

# REACCIÓN DEL NEOTOMISMO NORTEAMERICANO CONTRA EL «DISEÑO INTELIGENTE»

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

Universidad Católica de Murcia (UCAM)

RESUMEN. La doctrina del «Diseño Inteligente» formulada por Phillip E. Johnson, Michael Behe, William A. Dembski o Stephen C. Meyer se presenta como una alternativa científica al Neodarwinismo. Para el naturalismo filosófico o el ateísmo, pero también para la comunidad científica, sólo es una forma de pseudo-ciencia dependiente de la doctrina del «creacionismo protestante» y la interpretación literal bíblica. Las críticas filosóficas más importantes, sin embargo, proceden del neotomismo norteamericano. El presente artículo expone los principales argumentos utilizados por el tomismo en su polémica contra la doctrina del «Diseño Inteligente».

PALABRAS CLAVE: Tomás de Aquino, diseño inteligente, metafísica, finalidad, evolución.

## *Reaction of North American neo-Thomism against the «Intelligent Design»*

ABSTRACT. The doctrine of «Intelligent Design» formulated by Phillip E. Johnson, Michael Behe, William A. Dembski and Stephen C. Meyer is presented as a scientific alternative to neo-Darwinism. For philosophical naturalism or atheism is only a pseudo-science dependent of «Protestant creationism» and the literal biblical interpretation. The best philosophical critiques, however, come from American neo-Thomism. This paper presents the main arguments used by the Thomism in his polemic against the doctrine of «Intelligent Design».

KEY WORDS: Thomas Aquinas, intelligent design, metaphysics, teleology, evolution.

## DESARROLLO HISTÓRICO DE LA DOCTRINA DEL DISEÑO INTELIGENTE

Los principales promotores del Diseño Inteligente (DI) están agrupados desde 1990 en el *Discovery Institute*, un grupo de investigación con sede en Seattle. Dicho grupo está presidido por Bruce Chapman, político católico que asumió importantes funciones en el gobierno Reagan. Entre sus dirigentes cuenta con Howard Ahmanson, empresario implicado con la «Teología del Dominio» y el *Christian Reconstructionism* («reconstruccionismo cristiano»), una organización teocrática que aboga por el sometimiento de las leyes civiles a la legalidad vetero-testamentaria.

En el *Discovery Institute* hay que desatacar la labor del *Center for Science and Culture* (Centro por la Ciencia y la Cultura), institución donde opera el grueso del *Movimiento por el Diseño Inteligente*. Dicha organización fue erigida en 1996 bajo el mecenazgo de William H. Ahmanson y la Fundación McLellan.

El *best-seller* destinado a la docencia de la biología en la educación secundaria y que lleva por título: «*Of Pandas and People: the Central Question of Biological Origins*», publicado en 1989 por Percival Davis y Dean H. Kenyon, supuso el primer libro que empleó la perífrasis «diseño inteligente» (DI) como alternativa al término «creacionismo». El concepto de DI se incluyó en el libro a raíz de

la prohibición de la enseñanza del creacionismo en las escuelas públicas en 1987 por parte de la Corte Suprema de Estados Unidos tras el caso *Edwards vs. Aguillard*. A este libro le sucedieron otros como *Darwin on trial* de 1991 del abogado Phillip E. Johnson.

Fue precisamente Johnson quien en 1992 consolidó la formación del *Center for Science and Culture* y aglutinó el núcleo duro del grupo. También inspiró la redacción en 1998 de un documento titulado *Wedge Strategy* («estrategia de cuña»), que expresaba el ideario del Centro en los siguientes términos: «Derrotar al materialismo científico y su destructivo legado moral, cultural y político. (...) Reemplazar las explicaciones materialistas por la concepción teísta de que la naturaleza y los seres humanos son creados por Dios». El principal adversario del DI, por tanto, no es el «neodarwinismo» genéricamente considerado, sino el «naturalismo metodológico» que domina dicha corriente desde sus inicios hasta el fracaso de la «teoría sintética» y la «nueva síntesis» vigentes en la actual comunidad científica como el paradigma que rige la «ciencia normal», expresado en términos de Thomas Kuhn<sup>1</sup>.

En el seno de este grupo original fueron produciéndose los principales libros del movimiento. Entre los principales autores hay que destacar a Michael Behe, bioquímico y único científico en ejercicio del *Think tank*, que estableció las tesis básicas del grupo en *Darwin's Black Box* en 1996<sup>2</sup>. No obstante, el autor más prolífico no es un biólogo sino el matemático William A. Dembski, divulgador y propagandista del grupo, responsable de la línea editorial y protagonista de las principales controversias en el ámbito académico y los *mass media*. También hay que destacar a Stephen Meyer, vicepresidente del centro, que se ocupa de las cuestiones fronterizas entre la ciencia, la filosofía y la teología.

En estas obras iniciales quedan expuestas las tesis básicas del DI, que se reducen a tres principios elementales: la «complejidad irreducible», la «complejidad específica» y el «filtrado de diseño».

La complejidad irreducible de Michael Behe postula la imposibilidad de que algunos sistemas biológicos, dada su complejidad anatómica y funcional, procedan por transformación de antecesores más elementales a través del mecanismo de la selección natural darwiniana y las mutaciones genéticas de naturaleza azarosa. En su obra *La caja negra de Darwin*, Michael Behe expone seis ejemplos de sistemas caracterizados por su complejidad irreducible: el flagelo bacteriano, el sistema de coagulación de la sangre, el metabolismo intracelular, el sistema inmunológico, la síntesis de proteínas en el interior de la célula y el ojo<sup>3</sup>. La complejidad específica de William Dembski remite

<sup>1</sup> Cfr. BYLICA, P. y SAGAN, D.: «God, Design, and Naturalism: implications of Methodological Naturalism in Science for Science-Religion Relation», *Pensamiento*, Vol. 64, N° 242, 2008, pp. 621-638.

<sup>2</sup> Cfr. BEHE, M.: *La caja negra de Darwin: el reto de la bioquímica a la evolución*. Madrid: Editorial Andrés Bello, 2000.

<sup>3</sup> Para una exposición crítica de estos conceptos, ver: CAPONI, G.: «El 18 Brumario de Michael Behe: La teoría del diseño inteligente en perspectiva histórico-epistemológica»,

a cualquier «sistema integrado compuesto de varias partes que interactúan, contribuyendo a la función básica, donde al eliminar alguna de ellas se produce el colapso de las funciones del sistema».

El paso intermedio entre ambos términos es la inferencia de diseño, que se basa en tres nociones: contingencia, complejidad y especificación. La contingencia expresa la propiedad física de un ser realmente existente para no haber sido configurado así, o no haberlo sido en modo alguno. La complejidad enuncia las posibles configuraciones que puede adoptar en su estructura un sistema sin perder su funcionalidad en un espacio de probabilidad alta. La especificación de un sistema complejo se refiere a todas las actividades desarrolladas por un sistema sin dejar de ser funcionalmente el mismo.

Finalmente, la doctrina se cierra con la noción de filtrado de diseño. El filtro de diseño funciona como un algoritmo de criba cuya fórmula sirve para discriminar los sistemas que han sido diseñados de los que no, habida cuenta de si tales sistemas cumplen o no los tres criterios de la inferencia de diseño. Es un sencillo diagrama que pretende sustituir los diversos modelos matemáticos de «selección natural» por un test para detectar «diseños deliberados» atribuibles a un agente diseñador.

Dembski considera la «complejidad irreductible» como una especificación de la «complejidad especificada», que opera como un género más amplio<sup>4</sup>. De esta manera cualquier sistema, sea natural o no, sometido a un proceso causal, obedece a las tres categorías básicas ya mencionadas: necesidad, contingencia, y diseño. Dembski reivindica con este esquema una recuperación del principio causal aristotélico. En concreto, el diseño inteligente correspondería con la noción de causa final aristotélico-tomista<sup>5</sup>. De hecho, la teleología es uno de los argumentos principales de la tradición filosófica para probar la existencia de Dios.

Sin embargo, el cambio de terminología donde «causa final» se sustituye por «diseño» y el intento de mantenerse en el ámbito de la ciencia positiva impide a Dembski la mención a un Dios ordenador del universo, para sustituirlo por un genérico meta-diseñador que actúa como «inteligencia planificadora», con independencia de que sea un mecanismo impersonal (ortogénesis, panspermia natural, «la nube negra» de Fred Hoyle) o un agente personal (panspermia dirigida, «ingeniería extraterrestre»)<sup>6</sup>.

En enero de 2005 los alumnos del distrito escolar de Dover (Pennsylvania) fueron obligados a estudiar biología según la orientación pedagógica del DI.

---

*Filosofía e História da Biologia*, vol. 8, nº 2, 2013, pp. 253-278. Poulson, M.: «The Pros and Cons of Intelligent Design», *Forum Philosophicum*, 13, 2008, pp. 175-191. Hess, P.M.J.: «Creation, Design and Evolution: Can Science Discover or Eliminate God?», *Journal of Law and Public Policy*, vol. 4, nº 1, 2015, pp. 102-116.

<sup>4</sup> Cfr. DEMBSKI, W. A.: *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased Without Intelligence*, Boston, Rowman & Littlefield, 2002, pp. 251-252.

<sup>5</sup> Cfr. DEMBSKI, W. A. y KUSHNER, J. M. (eds.): *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design*, Grand Rapids MI: Brazos Press, 2001, pp. 173-174.

<sup>6</sup> Cfr. MADDEN, J. D. y DISCHER, M. A.: «What Intelligent Design Does Not Imply», en *Perspectives on Science and Christian Faith*, December, 2005, pp. 286-291.

Los padres denunciaron el caso ante el consejo escolar del distrito. El juez federal J. E. Jones III dictaminó como «inconstitucional la enseñanza del diseño inteligente en las escuelas por ser un argumento religioso (...) [y] una re-denominación del creacionismo, no una teoría científica». Con el juicio *Kitzmiller contra Dover* del año 2007 se estableció un precedente legal contra la enseñanza de la doctrina del DI en las escuelas públicas norteamericanas. Pero también quedaron establecidas las principales posturas filosóficas y las estrategias argumentativas de los principales grupos en disputa. Entre los opositores destacaron, por supuesto, autores ateos o naturalistas como Michael Ruse o Richard Dawkins. Paradójicamente la oposición más beligerante contra el creacionismo científico y la doctrina del DI procedió, sin embargo, desde las filas del deísmo. Efectivamente resultó chocante para muchos que los partidarios de la filosofía aristotélico-tomista formaran un frente común sin apenas fisuras contra la doctrina del DI. En el presente artículo nos disponemos a disolver esta paradoja exponiendo las razones de los propios autores tomistas en la polémica entre evolucionistas y creacionistas norteamericanos.

#### RECHAZO DEL DISEÑO INTELIGENTE EN UNA PARTE DEL NEOTOMISMO AMERICANO

De entrada, esta paradoja no fue reconocida por todos los actores involucrados en la discusión. Martha C. Nussbaum intervino públicamente en la polémica estableciendo la semejanza entre la doctrina del DI con la filosofía aristotélico-tomista<sup>7</sup>, en particular con la «quinta vía» para probar la existencia de Dios. Nussbaum afirmaba que el DI impugna las tesis del naturalismo darwinista mediante una analogía entre los sistemas biológicos y los artefactos humanos, y esta analogía es el presupuesto implícito en toda prueba de la existencia de Dios basada en la teleología, desde Aristóteles hasta Paley, pasando por Cicerón y Tomás de Aquino. De esta manera dejaba establecido el parentesco de la doctrina tomista con el DI apelando a unas supuestas premisas comunes claves para su argumentación. Esta atribución fue rechazada por numerosos filósofos norteamericanos adscritos a la escuela neo-tomista que inmediatamente marcaron las distancias respecto a la propuesta creacionista del DI a la que, además, calificaron de pseudo-ciencia y metafísica mediocre<sup>8</sup>.

Los mencionados argumentos tomistas no corresponden sólo al período del juicio *Kitzmiller contra Dover* sino que surgen desde el primer momento de la fundación del movimiento. Francis J. Beckwith es el tomista que mejor ha resumido la polémica desde la demanda judicial hasta nuestros días<sup>9</sup>. Por su

<sup>7</sup> Cfr. NUSSBAUM, M.: *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*. Barcelona: Tusquets, 2009, p. 322.

<sup>8</sup> Cfr. KOONS, R. C. y GAGE, L. P.: «St. Thomas Aquinas on Intelligent Design», *Proceedings of the ACPA*, Vol. 85, 2012, pp. 79-97.

<sup>9</sup> Cfr. BECKWITH, F. J.: «Guidance for Doting and Peeping Thomists», *Philosophia Christi*, Vol. 12, No. 2, 2010, p. 432ss.

parte, el también tomista Edward Feser es el que ha sistematizado del modo más logrado las críticas de los autores tomistas desde la década de los 90 hasta la irrupción del juicio<sup>10</sup>.

En todo caso, los partidarios del Diseño Inteligente, y el *Discovery Institute*, reivindicaban explícitamente su propuesta como un refuerzo de la tradicional «quinta vía» tomista referida a la finalidad natural<sup>11</sup>. Incluso encontramos alguna monografía reciente sobre esta cuestión crucial de la teología natural donde se considera la doctrina del DI como una renovación del clásico argumento de la existencia de Dios basado en el orden del universo<sup>12</sup>.

No debe extrañar que los partidarios del DI se asombraran cuando destacados representantes de la filosofía aristotélico-tomista norteamericana se mostraron reacios ante sus doctrinas e, incluso, ofrecieran una abierta beligerancia<sup>13</sup>. Michael W. Tkacz, profesor de la Gonzaga University y presidente de la Sociedad tomista para la Filosofía Natural, refiere en su artículo «Aquino vs. Diseño Inteligente» el asombro que Stephen C. Meyer, vicepresidente del *Center for Science and Culture*, le manifestó tras comprobar que no recibía el apoyo para su causa de «los filósofos tomistas». Tkacz reconocía públicamente la oposición en los siguientes términos: «A pesar de sus afinidades culturales y religiosas, aquellos que hacen filosofía en la tradición tomista y los que se han dedicado al movimiento del DI, se encuentran en las caras opuestas del tema crucial de la naturaleza de la acción divina»<sup>14</sup>.

Los miembros del *Discovery Institute* tuvieron que acostumbrarse a esta oposición aristotélico-tomista, en la que participaron algunos de los filósofos tomistas más destacados de Estados Unidos. Un eminente tomista canadiense como el padre Lawrence Dewan OP (1932-2015) fue de los primeros críticos con la doctrina del DI a la que consideraba como una regresión a la filosofía pre-socrática<sup>15</sup>. Sin embargo, su crítica fue matizada y comedida. Consideraba

<sup>10</sup> Cfr. FESER, E.: *Aquinas (A Beginner's Guide)*. Oxford: Oneworld Publications, 2009, cap. 3. Ibídem [en línea]: »Thomism versus the design argument», <http://edwardfeser.blogspot.com.es/2011/03/thomism-versus-design-argument.html> [Consultado: 7/5/2015].

<sup>11</sup> Cfr. JOHNSON, P. E.: *Defeating Darwinism by Opening Minds*, Illinois, Downers Grove, InterVarsity Press, 1997, pp. 91-92. DEMBSKI, W. A.: *Diseño Inteligente. Respuestas a las cuestiones más espinosas del diseño inteligente*, Madrid, Homo Legens Scientia, 2006, p. 299. Ibídem y RUSE M. (eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 264.

<sup>12</sup> AIZPÚN VIÑES, F.: *La quinta vía y el diseño inteligente*, Madrid, OIACDI, 2015.

<sup>13</sup> COLLADO, S.: «Análisis del diseño inteligente», *Scripta Theologica*, 39, 2007/2, pp. 573-605. CARREÑO PAVEZ, J. E. y SERANI MERLO, A.: «La Teoría del Diseño Inteligente, una análisis desde el tomismo», en *Sapientia*, Vol. 67, 2011, pp. 165-186. SEQUEIROS SAN ROMÁN, L.: *El diseño chapucero. Darwin, la biología y Dios*, Madrid, Ediciones Khaf, 2010. Ibídem, «La marea del creacionismo científico llega a España», en *Razón y Fe*, 1320, 2008, octubre, pp. 209-218.

<sup>14</sup> TKACZ, M. W. [en línea]: «Aquinas vs. Intelligent Design», en *Catholic Answers Magazine*, Vol. 19, No. 9. November 2008, <http://www.catholic.com/magazine/articles/aquinas-vs-intelligent-design> [Consultado: 7/5/2015].

<sup>15</sup> Cfr. DEWAN, L.: *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington: CUA Press, 2006 pp. 96-131.

que el «diseño inteligente» cobraría su justo sentido en la filosofía y no en la ciencia experimental, si se reformulaba desde la física de causas aristotélica y la doctrina de la creación tomista<sup>16</sup>. A su entender, las virtudes explicativas del DI carecen de valor científico en su *pars construens* pero tendrían cierto valor negativo en su *pars destruens* al poner de manifiesto las principales deficiencias del darwinismo como teoría científica. Como muchas otras corrientes dentro y fuera de la comunidad científica el DI serviría a la actividad de la «ciencia normal» (en términos de Thomas Kuhn) para poner de manifiesto las anomalías inherentes al neo-darwinismo, pero sus propuestas carecen de la suficiente validez científica. Esta posición mesurada se ha convertido en el canon de las posteriores críticas tomistas frente al DI<sup>17</sup>. Incluso ha servido de referencia para los pronunciamientos de la Iglesia católica sobre el conflicto entre el «evolucionismo materialista» y los «creacionistas científicos»<sup>18</sup>.

Con el desarrollo de la polémica las críticas tomistas no hicieron sino arreciar<sup>19</sup>, aunque manteniendo un equilibrio y una distancia respecto de las dos partes en conflicto: por un lado el «evolucionismo teísta», por otro el «transformismo ateo», sin tomar partido por ninguna y objetando contra ambas<sup>20</sup>. Cada autor insistía en un aspecto de la tradición tomista como numerador específico de su crítica, pero todos compartían un mismo común denominador. Así, William Carroll ha afrontado la crítica del DI desde los presupuestos teóricos de la filosofía tomista como una confusión entre el orden metafísico y el físico<sup>21</sup>. Edward T. Oakes SJ insistió en este mismo punto cuando atacó ferozmente el movimiento del DI porque «confunde la distinción tomista entre la causalidad primaria y secundaria, entre la causalidad creada y la causalidad creadora»<sup>22</sup>. Según Oakes, la doctrina del DI confunde entre:

<sup>16</sup> Cfr. DEWAN, L.: op. cit., p. 109. Ibídem: «St. Thomas's 'Fifth Way' Revisited», en: *Universitas* [Taipei], vol. 31, n.º 3, March, 2004, pp. 47-67.

<sup>17</sup> JAKI, S. L.: *Intelligent design?* Wichita: Real View Books, 2005. Desde esta perspectiva cabe destacar la labor en España de Mariano Artigas, según el cual las intuiciones del Diseño inteligente se deben trasladar al ámbito de la filosofía más que al de la ciencia. Cfr. ARTIGAS, M.: *Ciencia y religión. Conceptos fundamentales*. Pamplona: EUNSA, 2007, pp. 128-133.

<sup>18</sup> Se refleja en la polémica mantenida en por el Card. Schönborn, «Finding Design in Nature», en *New York Times*, July 7, 2005.

<sup>19</sup> TKACZ, M. W.: «Thomas Aquinas vs. the Intelligent Designers: What Is God's Finger Doing in My Pre-Biotic Soup?», en BAIRD, R. M. y ROSENBAUM, S. E. (eds.): *Intelligent design: science or religion? Critical perspectives*, 2007. Ibídem, «A Designer Universe: Chance, Design, and Cosmic Order», *Physics & the God of Abraham Conference*, April, 2004. MARTIN, C. F. J.: *Thomas Aquinas: God and Explanations*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1997, cap. 13.

<sup>20</sup> AUSTRIACO, N.: «The Intelligibility of Intelligent Design», en *Angelicum* 86, 2009, pp. 103-111.

<sup>21</sup> CARROLL, W. E.: «Creation, Evolution, and Thomas Aquinas», en *Revue des Questions scientifiques*, 171, vol. 4, 2000, pp. 319-347.

<sup>22</sup> OAKES, E. T. [en línea]: «Oakes and His Critics: An Exchange», en *First Things*, 112, April, 2001, <http://www.firstthings.com/article/2001/04/edward-t-oakes-and-his-critics-an-exchange> [Consultado: 7/5/2015].

1) el orden de la «creación absoluta» (participación intrínseca, acción de la causa primera) y 2) el orden de la «generación y la corrupción» (causalidad extrínseca de los individuos, acción de las causas intermedias o segundas)<sup>23</sup>. Cornelio Fabro denominaba a la primera «causalidad vertical» (o relación trascendental, absoluta) y a la segunda «causalidad horizontal» (o relación predicamental, *ad invicem*). Tanto la doctrina del diseño inteligente como la doctrina del naturalismo metodológico operan desde coordenadas metafísicas y no como teorías propiamente científicas<sup>24</sup>. La incompatibilidad con la filosofía aristotélico-tomista era completa salvo que se procediera a una severa revisión de sus planteamientos ontológicos<sup>25</sup>.

William E. Carroll insistió en estos primeros momentos del debate en el conflicto del DI con la tradición tomista como «doctrina segura» de la propia Iglesia católica, de manera que el DI se volvía incompatible no sólo con el tomismo sino con la propia fe católica<sup>26</sup>. Algún autor protestante-evangélico fue de esta opinión cuando el conflicto del DI con la tradición tomista supuso el detonante definitivo para su conversión confesional al catolicismo<sup>27</sup>. A ello contribuyó el esfuerzo de varios teólogos y profesores de filosofía evangélicos por asimilar la filosofía tomista como parte de la tradición protestante, tales como Norman L. Geisler<sup>28</sup>, Winfried Corduan, J. P. Moreland, John H. Gerstner, R. C. Sproul o William David Beck, los cuales extendieron por los seminarios y universidades evangélicos el magisterio del Doctor Angélico<sup>29</sup>. En igual medida contribuyeron otros filósofos que aunque no se identifican explícitamente como tomistas sin embargo desarrollaron su reflexión desde premisas muy similares al estudiar la relación entre la ciencia, la fe y la filosofía natural. En esta línea cabe destacar a William Lane Craig<sup>30</sup> y Douglas Groothuis, quienes se mostraron altamente críticos con la doctrina del DI y fueron inclinándose progresivamente

<sup>23</sup> JOHNSON, P. E.: «Newman, Yes; Paley, No. Review of *The Wedge of Truth*», en *First Things*, 109, pp. 48-52.

<sup>24</sup> WIPPEL, J. F.: *The Metaphysical Thought of St. Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: CUA Press, 2000, pp. 418-441. LANG, H. S.: «Aristotelian Physics: Teleological Procedure in Aristotle, Thomas, and Buridan», en *The Review of Metaphysics*, Vol. 42, No. 3, March 1989, pp. 569-591.

<sup>25</sup> DODDS, M. J.: *Unlocking Divine Action*. Washington: CUA Press, 2012, pp. 152-160.

<sup>26</sup> CARROLL, W. E.: *La Creación y las Ciencias Naturales. Actualidad de Santo Tomás de Aquino*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2003. NUSSBAUM, M. C.: *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books, 2008, p. 322

<sup>27</sup> Cfr. BECKWITH, F. J.: «How to Be an Anti-Intelligent Design Advocate», en *University of St. Thomas Journal of Law & Public Policy*, 4.1, 2010, pp. 35-65. BRAUER, M. J., FORREST, B. y GEY, S. G.: «Is It Science Yet?: Intelligent Design Creationism and the Constitution», en *Washington University Law Quarterly*, Vol. 83, 1, 2005, pp. p. 1-149.

<sup>28</sup> GEISLER, NORMAN L.: *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal*. Grand Rapids: Baker, 1991.

<sup>29</sup> BECKWITH, F. J.: «Doting Thomists: Evangelicals, Thomas Aquinas, and Justification», en *The Evangelical Quarterly* 85.3, July, 2013, pp. 211-227.

<sup>30</sup> CRAIG, W. L.: *The kalam cosmological argument*. London: Macmillan, 1979.

hacia el aristotelismo para fortalecer sus objeciones. En reacción al programa del *Discovery Institute* surgieron instituciones alternativas para el estudio del evolucionismo desde una perspectiva tomista como la *Fundación Biologos*. Francis J. Beckwith, ex miembro del *Discovery Institute*, declaró al respecto de esta ruptura con el movimiento creacionista:

«I had begun to better appreciate why some Christian philosophers (mostly Catholic ones), all influenced by St. Thomas Aquinas, never jumped on the ID bandwagon... I had not properly thought through the implications of ID for a Christian philosophy of nature. For this reason, I am now convinced that my initial and growing unease with the Behe/Dembski arguments arose precisely because my Thomist philosophy could not accommodate them... During that time I was beginning to think more critically of the Behe/Dembski arguments as I brought Thomist philosophy to bear on them»<sup>31</sup>.

Entre los principales tomistas opositores que reaccionaron contra la doctrina del DI y el *Discovery Institute* en los años 90 se encuentran Steven E. Baldner<sup>32</sup>, Stephen Barr<sup>33</sup>, Marie I. George<sup>34</sup>, Ric Machuga<sup>35</sup>, y el ya mencionado Michael W. Tkacz. Por su parte, los partidarios del DI contrataban acusando a estos tomistas de pertenecer al tomismo «River Forest»<sup>36</sup>: un tomismo heterodoxo que subordinaba excesivamente Tomás a Aristóteles, incluso a expensas de las verdades fundamentales de la fe. Esta etiqueta se refiere a un suburbio de Chicago donde se encuentra el Liceo Alberto Magno de Ciencia Natural<sup>37</sup>. Inicialmente los neo-tomistas afirmaban practicar «simple tomismo» («Just Thomism»). Pero frente al recrudecimiento de la diatriba creacionista, llegando en algunos casos a violentos ataques personales, con acusaciones públicas y denuncias de heterodoxia por parte de los creacionistas neo-conservadores, los neo-tomistas se autoproclamaron jocosamente como

<sup>31</sup> BECKWITH, F. J. [en línea]: «Intelligent Design and Me, Part 2: Confessions of a Doting Thomist», en *Fundación BioLogos* [Consultado: 8-5-2015]. Ibídem: «How to Be an Anti-Intelligent Design Advocate», en *University of St. Thomas Journal of Law and Public Policy*, 4.1, 2009, pp. 35-65.

<sup>32</sup> BALDNER, S. E. y CARROLL, W. E.: *Aquinas on Creation*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997.

<sup>33</sup> BARR, S. M.: «The End of Intelligent Design?», en *First Things*, Feb 9, 2010.

<sup>34</sup> GEORGE, M. I.: «On Attempts to Salvage Paley's Argument from Design», en O'Callaghan, J. (ed.): *Science, Philosophy, and Theology*. South Bend: St. Augustine's Press, 2008.

<sup>35</sup> Cfr. MACHUGA, R.: *In Defense of the Soul*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2002, pp. 161-166. Machuga, R.: *Life, the Universe and Everything: An Aristotelian Philosophy for a Scientific Age*. Chicago: Casemate Publishers, 2012, pp. 221-241. WIKER, B.: «Review of Ric Machuga, In Defense of the Soul», *ISCID Archive*, October 18, 2003, pp. 1-10.

<sup>36</sup> Cfr. RICHARDS, J. W. [en línea]: «Response to Michael Tkacz's Critique of ID», *Evolution news*, April 26, 2010, [http://www.evolutionnews.org/2010/04/response\\_to\\_michael\\_tkacz\\_cri034141.html](http://www.evolutionnews.org/2010/04/response_to_michael_tkacz_cri034141.html) [Consultado: 7/5/2015].

<sup>37</sup> Cfr. FESER, E. [en línea]: «The Thomistic tradition, Part 1», October 15, 2009, <http://edwardfeser.blogspot.com/2009/10/thomistic-tradition-part-i.html> [Consultado: 7/5/2015]. Ibídem [en línea], «The Thomistic tradition, Part 2», October 18, 2009, <http://edwardfeser.blogspot.com/2009/10/thomistic-tradition-part-ii.html> [Consultado: 7/5/2015].

«Peeping Thomists»<sup>38</sup>, en referencia al retruécano que Ralph McInerny acuñó respecto al legendario «Peeping Tom» para referirse al revival norteamericano de la filosofía de Tomás de Aquino desde 1960 al margen de la Iglesia católica, y que contó con figuras tan señeras como Mortimer Adler, Stanley Hauerwas, Alasdair MacIntyre o Alvin Plantinga<sup>39</sup>. Como es bien sabido, Tom «el mirón» (*Peeping Tom*), ejemplifica al vasallo inmoral en la leyenda de Lady Godiva que no respetó el sacrificio de su heroica señora en favor de toda la ciudad y quedó ciego por espiar su desnudez por un agujero. Asumiendo con ironía los ataques de sus adversarios concedían ser «tomistas depravados» frente al decente «tomismo analítico» que no se dignaba a intervenir en debates públicos de la sociedad norteamericana por no ser cuestiones asépticamente hiper-académicas. Cabe también destacar el apoyo que los tomistas recibieron de los denominados «darwinistas conservadores», científicos partidarios del evolucionismo darwinista, habitualmente católicos, que consideran que el naturalismo inherente al transformismo es perfectamente compatible con la filosofía aristotélico-tomista. Entre los miembros de esta corriente cabe destacar a Kenneth R. Miller, Larry Arnhart, Robert John Russell, Joseph Martínez Hewlett o Francisco José Ayala<sup>40</sup>.

A continuación, expondremos las líneas generales de esta polémica, deteniéndonos en los principales puntos de confrontación que los neo-tomistas norteamericanos han destacado frente a la doctrina del DI. Nos disponemos a analizar las dificultades según cuatro bloques temáticos: en primer lugar, la ontología mecanicista y la analogía metafórica que el DI establece con los seres artificiales; en segundo lugar, la incompatibilidad del DI con la teoría tomista de la creación como «participación del máximo»; en tercer lugar, el «problema del mal» que plantea esta metafísica repudiada por la escuela neo-tomista; finalmente, cerraremos el artículo con la objeción tomista contra la metafísica ocasionalista que postula la doctrina del DI.

### *Mecanicismo y analogía metafórica de los artefactos*

La doctrina del DI tiene una concepción mecanicista de la biología y en consecuencia malinterpreta el acto de la creación de Dios mediante el modelo

<sup>38</sup> BECKWITH, F. J.: «Guidance for doting and peeping Thomists: A review essay of Aquinas: A Beginner's guide», en *Philosophia Christi*, 12, 2, 2010, pp. 429-439.

<sup>39</sup> McINERNY, R.: *First Glance at St. Thomas Aquinas: A Handbook for Peeping Thomists*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

<sup>40</sup> Cfr. AYALA, F. J.: *Darwin y el diseño inteligente: creacionismo, cristianismo y evolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, pp. 210-231. MILLER, K.R.: *Only a Theory: Evolution and the Battle for America's Soul*. Londres: Penguin, 2008, cap. 3. RUSSELL, R. J.: *Cosmology: From Alpha to Omega*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2008, p. 344.

de un artesano humano<sup>41</sup>. La postura del DI se hace susceptible de las críticas que conciben la estructura lógica de la «quinta vía» como una analogía de proporcionalidad impropia<sup>42</sup>. Efectivamente, el núcleo conceptual de esta analogía mecanicista empleada por el DI ha sido el de la metáfora del relojero empleado por los partidarios del DI pero también por sus detractores<sup>43</sup>.

Sin embargo hay que reconocer que esta analogía metafórica subsiste a lo largo de toda la tradición filosófica desde sus orígenes<sup>44</sup>. Según Platón<sup>45</sup> y Aristóteles<sup>46</sup> la primera referencia a una Inteligencia ordenadora del cosmos (*Nous*) se debe a Anaxágoras de Clazomene. En el *Filebo*, Platón considera el Entendimiento como uno de los «principios» que rigen el cosmos<sup>47</sup>. Por el contrario, es problemático que Aristóteles adujese este argumento del orden cósmico para remontarse hasta el primer principio. Como pone de manifiesto el profesor Lorenzo Vicente Burgoa<sup>48</sup>, Aristóteles usa la analogía entre las cosas naturales y las cosas artificiales para demostrar la teleología<sup>49</sup> pero no la

<sup>41</sup> Cfr. BUJIS, J. A.: «On Misrepresenting the Thomistic Five Ways», en *Sophia*, 48, 2009, pp. 15-34. Feser, E.: *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism*. South Bend: St. Augustine's Press, 2010, pp. 74-119. Ibídem [en línea]: «Intelligent Design, theory and mechanism», <http://edwardfeser.blogspot.com.es/2010/04/intelligent-design-theory-and-mechanism.html> [Consultado: 7/5/2015].

<sup>42</sup> Cfr. FESER, F.: «Between Aristotle and William Paley: Aquinas's Fifth Way», en *Nova et Vetera journal*, Vol. 11, n° 2, Spring 2013, pp. 707-751.

<sup>43</sup> Una exposición desde los partidarios del DI en polémica contra el tomismo: Ruiz Rey, F.: *Neotomismo, mecanicismo y diseño inteligente*. Washington: OIACDI, 2015. Cfr. DAWKINS, R.: *El relojero ciego*. Barcelona: Tusquets, 2015, cap. 1-2.

<sup>44</sup> WEISHEIPL, J. A.: «The Axiom, 'Opus naturae est opus intelligentiae' and Its Origins», en MEYER G. y ZIMMERMAN A. (ed.), *Albertus Magnus-Doctor Universalis 1280-1980*. Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1980, pp. 446-447. Hödl, L.: «Opus naturae est opus intelligentiae. Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus», en Friedrich Niewöhner, Loris Sturlese (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, 1994, pp. 132-148. SOLMSEN, F.: «Nature as Craftsman in Greek Thought», en *Journal of the History of Ideas*, 1963, vol. 24, n° 4, pp. 473-496.

<sup>45</sup> Fedón, 96 a d y 97b-98e.

<sup>46</sup> *Metaphys.*, I 4 (994b 14 20).

<sup>47</sup> *Filebo*, 28c. De modo semejante en el *Sofista* (265 d): «... Pero sentaré que las obras llamadas de la Naturaleza son obras de un arte divino, y las que los hombres componen con ellas son obras de un arte humano; siguiendo este principio, hay, pues, dos géneros de producción, uno humano y otro divino «.

<sup>48</sup> Vicente Burgoa, «Los problemas de la «quinta vía» para demostrar la existencia de Dios», en *Divus Thomas*, 84, 1981, pp. 1-37.

<sup>49</sup> Cfr. ARIEW, A.: «Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Argument», en Ariew, Cummins y Perlman (ed.), *Functions. New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 7-32. MANSION, A.: *Introduction à la physique aristotelicienne*. Lovaina: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, pp. 80ss. JAUME, A. L.: «La teleología aristotélica como una inferencia a la mejor explicación: un análisis epistemológico del principio de finalidad en el libro II de la Física de Aristóteles», en *Agora: papeles de Filosofía*, 2013, 32/2, pp. 29-47.

emplea para demostrar la existencia de Dios<sup>50</sup>. La razón de este rechazo está, sin duda, en conformidad con los principios que el Estagirita establece para definir la teleología en Física II 8<sup>51</sup>. Aristóteles usa en este pasaje la analogía de los seres naturales con los artefactos como una analogía de proporcionalidad propia, donde establece la plausibilidad de una finalidad física (Physic., II, cc. 6-8). Sin embargo no emplea esta analogía para concluir la existencia de una inteligencia ordenadora como hacen Platón o los Físicos porque entonces la analogía dejaría de ser propia y comenzaría a ser una simple metáfora, dada la desproporción de los términos en comparación<sup>52</sup>.

Por tanto, del «teorema teleológico» formulado en Física II 8 surge la negación dialéctica de la idea de creación, así como la oposición aristotélica a la noción de providencia divina. La Inteligencia separada, por tanto, no puede pensar nada fuera de sí misma<sup>53</sup>. Este planteamiento era difícil de conciliar con la idea de una «Mente ordenadora» que gobernase el cosmos. No obstante, en el diálogo de juventud «Sobre la filosofía» el Estagirita había dejado apuntada tal posibilidad<sup>54</sup>. Con independencia de su valor testimonial, Cicerón consideraba la «vía teleológica» congruente con la doctrina aristotélica<sup>55</sup>. Quizás en esta afirmación Cicerón intervenga tendenciosamente como juez y parte dado que fue uno de los defensores más decididos del argumento entre los antiguos<sup>56</sup>. Incluso llegó a formular el modelo más famoso de argumento teleológico que opone el azar a la inteligencia y que ha llegado a nosotros adoptando formas diversas según el período histórico en que se reformulara. Nos referimos al célebre ejemplo ciceroniano de las letras lanzadas al azar para formar los Anales de Ennio, en contra de las teorías de Demócrito y Epicuro<sup>57</sup>. Dicho ejemplo se ha manifestado como una fértil matriz para posteriores formulaciones que reproducen el esquema inicial establecido por Cicerón, tal como la metáfora de Émile Borel de los infinitos monos tecleando con infinitas máquinas de escribir las obras completas de Shakespeare. Pero también subsiste en las analogías

<sup>50</sup> Cfr. FESER, E. [en línea]: «Nature versus art», <http://edwardfeser.blogspot.com.es/2011/04/nature-versus-art.html> [Consultado: 7/5/2015]. Ibídem [en línea]: «Nothing but», <http://edwardfeser.blogspot.com.es/2010/04/nothing-but.html>, [Consultado: 7/5/2015].

<sup>51</sup> Cfr. EDWARD T. Oakes, «The enigma of final causality: biological causality in Aristotle and neo-darwinism», en: Joseph Seckbach, Richard Gordon, *Divine Action and Natural Selection: Science, Faith and Evolution*, World Scientific, 2009, pp. 30-48.

<sup>52</sup> Cfr. FESER, E. [en línea]: «The Greek atomists and the god of Paley», <http://edwardfeser.blogspot.com.es/2009/11/greek-atomists-and-god-of-paley.html> [Consultado: 7/5/2015].

<sup>53</sup> Op. cit., 1074 b 30ss.

<sup>54</sup> Cfr. WALZER, fr. 12; Rose fr. II; Bekker, 1475 ss.

<sup>55</sup> De natura deorum, II, 37 (Ed. W. Ax, Stuttgartiae, Teubner, 1968). En otro pasaje insiste: «Aristóteles, en el tercer libro de su obra Sobre la Filosofía, confunde muchas cosas al disentir de su maestro Platón, porque tan pronto atribuye una divinidad plena a la mente, como dice que el mundo es propiamente un dios, o pone a su frente a algún otro elemento al que atribuye la función de dirigir y preservar el movimiento de éste, mediante una especie de rotación inversa» (Ib., I, 13).

<sup>56</sup> De natura deorum, II, c. 30.

<sup>57</sup> Ibídem, II c. 37.

más rudimentarias de la partitura o del reloj que remiten al compositor o al relojero respectivamente, ejemplos formulados durante la modernidad europea y que sirven de parangón para las actuales tesis del DI.

En la modernidad, esta analogía del relojero se formula como un argumento teleológico para concluir la existencia de Dios desde una perspectiva más bien mecanicista<sup>58</sup>. A modo de una analogía de proporcionalidad «*duorum a duo*» el argumento afirma que el diseño presupone la referencia a un diseñador y que se puede establecer el paralelismo lógico entre los seres naturales producidos por el arte divino y los seres producidos por el arte humano. Esta analogía ha cumplido una función esencial en la teología natural moderna y en el «argumento teleológico» para sostener el andamiaje de los argumentos de la existencia de Dios y la tesis del diseño inteligente del universo.

Fue el teólogo William Paley (1743-1805) quien en 1802 realizó la exposición más popular del argumento teleológico mediante la analogía mecanicista del relojero. Cuando Charles Darwin formuló la teoría de la selección natural la analogía del relojero entró en crisis. Se derivaba así la indeseable consecuencia de haber formulado un argumento autorefutante, como había sido debidamente criticado por autores como Hume<sup>59</sup> o Kant<sup>60</sup>, quienes admitían la analogía como una mera analogía metafórica<sup>61</sup>.

La analogía del relojero quedó referida en el juicio de 2005 del Distrito Escolar del Área de *Kitzmilller vs. Dover*. A lo largo del juicio, el reverendo William Paley fue mencionado varias veces. El perito de la defensa John Haught señaló que tanto el diseño inteligente como la analogía del relojero son «reformulaciones» del mismo argumento teológico. En la jornada 21 de la vista, el profesor Scott A. Minnich, microbiólogo y testigo a favor del DI, argumentó que la doctrina del diseño era una versión modernizada del argumento de Paley, incluso substituyó la metáfora del reloj por la del teléfono móvil como ejemplo de «complejidad

<sup>58</sup> OSLER, M. J.: «From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy», *The Monist*, vol. 79, n° 3, pp. 388-407.

<sup>59</sup> Hume rechaza esta analogía entre los seres naturales y los artefactos técnicos como simple metáfora (Hume, D.: *Diálogos sobre la religión natural*. Madrid: Tecnos, parte II, pp. 76-88). Posteriormente concede *ad hominem* la analogía para refutar, en segunda instancia, la noción misma del diseñador: no hay ninguna evidencia de que dicho diseñador sea «omnipotente», «benevolente», «todopoderoso» y todo amor; ni que pueda identificarse con el Dios del teísmo cristiano tradicional (op. cit., parte V, pp. 104-110).

<sup>60</sup> Kant analizó la prueba ontológica de la existencia de Dios y acusó al argumento por el «orden del mundo» (quinta vía) del mismo defecto: extraer la existencia a partir de un puro concepto (Krv, t. 2 1.2 c.3 sec.3, p. 217. Sec. 7. Sec. 5. Sec. 6.). Esta tesis de la «inteligencia ordenadora» como concepto aparente o metafórico que admite en la *Crítica de la razón pura*, ya se atrevió a proponerla en los *Prolegómenos (Prolegómenos a toda metafísica futura, §57 concl.)*.

<sup>61</sup> FESER, E [en línea]: «The trouble with William Paley», <http://edwardfeser.blogspot.com.es/2009/11/trouble-with-william-paley.html> [Consultado: 7/5/2015]. Ibídem [en línea]: «Deus ex machina?», <http://edwardfeser.blogspot.com.es/2010/05/deus-ex-machina.html>, [Consultado: 7/5/2015].

irreductible». En su fallo, el juez declaró que el uso del argumento del diseño por los defensores del diseño inteligente «no es más que una reformulación del argumento del reverendo William Paley aplicado a nivel celular» y que el argumento del diseño carece de la suficiente objetividad para ser declarado una hipótesis científico-experimental<sup>62</sup>.

Sin embargo, como los autores tomistas han puesto de relieve en la polémica, la metáfora del relojero es inadmisibles incluso desde las coordenadas de la filosofía aristotélico-tomista<sup>63</sup>. En primer lugar supone no entender nada de lo que dice santo Tomás en la «quinta vía»<sup>64</sup>. Se habla también de que la idea de diseñador que se maneja el DI se acerca más a la idea del Dios-arquitecto, panteísta o masónico, que a la teoría del Acto Puro aristotélico<sup>65</sup>.

Tanto en *Suma contra gentiles* como en *Suma teológica* la quinta vía posee la estructura de una analogía de proporcionalidad propia, no metafórica. Esta analogía de proporcionalidad de la «quinta vía» deriva de la asunción por parte de Tomás del teorema aristotélico de Física II 8, que hace imposible pensar una causa eficiente de los seres naturales finalizados. Pero consigue conciliar esta conclusión con el dogma cristiano de un Dios creador del mundo. Para compatibilizar ambas posturas, aparentemente irreconciliables, procede en dos momentos bien diferenciados: en un primer momento expone cómo se obtiene la idea de Dios como «inteligencia ordenadora» desde los seres finalizados a través de una analogía de proporcionalidad propia; de esta manera, la idea de Dios como «inteligencia ordenadora» no vulnera la inmanencia incausada de las especies naturales y sus dinámicos teleológicos autosuficientes, según el teorema aristotélico. En un segundo momento introduce esta idea como el analogado supremo de una analogía de atribución a través de la doctrina metafísica de la participación; de esta manera, conecta de nuevo este orden cósmico de especies finalizadas con las exigencias doctrinales de un Dios creador y providente, y evita convertir la analogía de proporcionalidad inicial en una simple metáfora<sup>66</sup>.

Como advertimos tanto los partidarios del DI como sus detractores incurren en la misma equivocación de identificar la analogía empleada en la «vía teleológica» con una simple metáfora entre los seres naturales y los productos del arte. Este desliz se introduce cuando no se atiende a la argumentación

<sup>62</sup> FORREST, B.: «The non-epistemology of intelligent design: The implications for public policy», en *Synthese*, 178, 2, 2011, pp. 331-379.

<sup>63</sup> GEORGE, M. I.: «On attempts to salvage Paley's argument from design», en John O'Callaghan (eds.), *Science, philosophy, and theology*. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2002.

<sup>64</sup> GEORGE, M. I.: «What Would Thomas Aquinas Say about Intelligent Design?», en *New Blackfriars*, vol. 94, n° 1054, November, 2013, pp. 676-700.

<sup>65</sup> FESER, E.: «On Aristotle, Aquinas, and Paley: A Reply to Marie George», en *Evangelical Philosophical Society Online Article Library*, June, 2011.

<sup>66</sup> FESER, E.: «Teleology: A Shopper's Guide», en *Philosophia Christi*, vol. 12, n° 1, 2010, pp. 142-159. GEORGE, M. I.: «An Aristotelian-Thomist Responds to Edward Feser's Teleology», en *Philosophia Christi* 12, 2, 2010, pp. 441-449.

interna propuesta por la misma vía tomista, sino que se le impone una lectura *ad hoc*, sobrevenida y tergiversada, con el mecanicismo como criterio de juicio<sup>67</sup>. La «quinta vía» sigue fiel a las exigencias planteadas por Aristóteles en Física II 8. Ni Tomás ni Aristóteles admiten la analogía de proporcionalidad metafórica. Tomás, siempre prudente con los ejemplos, sólo emplea una vez la analogía del reloj, y prefiere siempre el ejemplo del «flechador» mucho más adecuado para exponer la acción creadora como una analogía proporcional propia respecto a la acción técnica<sup>68</sup>. Cuando no se atiende a todas estas precauciones, o no se parte del «teorema teleológico» de Física II 8, la «quinta vía» deja de entenderse como una analogía de proporcionalidad propia y degenera en una analogía meramente metafórica.

### *Teoría de la creación ex nihilo como «participación del máximo»*

Tanto en *Suma contra gentiles* como en *Suma teológica* se introduce la causalidad para evitar la indeseable consecuencia lógica de convertir esta analogía de proporcionalidad propia inicial en una mera metáfora poética, por razón de la distancia infinita, más equívoca que unívoca, de los términos comparados. La *maior disimilitudo* subrayada por la analogía de proporcionalidad desemboca en la equívocidad de los términos establecidos (artesano divino/creación producida), de manera que el nombre de Dios deviene en una analogía de proporcionalidad impropia entendido como «artesano divino», «gobernador universal», «providencia divina» o «inteligencia ordenadora». Es un hecho que toda analogía de proporcionalidad entre términos equívocos se vuelve impropia, una metáfora mitológica. Pero Tomás supera esta dificultad aplicando el término «inteligencia ordenadora» como el analogado principal de una analogía de atribución<sup>69</sup>.

Para no incumplir las exigencias del teorema teleológico, sin embargo, Santo Tomás interpreta la causalidad eficiente de un modo analógico. La causalidad eficiente se dice de muchas maneras, pero según una analogía de atribución porque en caso de hacerlo según una analogía de proporcionalidad

<sup>67</sup> FESER, E [en línea]: «Vincent Torley, In Praise of Subtlety», April 22, 2010, <http://www.uncommondescent.com/intelligent-design/in-praise-of-subtlety/> [Consultado: 7/5/2015]. Feser, E [en línea]: «ID theory, Aquinas, and the origin of life: A reply to Torley», <http://edwardfeser.blogspot.com.es/2010/04/id-theory-aquinas-and-origin-of-life.html> [Consultado: 7/5/2015].

<sup>68</sup> S. Th. I IIae q. 13 a. 2 resp. 3: «El movimiento es el acto de un móvil efectuado por algo que mueve, como se dice en el III Physic. Y, por eso, la virtud de lo que mueve se manifiesta en el movimiento del móvil y, a causa de esto, en toda cosa que es movida por una razón, aparece el orden de la razón que mueve, aunque la cosa misma carezca de razón; así una flecha se dirige directamente al blanco por moción del arquero, como si ella misma tuviera razón. Y lo mismo se ve en los movimientos de los relojes y en todos los ingenios artificiales humanos».

<sup>69</sup> FESER, E [en línea]: «Causality, pantheism, and deism», <http://edwardfeser.blogspot.com/2014/12/causality-pantheism-and-deism.html> [Consultado: 7/5/2015].

la amenaza de equivocidad que pretendemos superar a este nivel no desaparecería de nuestro argumento, sino que se introduciría desde un nivel de rango superior. Dios es causa del orden y la finalidad no como causa eficiente física, lo cual violaría Física II 8, sino como participación extensiva de la perfección divina<sup>70</sup>.

Este sentido analógico de la doctrina de la participación es el analogado superior que sirve de causa ejemplar al analogado inferior de la eficiencia extrínseca. De esta manera la «eficiencia extrínseca» se entiende analógicamente no como causalidad productiva de las causas segundas desde la causa primera sino como participación limitada desde la actividad creadora de la perfección absoluta. Con este planteamiento analógico no se incumplen las instrucciones racionales que impone el teorema de Física II 8 y se puede establecer racionalmente la doctrina de la creación y el gobierno divino del mundo.

Aristóteles fue incapaz de utilizar la teleología para probar la actividad ordenadora de Dios. Estuvo tentado de hacerlo e incluso insinúa esta prueba en algún pasaje como hemos dejado ya indicado. Pero no lo afirmó tan tajante como lo hará con la prueba del movimiento, porque seguramente no logró formalizar dicha prueba sin conculcar las limitaciones autoimpuestas por el teorema teleológico de Física II 8. La teoría de la participación es el medio que Tomás emplea para realizar lo que Aristóteles no alcanzó a conseguir en su propia argumentación.

Santo Tomás después de acuñar la analogía de proporcionalidad propia emplea un esquema causalista de la relación entre Dios como «inteligencia ordenadora» y la criatura, pero al utilizarlo transforma el esquema. La causalidad no se concibe como eficiencia extrínseca, sino como participación de la actividad divina, que concede incluso a los seres creados lo que es propio, su sustancia (*ousía*). Con esta transformación, Santo Tomás convierte el gobierno divino del universo en una extensión participativa de la bondad divina y no una cadena de causas secundarias dependientes de una causa última primera<sup>71</sup>.

Con esta posición Tomás reconcilia, *servatis servandis*, la doctrina cristiana de la creación con la teoría teleológica de los seres naturales formulada por Aristóteles. Tomás asume de Aristóteles una teleología intrínseca, no extrínseca, de los seres ordenados según su propia finalidad. Preserva así una identidad no abstracta, sino concreta de la teleología física: posee finalidad cada *ousía*, cada individuo concreto<sup>72</sup>. La versión tomista de la participación preserva esta concreción cuando trata la finalidad como cierta forma de actividad, inmanente

<sup>70</sup> CARROLL, W. E.: «Creation, evolution, and Thomas Aquinas», en *Revue Des Questions Scientifiques*, 171, 2000, pp. 319-347.

<sup>71</sup> La idea de «participación por contacto» es esencial en Santo Tomás: FABRO, C.: *La nozione metafisica de partecipazione*, SEI, 1950, p.325; ARTOLA, J. M.: *Creación y participación*, Madrid, Institución Aquinas, 1963, pp.257ss. Para esta cuestión: S. Th. I q.103 a.2 y 4 y q.105, a.5.

<sup>72</sup> DEWAN, L.: *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington: CUA Press, 2006, pp. 96-131.

a los individuos, conforme al grado de perfección que poseen, es decir, según su semejanza con la unidad perfecta de Dios<sup>73</sup>. Para Tomás el punto de partida no es la causalidad eficiente extrínseca, pues antepone como punto de partida los procesos teleológicos de la actividad de cada ser por esencia. En virtud de esta prioridad, elabora precisamente su tesis de la existencia por participación.

La doctrina del DI destruye esta inmanencia teleológica de los individuos, porque concibe esta teleología como el producto (*ergon*) de un diseñador que causa extrínsecamente el orden específico. El mecanicismo del DI reduce los vivientes a máquinas biológicas diseñadas extrínsecamente por las intervenciones puntuales y discretas de un agente externo. Estas intervenciones son concebidas como manipulaciones genéticas desde el exterior del individuo que es así fabricado. De manera que el diseñador actúa en el *continuum* evolutivo, bien en el devenir de los procesos germinativos, o en cualquier otra fase, provocando cambios en sus obras de ingeniería natural, para efectuar las convenientes transformaciones inter-específicas. No cabe una posición metafísica más contraria a la teoría de la creación tomista por participación o a la inmanencia teleológica de los seres naturales de origen aristotélico.

Tomás emplea en esta argumentación los postulados aristotélicos de Dios como causa eficiente para llevar a Aristóteles más allá de sí mismo. Para Aristóteles la participación platónica subordinaba la explicación de los procesos del mundo físico al mundo inteligible, sin alcanzar una comprensión teórica ni de uno ni de otro. El uso tomista del concepto de participación no implica una asunción del planteamiento platónico, sino un perfeccionamiento del pensamiento aristotélico desde las conclusiones del propio Aristóteles.

Para Tomás la doctrina platónica de la participación puede aceptarse como explicación de la diferencia entre Dios como «*Ipsum esse subsistens*» y los entes que existen de otro modo. La relación que media entre Dios y los entes se manifiesta como la establecida entre una perfección subsistente y una perfección limitada. La participación convierte cada perfección limitada en una perfección causada, siendo la perfección subsistente la causa de la perfección limitada de cada ente. Pero es a Aristóteles, y no a Platón, a quien se dirige Tomás para establecer dicha relación, citando el célebre pasaje de la *Metafísica*<sup>74</sup>. Aristóteles pretende fundar así el conocimiento cierto de lo real atendiendo a sus causas en la medida en que son necesarias. Lo que permite que algo cause una propiedad en otro depende de que el primero posea esa propiedad en el grado máximo de la participación. Con esta «causalidad del máximo» aristotélica, Santo Tomás logra formular la creación como una dependencia de los entes finitos respecto de Dios, no sólo como causa primera de la serie sino como la máxima perfección, que no participa de ninguno, porque es el «*Ipsum esse subsistens*».

<sup>73</sup> DEWAN, L.: *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*. Marquette University Press, 2007, pp. 23-54.

<sup>74</sup> Cfr. *METAPHYS.* A 6 (987a30ss); *Ethic. Nic. A*, 4 (1906a20).

*La teodicea del DI y el problema del mal*

Edward T. Oakes<sup>75</sup> insiste en otro argumento tomista que entronca con la teodicea y el problema del mal en el mundo: es el tema clásico de la contrariedad de las especies. Tomás de Aquino reconoce que en el cosmos existe la distinción y la contradicción y, por tanto, el mal ontológico y la desigualdad<sup>76</sup>. En el universo hay una gradación de los seres, no solo una multiplicidad, dado que unos seres entran en contradicción con otros en función del orden universal. En S. Th. I q. 65 a. 2 sol 2 ataca a Orígenes que considera que la creación del cosmos es por contraste al pecado angélico<sup>77</sup>. Tomás extrae todas las consecuencias de esta postura: los seres han sido creados (o prevalecen en mayor dignidad ontológica) en contraste (o sustitución) de los menos aptos y meritorios (los seres condenados)<sup>78</sup>.

Tomás objeta que si los seres naturales no han sido creados por Dios por su condición óptima (por tender a lo mejor según su naturaleza inherente) entonces sólo han podido ser creados para compensar el pecado que condena a otros seres<sup>79</sup>. Pero entonces el problema reside en explicar cómo es que existe el mal que condena a estos seres naturales, que habían sido creados como buenos para resaltar el mal que condenaba a otros, y así hasta el infinito. Así, por ejemplo, argumenta el Aquinate, el ciervo consume la hierba y el lobo devora al ciervo, de manera que hierba y ciervo están condenados a desaparecer por el mal de la muerte en beneficio de un ser más perfecto y superior. Pero si los seres naturales han sido creados para resaltar la bondad frente al mal de los demonios, aún queda por explicar quién ha creado el mal en los seres naturales.

De esta manera, objeta Tomás, se multiplican las causas segundas, porque habrá creadores buenos para los seres buenos y creadores malos para los seres malos. Así habrá un diseñador bueno para el agua pero un diseñador perverso para el virus del Ébola o la malaria<sup>80</sup>, y así indefinidamente. El problema se soluciona —afirma Tomás— cuando consideramos que Dios crea la finalidad

<sup>75</sup> OAKES, E. T. [en línea]: «Oakes and His Critics: An Exchange», en *First Things*, 112, April, 2001, <http://www.firstthings.com/article/2001/04/edward-t-oakes-and-his-critics-an-exchange> [Consultado: 7/5/2015].

<sup>76</sup> S Th I q. 103 a. 4 resp. 2.

<sup>77</sup> S Th I q.47 a.2.

<sup>78</sup> Este es un argumento que repetirá en: I q. 23 a. 7 sol. 2. Una especie de exposición analógica de la «selección sobrenatural» de las especies biológicas que no tiene como modelo al criador ganadero o botánico ni la cría selectiva de animales y plantas, al modo de Darwin, sino al creador divino y la elección escatológica de los predestinados frente a los condenados. Las especies animales que desaparecen (se condenan) no son elegidas por Dios, porque su extinción depende de sus méritos; Dios sólo selecciona a los individuos que se salvan por sus méritos en su lucha contra los menos aptos.

<sup>79</sup> DEMBSKI, W. A.: *The End of Christianity: Finding a Good God in an Evil World*. B&H Publishing Group, 2009, pp. 14-48.

<sup>80</sup> HESS, P. M. J.: «Evolution, Suffering, and the God of Hope in Roman Catholic Thought after Darwin», en BENNETT G., PETERS T., HEWLETT MARTINEZ J., RUSSELL R. J.: *The Evolution of Evil*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 234-254.

de cada ser en función del orden universal y que por tanto el mal es tolerado para obtener un mayor bien. Así, ningún artesano fabrica una sierra de vidrio, por muy noble que sea este material, sino de un material más grosero como el hierro, porque es más adecuado a su fin último<sup>81</sup>. O fabricamos esa sierra de hierro a sabiendas de que dicho material se oxidará o a pesar de que sus dientes se partirán. De modo que es conveniente una relación desigual entre seres más y menos perfectos para obtener el orden adecuado<sup>82</sup>. De la misma manera Dios crea la totalidad de los seres con deficiencias parciales a fin de realzar un conjunto óptimo<sup>83</sup>. En este sentido los diseñadores inteligentes se multiplican de la misma manera en la doctrina del DI, ya que la creación se toma respecto de las causas segundas<sup>84</sup>.

### *La doctrina del DI como una metafísica ocasionalista*

Como hemos visto en los dos primeros puntos, la doctrina del DI no tiene en cuenta la inmanencia natural ni la universalidad de la acción creadora de Dios y así argumenta erróneamente a favor de intervenciones discretas y puntuales en el proceso evolutivo<sup>85</sup>. La teoría de la creación de Aquino no requiere de este tipo de intervenciones eventuales porque reconoce el ámbito de la causalidad secundaria en dependencia de la causación primera de Dios. El ocasionalismo del DI es deudor de cierto voluntarismo teísta, pero acusa el influjo del contingentismo absoluto, un acosmismo sin legalidad natural<sup>86</sup>. Según las tesis del ocasionalismo no habría leyes naturales generales sino agrupaciones de hechos y regularidades de eventos según intervenciones discretas por parte de un agente causal. De esta manera la barrera tomista entre la ley natural y

<sup>81</sup> S Th I q. 91 a. 3 sol.

<sup>82</sup> VAN TILL, H.: «The Creation: Intelligently Designed or Optimally Equipped?», en *Theology Today*, 55, 3, October, 1998, pp. 344-364. VAN TILL, H.: «Basil, Augustine, and the Doctrine of Creation's Functional Integrity», en *The Canadian Catholic Review*, 17, 3, July 1999, p. 24

<sup>83</sup> PLANTINGA, A.: «When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible», en: *Christian Scholar's Review*, 21, 1991, pp. 8-32. Ibídem: «Evolution, Neutrality, and Antecedent Probability: A Reply to McMullin and Van Till», en *Christian Scholar's Review*, 21, 1991, pp. 80-109.

<sup>84</sup> WILLIAM A. Dembski, «Intelligent Design and the Problem of Evil», en: GAYMON BENNETT, MARTINEZ JOSEPH HEWLETT, ROBERT JOHN RUSSELL (ed.), *The Evolution of Evil*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 218-233.

<sup>85</sup> MEREDITH, S. [en línea]: «Looking for God in All the Wrong Places», *First Things*, February 2014 <http://www.firstthings.com/article/2014/02/looking-for-god-in-all-the-wrong-places>, [Consultado: 7/5/2015]. WEBB, S. H. [en línea]: «Intelligent Design Might Be Wrong, But Not the Way You Think», *First Things*, February 2014, <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2014/02/occasionalism-intelligent-design-and-the-myth-of-secondary-causation>, [Consultado: 7/5/2015]. DERBYSHIRE, J.: «Occasionalism Isn't Science», en *The American Spectator*, 47, 1, January-February, 2014, pp. 14-16.

<sup>86</sup> CARROLL, W. E.: «Aquinas and the Metaphysical Foundations of Science», en *Sapientia* 54, 1, 1999, pp. 69-91.

el milagro sobrenatural se desdibuja, y ambos resultan indiscernibles. Tomás formula la teoría de la participación precisamente para atacar la doctrina ocasionalista de los «motacálimes» dependiente del voluntarismo musulmán<sup>87</sup>.

No cabe, por tanto, planteamiento más incompatible con el ocasionalismo o el voluntarismo islámico que el naturalismo aristotélico-tomista. El ocasionalismo convierte en ineficaz las causas segundas, el voluntarismo reduce todo lo realmente existente a efecto de la causa primera<sup>88</sup>. La teoría del DI es un ocasionalismo porque postula circunstancias que sirven de ocasión para la acción demiúrgica del «diseñador inteligente». Dicho diseñador hace las veces de las «*Intelligentiam agentem*» de Avicena o del Demiurgo platónico («Dador de formas») que interviene y origina espontáneamente las formas finalizadas de los seres a través de su influencia como «motor astral». Se acerca también bastante a otras tesis que Tomás critica en la *Suma Teológica*, tales como el procesionismo neoplatónico o el emanantismo agustiniano<sup>89</sup>.

Contra estas alternativas, Tomás formula la quinta vía como una analogía de proporcionalidad propia para evitar convertirla en una analogía de atribución. Tomás salvaguarda de esta manera las exigencias lógicas de Física II 8 y evita concebir a la inteligencia ordenadora como un Demiurgo que causa los seres finalizados. En la quinta vía de la *Suma teológica* no aparecen verbos que denoten cambio ni movimiento, no se hace referencia expresa a la causalidad y el argumento de la imposibilidad de una regresión al infinito de causas brilla por su ausencia.

Dios como inteligencia ordenadora es el termino analógico propio que obtenemos racionalmente cuando proporcionamos los seres naturales a los seres artificiales. En «*Suma contra gentiles*» toma este concepto límite negativo, no hipostasiado, y lo convierte en criterio de juicio para analizar los discursos (*éndoxa*) sobre la providencia y el gobierno divino. No afirma que Dios cause los seres finalizados, pero emplea el concepto límite de «inteligencia ordenadora» para reducir al absurdo las objeciones contra la providencia divina. Además, reformula los discursos *in media res* favorables a la providencia para mostrar cual es el modo más adecuado y racional de expresarlos.

En esta demostración dialéctica que prueba la providencia divina no afirmativamente sino indirectamente reduciendo al absurdo los argumentos de sus opositores adversos, Tomás se enfrenta contra otras formas imperfectas de estar a favor de dicha providencia. En concreto se opone al voluntarismo divino musulmán, al emanantismo del neoplatonismo cristiano, al ocasionalismo y al

---

<sup>87</sup> BALDNER, S. E. y CARROLL, W. E.: *Aquinas on Creation*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies Press, 1997, pp. 12-34.

<sup>88</sup> MILLER, M.: «Transcendence and Divine Causality», en *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, 4, Autumn, 1999, pp. 537-554.

<sup>89</sup> FESER, E. [en línea]: «Causality, pantheism, and deism», <http://edwardfeser.blogspot.ca/2014/12/causality-pantheism-and-deism.html> [Consultado: 7/5/2015].

creacionismo agustiniano<sup>90</sup>. Todas estas formas imperfectas de discurso tienen en común, pese a sus notables diferencias, entender la providencia desde la estructura lógica de una analogía de atribución<sup>91</sup>.

El DI es un ocasionalismo y se le pueden aplicar los mismos argumentos que Tomás emplea contra Avicena y Algazel. El tomismo explica este ocasionalismo por la incompreensión que el DI tiene de la inmanencia teleológica de los seres naturales y una idea equivocada de la idea de participación. En el fondo volvemos a la confusión entre la explicación metafísica y la explicación físico-cosmológica<sup>92</sup>.

Un último intento de equiparar el DI al tomismo se produjo cuando algunos partidarios del DI insistieron en que Tomás de Aquino admitía en su cosmología la intervención de ciertas sustancias separadas, denominadas «inteligencias astrales» («motores inmóviles intermedios» en Aristóteles, los Ángeles para Tomás y la *Falsafa* islámica)<sup>93</sup>, que actuaban como los «diseñadores inteligentes» postulados por el *Discovery Institute*. Traían a colación el *dictum* aristotélico: «al hombre lo engendran el hombre y el sol conjuntamente» (Phys. 11,2, 194b13; S. Th. lect.4 n.10)<sup>94</sup>. Según esta tesis los tomistas no tendrían ninguna razón para oponerse a las tesis del DI porque Tomás mismo aceptaba la intervención de ciertos «diseñadores inteligentes», individuos co-creadores o productores, como causas instrumentales que construían los seres naturales y su teleología, como el arquitecto construye la casa a través de la mediación de unos maestros de obras<sup>95</sup>. Estos autores concluyen que no se podría acusar al DI de «ocasionalismo» del mismo modo que no es ocasionalista Santo Tomás cuando admite la acción de estos meta-diseñadores inteligentes.

Esta tesis de los «agentes astrales» puede ser atribuida a Avicena, pero parece dudoso hacerlo del mismo modo con Aristóteles. Sin embargo, Tomás la rechaza frontalmente<sup>96</sup>. Es cierto que en la cadena causal de los procesos formativos santo Tomás admite un cierto transformismo de las especies para explicar el origen de los animales imperfectos por «generación espontánea». Esta evolución inter-específica es la denominada «causalidad equívoca», por semejanza análoga, donde los cuerpos astrales infunden la fuerza motriz a la

<sup>90</sup> TKACZ, M. W.: «Occasionalism and Augustine's builder analogy for creation», en *Studia patristica*, vol. 70, 2013, pp. 521-527.

<sup>91</sup> ODERBERG, D. S.: *Real Essentialism*. Londres: Routledge, 2007, pp. 143-152.

<sup>92</sup> DEWAN, L.: «St. Thomas's fourth way and creation», en *The Thomist* 59, 3, 1995, pp. 371-378. Ibídem, «St. Thomas, Physics, and the Principle of Metaphysics», en *The Thomist* 61, 1997, pp. 549-566

<sup>93</sup> S Th I q 79 a. 10 sol.

<sup>94</sup> S Th I q. 79 a. 4 sol.

<sup>95</sup> Cfr. DEMBSKI, W. y RUSE M. (eds.): *Debating Design: From Darwin to DNA*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 264. DEMBSKI, W.: *Diseño Inteligente*, Homo Legens, Madrid, 2006, pp. 299-300.

<sup>96</sup> BURRELL, D. B.: *Freedom and Causation in Three Traditions*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993, p. 97. Carroll, W. E.: «Aquinas and the Metaphysical Foundations of Science», en *Sapientia*, 54, 1, 1999, pp. 69-91.

generación sublunar<sup>97</sup>. Tomás admite esta epigénesis bien por una variación azarosa de la materia o por un influjo causal equívoco desde la inteligencia separada (los astros para Aristóteles, los ángeles para Tomás).

El intento de esclarecer las causas de la «generación espontánea» obligaba a introducir lo que se llamó «causalidad equívoca» o «*secundum analogiam*»<sup>98</sup>. En esta causalidad, los cuerpos astrales actuaban como causas agentes cuya acción generaba formas superiores que no guardaban proporción con los elementos sublunares sobre los que intervenían. En ningún caso se consideraba que esta acción fuera una creación, aunque fuera capaz de producir efectos que no guardaban identidad unívoca con los agentes implicados en la generación. Por eso se concebía como «causalidad equívoca» o «analógica».

Sin embargo, Tomás distingue dos tipos de agentes: el agente que es causa de su efecto «*secundum fieri*» y el agente que es causa del ser de su efecto «*secundum esse eius (del efecto)*». El primer agente es sólo causa motriz de los procesos; el segundo es causa eficiente de su forma. La causalidad eficiente del «*esse*» se diferencia de la causalidad simplemente motriz. Esta presupone aquella ya que es principio eficiente del movimiento, no del ser. Esta distinción la toma de Aristóteles, quien reservaba la causalidad del ser (del efecto) a la causalidad final. La causalidad eficiente quedaba específicamente restringida a causar el devenir de la cosa producida (Metaphys. Z 17, 1004a30). Los cuerpos astrales, o inteligencias separadas, sólo son agentes como causas motrices que comunican movimiento a los seres finalizados. «Pero como el agente compuesto, que es un cuerpo, es movido por la sustancia espiritual creada, como dice Agustín en III De Trin.15, se deduce también, y yendo más lejos, que las formas corporales derivan de las sustancias espirituales no en cuanto que éstas den las formas, sino en cuanto que impulsan hacia ellas» (S Th I q.65 a.4).

Para Tomás, por tanto, la causalidad de los «cuerpos astrales», inteligencias separadas o ángeles, no puede entenderse como causa segunda o causa instrumental que interviene en la creación de la sustancia corporal. Pero tampoco puede entenderse como una causación que interviene en la generación para imprimir una forma separada en la materia preexistente. De manera que estas «inteligencias separadas» no son: 1) causa eficiente extrínseca de la forma ni de la teleología inmanente; 2) tampoco son causa eficiente de las «razones seminales»; y por supuesto, 3) tampoco son causa instrumental que conforman la *ousía*. Santo Tomás interpreta la causalidad de los ángeles sólo como una fuerza impulsiva según expone en las cuestiones 110 y 111 de la primera parte de la Suma. En estas cuestiones las doctrinas de Platón y Avicena están consideradas de forma crítica, es decir, son las tesis que Santo Tomás rechaza y se dispone a refutar. Según estos filósofos, en los cambios sustanciales del mundo físico, las causas materiales de estos cambios cesaban de ejercer su

<sup>97</sup> «En la sierra o en el hacha no está la forma de una cama, sino cierto impulso a tal forma» (S Th I q. 118 a.1 sol. 3).

<sup>98</sup> Cfr. ARTOLA, J. M.: op.cit., p. 91 nota 36. Cfr. Aristóteles, Phys. B, 2, 194 b 13; S Th I q.115 a.3 ad2.

actividad tras haber dispuesto la materia para acoger su correspondiente forma. Las sustancias separadas (los ángeles de la teología cristiana) serían los responsables de infundir la forma en esa materia, imprimiendo así finalidad a los seres (cfr. S Th I q. 115 a. 1). Por tanto, Platón y Avicena coinciden con la doctrina del DI en este punto que, sin embargo, es rechazado abiertamente por Santo Tomás (S Th I q. 104 a. 1 sol.).

Para refutar este ocasionalismo de Avicena, Tomás emplea la teoría de las razones seminales como causa formal de cada individuo. La doctrina de las «*rationes seminales*» está extraída de San Agustín, quien a su vez la retoma de los filósofos estoicos. Para la escuela estoica, el desarrollo natural de cada individuo está determinado por un «*lógos spermatikós*» que es el principio generador que dota de fines específicos a los cambios esenciales de cada ser. Pues bien, las sustancias separadas (los astros para Aristóteles, los Ángeles medievales) sólo son para Santo Tomás causas motrices que activan las formas sustanciales presentes en los individuos conformados, es decir, impulsan el proceso de generación y corrupción, que se despliega en razón de la causa formal impresa de las «razones seminales». Pero estas causas instrumentales no son causa eficiente de esa forma, sino sólo causa agente del movimiento que impulsa el despliegue de esa forma determinada por las «razones seminales»<sup>99</sup>.

Los «cuerpos astrales», por tanto, tampoco son causa eficiente de las «razones seminales» que son inherentes a la inmanencia específica de cada individuo por participación, en obediencia al teorema de Física II 8. En conclusión, para Santo Tomás y para los tomistas ortodoxos, las causas instrumentales no pueden identificarse con el «diseñador inteligente» tal y como queda caracterizado por el *Discovery Institute*. La doctrina del diseño inteligente no se puede reintroducir en el planteamiento tomista a través de una analogía de proporcionalidad propia entre el «Diseñador de Dembski» que causa cambios en el «ADN» y la doctrina tomista de los «cuerpos astrales» que actúan sobre las «razones seminales», y esto por las razones antedichas: la teleología inmanente de la sustancia y la doctrina tomista de la participación creadora<sup>100</sup>.

## CONCLUSIÓN

Actualmente no contamos con una monografía que estudie, sistemáticamente, las cuestiones relativas al debate entre neo-tomistas norteamericanos y partidarios del DI. Sólo encontramos ejercicios dialécticos de crítica, digresiones, teorizaciones aisladas, tratamientos indirectos o, como mucho, algún que

<sup>99</sup> FESSER, E. [en línea]: «Dembski rolls snake eyes», <http://edwardfesser.blogspot.com.es/2010/04/dembski-rolls-snake-eyes.html> [Consultado: 7/5/2015].

<sup>100</sup> DEWAN, L. [en línea]: «Aristotle as a Source for St. Thomas's Doctrine of *esse*», Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/ti00/dewan.htm> [Consultado: 7/5/2015].

otro artículo, o libro aislado, pero sin alcanzar el rango de un tratado sinóptico que ofrezca una visión de conjunto.

Como entender e interpretar exige captar la relación de las partes con el todo o, mejor, llevar éstas a cierta unidad, hemos procurado descubrir y reconstruir esa unidad, con los debates fragmentarios que la polémica ha arrojado. Con este fin hemos dividido la polémica en las cuatro cuestiones más debatidas, a pesar de lo disperso de la misma, pero tratando siempre de mostrar la estructura lógica interna de la discusión general<sup>101</sup>.

Los amplios debates académicos y las polémicas más informales tocan aspectos muy diversos, a veces de modo improvisado y caótico, como es propio de un debate hecho con urgencia, pero han pivotado sobre los cuatro ejes expuestos. Ha sido una polémica donde ha estado implicada no sólo la institución universitaria sino una amplia franja de la sociedad norteamericana. A ello ha contribuido que el debate se desarrollase por cauces inusuales para el estudio académico. La polémica tuvo gran difusión gracias al uso de internet (blogs de los investigadores, páginas webs creadas *ad hoc*) y otros medios extra-académicos que resultaron cruciales para la creación de un clima razonado de opinión pública, y de los cuales hemos dado amplia cuenta en nuestro artículo.

El recorrido por los principales bloques temáticos de la polémica no debe oscurecer, sin embargo, la coincidencia entre los neo-tomistas y los promotores del DI en sus críticas a las limitaciones del neodarwinismo. Aunque consideran su planteamiento desenfocado, los neo-tomistas valoran el esfuerzo del *Discovery Institute* por superar el materialismo anti-metafísico y el naturalismo metodológico que domina parte de la comunidad científica y que impide una neta demarcación y una deseable colaboración entre fe y razón, entre filosofía y ciencia positiva.

Universidad Católica de Murcia (UCAM)  
dparrilla@ucam.edu

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]

---

<sup>101</sup> Cfr. GAGE, L. P.: «Darwin, design and Thomas Aquinas: The mythical conflict between Thomism and intelligent design», en *Touchstone*, 23, 6, 2010, pp. 37-44.