TOMÁS DE AQUINO Y C. S. PEIRCE

— *Currea Camargo, Javier Ernesto, CCR*¹

RESUMEN

Las cinco vías de la Existencia de Dios, desarrolladas por santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica, comparten una estructura argumental análoga: parten del estudio de alguna característica metafísica común a todos los entes accesibles a la experiencia sensible para, mediante su análisis, concluir la necesidad del Ser Absoluto. Por su parte, C. S. Peirce formuló tres doctrinas en su metafísica científica (tijismo, sinejismo y agapismo) para dar cuenta del surgimiento de patrones y orden a partir de una realidad en principio azarosa. El propósito del presente trabajo es mostrar el paralelismo en estas dos propuestas, que descansa en su naturaleza metafísica y en su epistemología realista.

Palabras clave: *metafísica, epistemología, Dios, realismo, Absoluto.*

ABSTRACT

The five ways for the Existence of God, developed by saint Thomas Aquinas in his Summa Theologiae, share an analogous argumentative structure: they start from the study of some metaphysical property, common to all entities accessible to sensible experience, to conclude, through its analysis, the necessity of the Absolute Being. In turn, C. S. Peirce formulated three doctrines in his scientific metaphysics (tychism, synechism and agapism) to describe the emergence of patrons and order starting from a reality, which is random in principle. The aim of this work is to show the parallelism between these two proposals, parallelism that rests on their metaphysical nature and on their realistic epistemology.

Keywords: *metaphysics, epistemology, God, realism, Absolute.*

¹ Estudiante de Licenciatura en Filosofía, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, javierernesto.currea@upaep.edu.mx

1. Ciencias y humanidades: Epistemología, interdisciplinariedad y pensamiento complejo.

Introducción

What is there in places almost empty of Matter, and whence is it that the Sun and Planets gravitate towards one another, without dense Matter between them? Whence is it that Nature doth nothing in vain; and whence arises all that Order and Beauty which we see in the world? To what end are Comets, and whence is it that Planets move all one and the same way in Orbs concentrick, while Comets move all manner of ways in Orbs very excentrick and what hinders the fix's Stars from falling upon one another? (Newton apud Russell et al., 1988)

La observación del universo desde siempre ha generado admiración, asombro y una necesidad natural de explicación y de conocimiento. “Todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, 2000). Es esta una cita ya bastante utilizada, pero que ilustra este punto, pues el ansia de conocimiento brota apenas hay alguna experiencia, y las primeras experiencias siempre son del mundo externo. Algunos incluso sostienen que esta es la causa de que la filosofía surgiese primero sólo como filosofía de la naturaleza (Reale et al., 2010).

El conocimiento que se puede ir construyendo en consecuencia, a partir del asombro por el mundo, ha sido siempre parcial e incompleto. Es cierto que ha habido progreso en su construcción, pero siempre ha sido eventualmente necesaria la consciencia de que todo el corpus de la ciencia es menor a lo que sería la teorización del funcionamiento de todo el universo, incluso en el caso hipotético de que se la tuviese finalmente acabada, si fuera posible. Esta distancia importante entre la ciencia y el ser abre la puerta a una toma de postura para dar sentido a lo que está más allá de nuestra actual capacidad de experimentación y de teorización, y esta toma de postura repercute inmediatamente en la interpretación de todo lo ya ganado en la empresa científica.

A pesar de que se trate aquí de tomas de postura y no de conclusiones o deducciones axiomáticas, ese proceso de toma de postura puede ser razonable en mayor o menor medida, y, siendo que es una toma de postura que redunde en la interpretación de todo lo ya conocido, conviene muchísimo revisar las razones disponibles para este discernimiento. Incluso, más allá de la interpretación que se le dé después a la ciencia misma, este nivel de reflexión conlleva también consideraciones acerca del *sentido* de todo el cosmos, y, por lo mismo, acerca de Dios¹, implícita o explícitamente.

Dentro de este panorama es que se sitúan los esfuerzos de los dos filósofos que nos competen, cada uno haciendo uso de las mejores herramientas intelectuales que su momento les proporcionó, cada uno representando la voz de comunidades de investigación diferentes, pero, al fin y al cabo, en el tema presente, convergentes.

Las cinco vías

La *Suma Teológica*, obra magna de Santo Tomás, es un texto orientado a lograr una explicación global, coherente y comprensiva de la cosmovisión en ese tiempo ofrecible por el cristianismo escolástico. Su estructura de *exitus-reditus*, común al género medieval de las sumas (Gundissalinus & Laumakis, 2002), marca una pauta para el recorrido temático, partiendo de Dios, yendo a las creaturas, y regresando a Él. Así, Santo Tomás brinda al principio de su obra cinco caminos racionales para llegar al conocimiento de la existencia de Dios.

Cada una de las vías parte de un análisis del mundo diferente en su énfasis, pero similar en su procedimiento. Medina, refiriendo a García-Baró, presenta la siguiente estructura:

¹ Entendido aquí de una forma pre-teológica, filosófica, como primera causa o complemento necesario de la existencia de la realidad.

1) En el caso de que hubiera Dios, los nombres de Dios serían éstos: *a, b, c, d, e*;

2) donde *a, b, c, d, e* son las condiciones de posibilidad suficientes para aquellos rasgos de la mundanidad del mundo que son evidentes para nosotros;

3) siempre y cuando dichos rasgos no se basten a sí mismos, es decir, siempre y cuando la misma mundanidad no contenga dentro de sí aquello que la explique suficientemente (Medina Delgadillo, 2018).

El esquema anterior plantea una lectura particular de las cinco vías que, sin embargo, tiene la estructura inversa a los argumentos originales. En el numeral 1) se parte de la hipótesis de Dios, mientras que en los cinco argumentos tomistas se parte del mundo para terminar en la necesidad de Dios. Para nuestros propósitos, sigue siendo extremadamente útil esta lectura propuesta, pero entendiéndola al revés:

1) En el mundo hay rasgos que no poseen explicación dentro del mundo.

2) *A, b, c, d, e* son las condiciones metafísicas suficientes para dar cuenta de esos rasgos.

3) *A, b, c, d, e* son entonces distintos aspectos (*ad nos*), o nombres (*cfr. ibid.*), del mismo Dios.

“Los rasgos de la mundanidad² que Tomás enfoca son: *movimiento, causalidad, contingencia, deficiencia y determinación*” (*ibid.*, énfasis propio). Nótese que el hecho de que esos “rasgos de la mundanidad” sean “evidentes para nosotros” ya implica ciertos presupuestos epistemológicos, sobre los cuales regresaremos más adelante. Comencemos con la primera vía:

La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el

mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v.gr., el fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, v.gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios (S. Th. I 1 q. 2 a. 3)³.

La primera vía analiza el movimiento en un sentido metafísico, como cambio (Artigas & Sanguinetti, 1984), tomando de Aristóteles los conceptos de acto y de potencia, para llegar a la necesidad de un Primer Moviente⁴, diferente de todos los demás seres en su misma naturaleza. Una lectura superficial de la primera vía pudiera hacer pensar que Santo Tomás nos está llevando al horizonte espacio-temporal del Universo, más allá del cual no podemos dar cuenta de ningún cambio ni, por lo mismo, de ninguna

3 La traducción utilizada es la de la Biblioteca de Autores Cristianos, edición bilingüe (Thomas & Ramírez, 2010), con los textos originales del latín.

4 Comúnmente denominado Primer Motor, nomenclatura sin embargo relativamente desafortunada para nuestros oídos contemporáneos.

2 Es decir, rasgos del mundo inmanente, físico.

realidad física. Candidatos a Primer Motor, para tal efecto entonces, podrían ser el *Big-Bang* o el muro de Planck. No obstante, esto sería insuficiente, puesto que, si el primer eslabón de la cadena causal del cambio es el primero simplemente porque lo es, es decir, si es tan físico y material como los demás eslabones, no explica nada en sí mismo. Más aún, constituiría una barrera para todo conocimiento posible, justamente como el muro de Planck lo es, pero nadie se atreve a postular que el muro de Planck sea “el que todos entienden por Dios” (*loc. Cit.*). No hace falta argumentar que a Santo Tomás le faltara la física y la matemática necesarias para que, comprendiendo la postulación del muro de Planck, notara que eso no puede ser Dios. Santo Tomás no tenía eso en mente.

La Primera vía es un argumento metafísico, y una comprensión como la anterior sería traicionar esa naturaleza del argumento. El detalle específicamente metafísico está en la necesidad de un *salto ontológico* para llegar de los motores intermedios al Primer Motor. Es decir: el Primer Motor no puede ser una realidad física más. Con *salto ontológico* nos referimos aquí a un cambio de categoría en cuanto al tipo de ser (o Ser) del que se trata. El punto del argumento es que todo el dinamismo del mundo observable demanda un sostén. Si comparamos el mundo con una compleja caída de dominós en cadena, el Primer Moviente no es la primera ficha. Sería más similar a la mesa sobre la que deben estar las piezas para que haya la reacción en cadena. El Primer Moviente no puede estar dentro de la categoría de todos los seres.

La necesidad de este salto también sale a relucir en la segunda vía:

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma,

y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta, causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

Es decir, si no hubiese una Causa Eficiente Incausada, no habría nada en absoluto, pues “si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última”. Si hubiese sólo efectos, que son los que constatamos de forma más inmediata, no existiría nada en absoluto. Al respecto, parecería posible objetar tanto en esta vía como en la anterior que no hay obstáculo para una existencia temporalmente indefinida hacia el pasado y hacia el futuro, una cadena infinita de causalidad eficiente (Gundissalinus & Laumakis, 2002), pero eso es justamente caer en el mismo error mencionado arriba. No se habla aquí del orden temporal, sino del orden causal, del orden del ser, y el salto ontológico sigue siendo tan necesario como en la vía anterior.

Claro que se puede concebir un acueducto larguísimo en ambas direcciones, pero si de verdad es acueducto, lo es porque porta agua que viene de algún lado. El acueducto no produce agua, solo la lleva de un lado a otro. Así, cualquier ente es capaz de causar a otros sólo en tanto ha sido causado por otros antes. De hecho, hay un opúsculo de Santo Tomás, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, en el que él explora la posibilidad de que el mundo tenga una existencia temporalmente indefinida, y llega a que esto no contradiría en nada su naturaleza de creatura, puesto que

creatio non est mutatio. Es decir, la creación no es cambio, no es algo que ocurra *en el tiempo*, sujeto a un antes y un después. La creación es el acto divino que sostiene en el ser a todas las creaturas *en cada uno de sus instantes de innecesaria existencia*, lo cual nos lleva a la tercera vía.

La tercera vía considera el ser posible, o contingente, y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

La característica del mundo que explora aquí el Doctor Común es la mutua dependencia de las creaturas. En otras palabras, cualquier ser tiene siempre una necesidad relativa en cuanto a su existencia. El sol es necesario para que exista la vida en el planeta Tierra, pero no es necesario en sí mismo. La Vía Láctea no cambiaría mucho sin nuestro sol. Alguna bacteria en particular podría parecer completamente innecesaria,

pero no lo es para el virus bacteriófago que de ella depende. Al explorar estas relaciones de dependencia notamos, además de su concatenación, una estructura más bien arbórea, en la que hay seres menos determinantes en sí mismos que otros, que en nuestra estructura estarían más ubicados en las ramas, mientras que otros, como el sol, estarán más cerca del tronco del árbol. Esta útil analogía nos lleva a la pregunta por la raíz última de tal interdependencia, algo que sea “necesario por sí mismo”.

El planteamiento de la tercera vía puede parecernos de carácter lógico, a nosotros, lectores contemporáneos, puesto que ya se ha modelado la necesidad y la contingencia (Redmond, 1999). En la semántica de mundos posibles desarrollada por Kripke, en la que *posibilidad* se entiende como la existencia de algo en alguno de los mundos posibles y *mundo posible* se entiende como una posible configuración de los factores ya presentes en nuestro mundo, estaríamos hablando entonces del único Ser que forzosamente debe estar en todos y cada uno de los mundos posibles⁵ para que haya cualquier otra cosa.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo: pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad

⁵ Sobre por qué debe ser un único ser y no varios, véase el respectivo argumento en *De Processione Mundi* (Gundissalinus & Laumakis, 2002).

y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

La cuarta vía adquiere un cariz diferente, de tinte más platónico que aristotélico. La podríamos llamar la vía de la *Causa Ejemplar*, o la vía de la *Eminencia*. Aquí debemos hacer una interpretación cuidadosa de que “lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe”. Es comúnmente conocido el argumento aristotélico del tercer hombre en contra de la doctrina platónica de las ideas. Sin embargo, el argumento no discurre por ahí. Hablamos de algo “verísimo, nobilísimo y óptimo”, y aquí notamos que estamos hablando de metafísica medieval, de los *trascendentales del ser*. Aquí las demandas epistemológicas son mayores (sobre todo para la posmodernidad), pues debemos conceder la realidad de cosas más verdaderas, más bellas y mejores que otras. Con todo, si se garantiza esta concesión, entonces percibiremos cómo Santo Tomás presenta “los grados de perfección que hay en los seres” como una escala que tiende hacia algo fuera de sí, como una flecha que necesariamente apunta a algo diferente, a algo que le da sentido. ¿Para qué existiría la brújula si no hubiese Norte alguno?

Y, finalmente,

La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

Esta es la vía que, en cuanto a su contenido, nos dará más de qué hablar al

entrar al análisis de la propuesta de Peirce. Sin embargo, estamos más bien en una revisión argumental formal. La similitud del contenido entre la quinta vía y el *agapismo* peirciano lo trataremos más adelante. Aquí, de manera análoga a lo expuesto en la cuarta vía, la causa final, el *telos*, también funge como una flecha claramente apuntada, de una forma incluso más evidente que la diversidad en los grados de perfección. La causa final ha sido con frecuencia considerada como extrínseca, y si se pregunta uno por la finalidad del mundo (asunto de nuestro interés), la respuesta debe estar fuera de él. Esta no puede ser el mismo cosmos, ni en su totalidad ni en alguna de sus partes, *en cuanto a su inmanencia*, puesto que nos veríamos en enormes aprietos al conjugar esto con la historia en general. No podemos designar ningún momento ni pasado ni futuro, ni ninguna creatura en ellos existente, como el gran porqué de todo lo demás, puesto que su misma contingencia rebatiría el sentido del resto de seres. Por ejemplo, aún si escogemos un momento histórico bueno como finalidad del mundo, como la llegada del hombre a la luna, ¿en serio eso explica por qué ocurrieron antes las guerras mundiales o por qué tiene sentido que el mundo siga cambiando después de este evento? La finalidad no puede ser inmanente, no puede estar en el mundo. Debe trascenderlo.

Vemos entonces como las cinco vías cumplen el esquema descrito al principio:

- 1) *En el mundo observamos dinamismo, eficiencia, contingencia, diversidad en la perfección y, finalmente, una ordenación inteligente del devenir.*
- 2) *Ninguna de estas características es explicable si el mundo es todo lo que hay.*
- 3) *Debe haber una fuente del dinamismo, primer ser eficiente, único absolutamente necesario, explicación de toda perfección*

y ordenador de todos los acontecimientos.
Dios.

Resaltemos, no obstante, cómo todo esto se desmantelaría al cambiar la epistemología subyacente. Debemos confiar en que somos capaces de conocer la realidad de las cosas, y de notar relaciones reales entre ellas. Relaciones de acción/pasión, causa/efecto, de dependencia, de mayor/menor perfección y de finalidad. Algún planteamiento que ponga en duda alguna de estas relaciones, como considerar la causalidad como algo psicológico, por ejemplo, o la perfección como algo subjetivo diluirá la conclusión, pero no solucionará las interrogantes iniciales.

Las tres doctrinas metafísicas

“Charles Sanders Peirce (...) ha sido caracterizado como el intelecto más original y versátil que América ha producido en toda su historia” (Barrena & Nubiola, 2007). Fue una mente brillante y aguda, con una profunda capacidad de comprensión de cuanto tema se propusiese estudiar, articulándolo todo en una visión orgánica total, impresionante por su cohesión y alcance. Nos centraremos particularmente en sus llamadas *doctrinas metafísicas*, partiendo de la formulación que reciben en *One, Two, Three: Kantian Categories*⁶ (EP 1:242,1886), *The Doctrine of Necessity Examined* (EP 1:298,1892), *The Law of Mind* (EP 1:312,1892) y *Evolutionary Love* (EP 1:352,1893).

Peirce como pensador parece partir de la ciencia, desde un contexto filosófico moderno, conjunción que genera algunos de los conflictos que él se propone resolver. La filosofía producida después del cartesianismo (aunque no sólo por su causa) había quedado condenada al solipsismo y al subjetivismo,

⁶ “References to The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings (Peirce 1991,1998) include the EP volume number, the page number, the year the passage was written, c.g. ‘(EP 2:11,1885)’” (Reyes Cárdenas, 2018).

puesto que el giro epistemológico que la caracterizó desterró del horizonte cualquier posibilidad seria de hacer metafísica en el sentido de ontología, y sobre todo de una manera compatible con el avance a pasos agigantados que realizaba la ciencia de la época. Kant, con su metafísica inmanente y su propuesta del idealismo trascendental, hizo un esfuerzo monumental para reconciliar esas dos esferas, pero de todas formas fue un esfuerzo que marcó la dirección del pensamiento europeo, adentrándose cada vez más en las marismas de un yo artificialmente concebido como emancipado del mundo que lo acuna. Peirce, haciendo uso del razonamiento propio de las ciencias, rebate varias de las asunciones que subyacen a los axiomas modernos, como la capacidad de intuición o de introspección, y en eso, termina haciendo de paso una metafísica por lo mismo *científica*, pues es *a posteriori* (Reyes Cárdenas, 2018), pero metafísica al fin y al cabo, puesto que no por ser *a posteriori* deja de ser la base más general posible para todo razonamiento, que, en tanto razonamiento humano, es, en alguna medida, razonamiento del mundo.

Este itinerario, cuya exposición completa rebasa las intenciones de este texto, conduce a cualquier acompañante de Peirce lo suficientemente perspicaz a lo siguiente: cerrarse a la posibilidad de notar patrones metafísicos en la realidad es, desde un principio un sesgo epistemológico dañino que esteriliza, si es llevado a sus últimas consecuencias, la empresa de la ciencia. Evitar mezclar nuestra preconcepción de tales posibles patrones con los resultados experimentales es algo necesario en nuestra investigación, pero no por evitarlos al principio tenemos que prohibirlos en todo el proceso. Basta con dejar hablar a la realidad hasta que haya dicho todo lo que tiene que decir, y entonces las conclusiones serán tan científicas y fiables como los procesos

de experimentación tan meticulosamente protegidos de interpretaciones apresuradas.

Así las cosas, tres son los pilares de la metafísica científica, y tres son las ideas subyacentes: *tijismo*, *sinejismo* y *agapismo*; 1) hay verdadero azar en el mundo, 2) la realidad es continua y no discreta, y 3) que sólo la adquisición de hábitos con orientación hacia un fin es capaz de explicar la evolución del cosmos. Veamos cada parte con más detalle.

El *tijismo* consiste en una respuesta al determinismo científicista, en el inglés original *necessitarianism* (EP 1:299,1892), que Peirce desenmascara como nada más que un *postulado* metafísico. Este último surge a raíz del impresionante resultado de las ciencias exactas, que no dejan de develar las razones de los misterios del universo en la forma de leyes naturales o de sus instancias, y se puede resumir de la siguiente manera: dado que el universo se comporta según leyes, todo acontecimiento está últimamente determinado por ellas, y sólo nos faltarían o tiempo o los instrumentos adecuados para llegar a una comprensión plena, capaz de explicar todo lo previo y de predecir todo lo futuro. Frente a esto hay dos objeciones principales: 1) las desviaciones de la norma, y 2) la evolución de las leyes mismas.

La primera objeción es en realidad muy interesante. Peirce explica como comúnmente atribuimos las desviaciones experimentales de los valores predecibles por la teoría a limitaciones en la capacidad de medición o en el planteamiento. Por ejemplo, si hacemos un simple experimento de física con un cañón de juguete para poner a prueba la teoría de los tiros parabólicos, el resultado será *una aproximación* a una parábola y no una parábola perfecta. Siempre es sensato acudir a factores como la fricción con el aire, los cambios de temperatura en el ambiente, irregularidades en el proyectil, etc., pero esto no puede ser la explicación completa.

Incluso, Peirce hace referencia al método de los mínimos cuadrados, usado para estimar y en cierta medida controlar el error experimental, y llega a que:

[Y]et even according to that theory an error indefinitely small is indefinitely improbable; so that any statement to the effect that a certain continuous quantity has a certain exact value, if well-founded at all, must be founded on something other than observation (EP 1:304-305,1892).

Y sabemos que cualquier medición obtenida empíricamente pretende ser un valor medianamente exacto de una cantidad continua. Es cierto que, de forma prudencial, en ciencias e ingeniería se opta por mantener tantas cifras significativas como los instrumentos permitan y no más, pero esto no excluye, sino que más bien señala la posibilidad de cierto azar en la experimentación.

Try to verify any law of nature, and you will find that the more precise your observations, the more certain they will be to show irregular departures from the law. We are accustomed to ascribe these, and I do not say wrongly, to errors of observation; yet we cannot usually account for such errors in any antecedently probable way. Trace their causes back far enough, and you will be forced to admit they are always due to arbitrary determination, or chance (ibid.).

La segunda objeción es resuelta con el planteamiento del *agapismo*.

El *sinejismo*, la segunda doctrina, pareciera en un principio una máxima exclusiva de la filosofía de la mente. Peirce comienza aquí el análisis revisando la continuidad del pensamiento y de la conciencia, ambos como un flujo dinámico, quebradizo al momento de pretender capturarlos en porciones discretas, pero no se limita a tal aseveración. Este hecho en realidad viene en conjunto con la continuidad de la mente con el mundo y de las mentes entre sí, posibilitando la

sensibilidad y la comunicación. Aquí es donde comenzamos a tener que ser muy cuidadosos al notar el sentido de los términos usados por el filósofo estadounidense, porque si nos quedamos con las acepciones comunes de los términos y no usamos las definiciones que él proporciona, ni tendrá sentido lo que leamos ni podremos concluir nada de mayor utilidad.

How can a past idea be present? Not vicariously. Then, only by direct perception. In other words, to be present, it must be ipso facto present. That is, it cannot be wholly past; it can only be going, infinitesimally past, less past than any assignable past date. We are thus brought to the conclusion that the present is connected with the past by a series of real infinitesimal steps.

(...)

But yet consciousness must essentially cover an interval of time; for if it did not, we could gain no knowledge of time, and not merely no veracious cognition of it, but no conception whatever. We are, therefore, forced to say that we are immediately conscious through an infinitesimal interval of time (EP 1:314-315,1892).

El razonamiento que usa Peirce para llegar a la continuidad del pensamiento es análogo al que se usa en matemáticas para llegar a la idea de una función continua derivable. Peirce apela a nuestra concepción del tiempo. El último párrafo citado se podría reformular así: no tendríamos concepción alguna del tiempo si este consistiera en una sucesión de partes discretas, puntuales, atómicas, puesto que, si lo fuera, entonces deberíamos poder tener consciencia de él en cada una de sus partes por sí sola, pero esto no es posible, pues serían estas las que lo constituyen, y el tiempo sería la sucesión de esas partes, no las partes mismas. Dado que el tiempo es la sucesión de los diferentes instantes, la consciencia del tiempo depende de la posibilidad de percibir la diferencia

entre un momento ti y uno tf , pero como este etiquetamiento en realidad es arbitrario (puesto que cualquier pareja de instantes sirve para la comparación, siempre y cuando $ti < tf$), llegamos a la necesidad de que tanto el tiempo como nuestra consciencia de él sean flujos continuos, e incluso podríamos decir que simétricos o especulares.

Ahora revisemos la continuidad entre mente y mundo.

Consider a gob of protoplasm, say an amoeba or a slime-mold. (...) [I]t feels when it is in its excited condition. But note how it behaves. When the whole is quiescent and rigid, a place upon it is irritated. Just at this point, an active motion is set up, and this gradually spreads to other parts. In this action, no unity nor relation to a nucleus, or other unitary organ can be discerned. It is a mere amorphous continuum of protoplasm, with feeling passing from one part to another. (...) Whatever there is in the whole phenomenon to make us think there is feeling in such a mass of protoplasm,—feeling, but plainly no personality,— goes logically to show that that feeling has a subjective, or substantial, spatial extension, as the excited state has. This is, no doubt, a difficult idea to seize, for the reason that it is a subjective, not an objective, extension. It is not that we have a feeling of bigness (...). It is that the feeling, as a subject of inhesion, is big. (...) Still, we all know how the attention wanders about among our feelings; and this fact shows that those feelings that are not coordinated in attention have a reciprocal externality, although they are present at the same time. But we must not tax introspection to make a phenomenon manifest which essentially involves externality (EP 1:324-325,1892).

Lo anterior encaja con la comprensión actual de la percepción sensorial. Los estímulos recibidos por los sentidos y enviados al sistema nervioso funcionan a gran escala como lo hacen en pequeña escala en la ameba. Con todo, debemos aquí prevenirnos de caer en un naturalismo que reduzca la actividad de la mente a la mera coordinación de sinapsis y a su compleja configuración

en redes neuronales. Peirce no desemboca acá en materialismo, sino que desmonta el dualismo *res cogitans/res extensa* que concibe la mente como algo sustancialmente diferente al mundo que la nutre de objetos de pensamiento. Más bien es lo siguiente: la consciencia es una realidad continua que demanda la continuidad del mundo, que es su objeto de consciencia, y además hay continuidad entre la mente y el mundo, lo que incluso posibilita la comunicación entre mentes vía ese mismo mundo. Entiéndase aquí *continuidad entre la mente y el mundo* como una relación potencialmente simétrica de causalidad: se influyen mutuamente y verdaderamente.

En cuanto al *agapismo*, este es planteado como explicación del cambio en el cosmos. *“Three modes of evolution have thus been brought before us; evolution by fortuitous variation, evolution by mechanical necessity, and evolution by creative love”* (EP 1:362,1893). Es asombroso cómo Peirce llega a este escenario antes de que se llegara a avances como la teoría del átomo originario, o del *Big-Bang*, por parte del P. G. Lemaître, o antes de que se supiera que las cuatro fuerzas fundamentales de la física en su momento fueron una sola, por mencionar un par de ejemplos. Ocurre lo siguiente: sólo hay tres formas de dar cuenta de la evolución, sea de la vida, sea del universo: o es gracias a la determinación de leyes naturales fijas, o es por puro azar, o es por la búsqueda de algún fin.

Si estuviéramos en un mundo en el que la primera opción fuera el caso, deberíamos constatar una regularidad perfecta. Algo similar a lo que arriba exploramos al hablar del *tijismo*, sólo que, sumado a lo ya dicho, vamos ahora a atar el cabo que entonces dejamos suelto. Si el desenvolvimiento de la historia del universo estuviese perfectamente dictado por sus leyes, entonces estas deben ser inmutables: unas y las mismas para toda la historia. Es el modelo correspondiente a

una comprensión mecanicista de la realidad. Podría haber variación, pero esta tendría que estar a su vez regida por alguna razón de cambio específica, y además esto también implicaría que todo estado posterior de la materia está implícito en cualquiera de sus estados anteriores, dadas las leyes pertinentes. Esto enfrenta grandes obstáculos: es difícil sostener que, dadas las condiciones específicas del universo primitivo, digamos, en el justo instante en el que la energía se condensó en las primeras partículas de materia, entonces se siga que el color de la ropa que llevaba puesta al momento de escribir este texto era precisamente tal. Pareciera que la limitación es más humana que cósmica, y sin embargo aún se puede responder: ¿y la libertad humana, la espontaneidad?

But no mental action seems to be necessary or invariable in its character. In whatever manner the mind has reacted under a given sensation, in that manner it is the more likely to react again; were this, however, an absolute necessity, habits would become wooden and ineradicable, and no room being left for the formation of new habits, intellectual life would come to a speedy close. Thus, the uncertainty of the mental law is no mere defect of it, but is on the contrary of its essence. The truth is, the mind is not subject to “law,” in the same rigid sense that matter is. It only experiences gentle forces which merely render it more likely to act in a given way than it otherwise would be. There always remains a certain amount of arbitrary spontaneity in its action, without which it would be dead (EP 1:329,1892).

Revisemos ahora la evolución por variación fortuita. Algunas teorías cosmológicas contemporáneas pertenecen a esta categoría, como lo hace la hipótesis que postula la existencia de un así llamado *multiverso* para justificar probabilísticamente la inmensa improbabilidad de las condiciones tan específicas de nuestro universo. Cierta tipo de interpretación de la teoría darwiniana también encajaría aquí, si se acentúa el papel

que el azar juega en la herencia de los genes o en su mutación espontánea. Sin embargo, la descripción resultante no es completa, puesto que, si el motor del devenir cósmico es el azar, explicar el surgimiento de la vida, y sobre todo de las formas de vida complejas a partir de las más simples o incluso a partir de materia inerte resultaría imposible. Responder a tal pregunta que simplemente ocurrió por azar equivale a cosificar, reificar, exteriorizar nuestra ignorancia y bautizarla con un nombre que suene a término, o peor, a explicación científica. Naturalmente el azar juega un papel importante, ya lo discutimos, pero no puede ser todo lo que haya por decir.

A third method (...) lies enwrapped in the theory of Lamarck. According to his view, all that distinguishes the highest organic forms from the most rudimentary has been brought about by little hypertrophies or atrophies which have affected individuals early in their lives, and have been transmitted to their offspring. Such a transmission of acquired characters is of the general nature of habit-taking (...) Now, endeavor, since it is directed toward an end, is essentially psychical, even though it be sometimes unconscious; and the growth due to exercise, as I argued in my last paper, follows a law of a character quite contrary to that of mechanics (EP 1:360,1893).

Y esto se parece bastante a lo que hoy en día se conoce como *epigenética* (Griffiths, 2017).

Conviene prestar mucha atención al término escogido por Peirce para describir el fenómeno: *habit-taking*. La noción de hábito tradicionalmente nos remite a Aristóteles, como una predisposición a cierta forma de acción, cuya orientación y ejecución pueden desviarse tanto por exceso como por defecto, y en cuyo caso, *la obtención del justo medio viene determinada por el fin a perseguir* (cfr. EN I. II, c. 1 y 2). Peirce habla de una cristalización de hábitos en el cosmos. Considérese por un momento la evolución de las diferentes

condiciones en el universo que se explican mediante diversas leyes, pertinentes para etapas específicas de su historia. La teoría de Lamarck, desde la perspectiva de Peirce, no sólo permite dar cuenta del establecimiento de nuevas características y de sus actos correspondientes, sino también de cómo se armonizan con las características y comportamientos preexistentes (cfr. EP 1:360,1893). En los distintos ámbitos de la naturaleza es perceptible esta cristalización de hábitos y su armonía, o coherencia, si se prefiere, con el resto de patrones. Sin embargo, como bien acentúa nuestro pensador, sin un fin determinado no hay hábito en absoluto. Peirce denomina a esto *agapismo*, a partir de uno de los tipos de amor en el léxico griego, puesto que “[t]he movement of love is circular, at one and the same impulse projecting creations into independency and drawing them into harmony” (EP 1:353,1893).

De manera asombrosa, Peirce no sólo adjudica a la jurisdicción del *agapismo* la historia del universo y la de la vida, sino también la de la humanidad. La diferencia entre su propuesta y una lectura hegeliana de la historia humana radica en que para Hegel la dialéctica que impulsaba la historia era más una ley fija que un hábito. Es cierto que sería una ley orientada hacia un fin, a la plena manifestación y autoconsciencia del Espíritu Absoluto, pero una ley que no permite desviaciones, al fin y al cabo. El hábito es más orgánico y tiene más flexibilidad. Como posible evidencia a favor de su lectura, Peirce evoca los momentos históricos en los que investigadores independientes han llegado a las mismas conclusiones, o incluso a los mismos inventos. Esto le sonará tanto familiar como razonable a aquel que haya oído acerca de las hoy populares virtudes epistémicas, necesarias para la comunidad científica y académica.

I doubt if any of the great discoveries ought, properly, to be considered as altogether

individual achievements; and I think many will share this doubt. Yet, if not, what an argument for the continuity of mind, and for agapasticism is here! I do not wish to be very strenuous. If thinkers will only be persuaded to lay aside their prejudices and apply themselves to studying the evidences of this doctrine, I shall be fully content to await the final decision (EP 1:371,1893).

Con todo, y sin perder nada de contundencia, Peirce no tiene reparo en mencionar cómo Dios es la mayor implicación de sus argumentos:

A difficulty which confronts the synechistic philosophy is this. In considering personality, that philosophy is forced to accept the doctrine of a personal God; but in considering communication, it cannot but admit that if there is a personal God, we must have a direct perception of that person and indeed be in personal communication with him. Now, if that be the case, the question arises how it is possible that the existence of this being should ever have been doubted by anybody. The only answer that I can at present make is that facts that stand before our face and eyes and stare us in the face are far from being, in all cases, the ones most easily discerned. That has been remarked from time immemorial (EP 1:333,1892).

Peirce no busca argumentos ordenados a favor de la cognoscibilidad de Dios. Busca una filosofía consistente, y es en esto en lo que desemboca, por lo menos en los fragmentos revisados.

Es importante notar también cómo la segunda doctrina, la del *sinejismo*, condensa una serie de ideas opuestas a las diferentes epistemologías de los principales filósofos modernos, cuya ordenación como contraargumentos figura sobre todo en *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (EP 1:11,1868) y en *Some Consequences of Four Incapacities* (EP 1:28,1868). Peirce forja un realismo no ingenuo, de cuño escolástico, que llega a llamar *idealismo objetivo*, justo objetando a la falsa dicotomía metafísica entre materialismo e idealismo (Reyes Cárdenas, 2018).

Consideraciones finales

Vemos entonces cómo, de cierta manera, la filosofía peirceiana también podría encajar en el esquema de tres partes que cumplen las vías tomistas. Ambas posturas encuentran características reales en el mundo, que no son sustentadas por nada en el mismo mundo y que, por lo mismo, demandan a “Otro que el mundo” (Medina Delgadillo, 2018). Ambas posturas son decididamente metafísicas, descansan en una epistemología realista y dan una respuesta al sentido del cosmos. Si somos honestos al interrogar al cosmos, vemos, de la mano de estos dos pensadores, que el cosmos mismo no sólo no es autosuficiente, sino que, en su dependencia, se vuelve elocuente, sugerente, murmurante.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea* (J. Pallí Bonet, Ed.). Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Metafísica*. Gredos.
- Artigas, M., & Sanguinetti, J. J. (1984). *Filosofía de la naturaleza*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Barrena, S., & Nubiola, J. (2007). Charles Sanders Peirce. *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, 8. https://doi.org/10.17421/2035_8326_2007_SBA_1-1
- Griffiths, P. E. (2017). Genetic, epigenetic and exogenetic information in development and evolution. *Interface Focus*, 7(5), 20160152. <https://doi.org/10.1098/rsfs.2016.0152>
- Gundissalinus, D., & Laumakis, J. A. (2002). *The procession of the world*. Marquette University Press.
- La eternidad del mundo— Santo Tomas de Aquino*. (s. f.). Recuperado 19 de junio de 2023, de <https://tomasdeaquino.org/la-eternidad-del-mundo/>
- Medina Delgadillo, J. (2018). No tomarás el Nombre de Dios en vano. En *La filosofía y el bien: Agradecimientos a Miguel García-Baró* (1a ed). Ápeiron Ediciones.
- Peirce, C. S., Houser, N., & Kloesel, C. J. W. (1992). *The essential Peirce: Selected philosophical writings*. Indiana University Press.
- Reale, G., Antiseri, D., Iglesias, J. A., Irazazábal, M. P., & Riu, A. M. (2010). *Historia de la filosofía I. De la Antigüedad a la Edad Media: 1. Filosofía antigua-pagana*. Herder Editorial. <https://books.google.com.mx/books?id=Xxq1cQAACAAJ>
- Redmond, W. (1999). *Lógica Simbólica para Todos: Lógica Elemental, Modal, Epistémica, Deóntica, Temporal y Semántica de Los Mundos Posibles*. Universidad Veracruzana, Dirección General Editorial y de Publicaciones. <https://books.google.com.co/books?id=9ZKpAAAACAAJ>
- Reyes Cárdenas, P. (2018). *Scholastic realism: A key to understanding Peirce's philosophy*. Peter Lang.
- Russell, R. J., Stoeger, W. R., & Coyne, G. V. (Eds.). (1988). *Physics, philosophy, and theology: A common quest for understanding*. Vatican Observatory ; University of Notre Dame Press [distributor].
- Thomas, & Ramírez, S. M. (2010). *Suma teológica de Santo Tomas de Aquino. 1: Introducción general, Tratado de Dios uno: edición bilingüe / Santiago Ramírez* (1. ed. en la serie BAC Thesaurus, basada en la ed. de 1964). Biblioteca de Autores Cristianos.