

LIBERTAD, DIOS Y METAFÍSICA

Javier Pérez Jara. Sevilla

Resumen: en este artículo se argumenta sobre la inconsistencia de la Idea de Libertad defendida por Juan Arana, dadas sus premisas sustancialistas y contradictorias; así como también se argumenta, *ad hominem*, sobre cómo la Idea tradicional de Dios, contemplada desde los atributos de Omnipotencia y Omnisciencia, es contradictoria categóricamente con cualquier forma de libertad. Por último, se ofrecen algunas argumentaciones materialistas contra el espiritualismo ontológico en general, y contra el de la Ontoteología católica en especial.

Abstract: This paper focuses on the main weaknesses in Juan Arana's Idea of Freedom, which result from the substantialist and contradictory premises he uses. *Ad hominem* arguments are also given on how the traditional Idea of God, as expressed in its attributes of Omnipotence and Omniscience, is categorically contradictory with any form of freedom. Lastly, several arguments are offered against ontological spiritualism in general, and against the particular spiritualism of catholic Ontotheology.

§ 0. Advertencia preliminar.

Debido a importantes motivos de espacio, el texto que sigue a continuación es una versión bastante reducida del artículo original, donde se han suprimido múltiples párrafos que, pese a su importancia filosófica, incrementaban excesivamente el máximo de páginas permitidas en esta revista¹. He preferido suprimir varios párrafos enteros que introducirlos todos y «recortar» en argumentación, porque como ya decía Platón en el *Teeteto*, una argumentación, si no está acompañada de su fundamentación, no vale nada. No obstante, entre los párrafos suprimidos se encuentran argumentaciones clave sobre la fundamentación del ateísmo esencial del materialismo filosófico, la imposibilidad del indeterminismo ontológico, los callejones sin salida a que lleva el monismo teológico, la imposibilidad de la acción a distancia en el experimento de Alain Aspect, comentarios al fisicalismo reductivista de Corredoira, etc. Es decir, para la correcta comprensión de las coordenadas y del alcance de mis argumentaciones en esta polémica sería necesario, por tanto, que el lector interesado contase con la versión completa del texto, dado que aunque esta polémica verse sobre la Idea de Libertad, dicha Idea, como toda Idea filosófica, es ininteligible al margen de su conexión objetiva con otras Ideas (como las de Causalidad, Determinismo, Hombre, Dios, etc.). No son lo mismo las modulaciones que cobra la Idea de Libertad en una Ontología monista, que en una pluralista; en una teísta, que en una atea; en una determinista, en una fatalista, que en una que acepte emergencias creadoras o causa sui.

Por ello, Juan Arana ha tenido la amable sugerencia de colocar en su página web mi texto completo en el apartado de discusiones (<http://www.juan-arana.net/Discusiones.html>). Asimismo, también me ha parecido de interés publicar dicho texto en la revista digital *El Catoblepas*,

¹ Aquí se presenta, por orden, hasta el § 7, mientras que en «Monismo, espiritualismo y Teología», la argumentación se extiende hasta el § 16.

igualmente de fácil acceso a través de *internet*. Dicho texto completo se titula «Monismo, espiritualismo y Teología», y se puede encontrar en la siguiente dirección electrónica: www.nodulo.org/ec/

Sin más preámbulos, pues, pasemos a la argumentación.

§ 1. Introducción.

En primer lugar quiero agradecer a Arana de nuevo la oportunidad que me brindó de poder participar en esta interesante polémica, así como las páginas que, en su respuesta, dedica a las objeciones y comentarios que realicé sobre su filosofía, fundamentalmente en lo concerniente a la Idea de Libertad, y otras ideas involucradas, como las ideas de Causalidad, Determinismo, Materia o Dios. La presente respuesta es, necesariamente, algo extensa, debido a la complejidad de los asuntos debatidos; y, no obstante, pese a su extensión, esta respuesta trata de modo sucinto temas fundamentales que requerirían un desarrollo mucho más amplio, y esto cuando no se omiten, por falta de espacio, otros temas sobre los que me gustaría debatir, como, por ejemplo, la concepción *mentalista* de la razón de Arana², su identificación entre Filosofía y ciencias, o su tesis de que en las ciencias positivas no hay verdades necesarias³.

No obstante, como digo, ahora no hay espacio para discutir en profundidad estos asuntos, pese a su importancia gnoseológica, y es necesario entrar en la materia fundamental de la discusión, que es la Idea de Libertad, y su conexión necesaria (para una doctrina filosófica que quiera trascender la mera retórica), con otras Ideas fundamentales ontológicas, gnoseológicas o antropológicas. A este respecto comenzaré diciendo que no se entiende el subtítulo del libro de Arana *Los filósofos y la libertad: «necesidad natural y autonomía de la voluntad»; ad hominem*, porque si Arana sostiene el indeterminismo ontológico a nivel de las partículas subatómicas, la idea de «necesidad» no sería trascendental a la «Naturaleza»⁴; el movimiento de los

² Recordemos la definición de Arana: «por “razón” no entiendo aquí otra cosa que la capacidad de la mente para inferir unas afirmaciones a partir de otras» (Juan Arana, *Materia, universo, vida*, Tecnos, 2002, Madrid, pág. 23), concepción gnoseológica mentalista y reductivista ininteligible desde una filosofía no sustancialista que comience por fundamentarse en los desarrollos de las ciencias positivas, como la Antropología Cultural, o la propia Etología y su concepto de conductas ratiomorfas, aplicadas no sólo al hombre (cuya racionalidad, por cierto, es ininteligible al margen de las Instituciones culturales), sino a los animales, que operan racionalmente con cuerpos sin necesidad de «inferir mentalmente unos juicios de otros». A este respecto, es necesario, por ejemplo, el famoso artículo de E. Brunswik, «Ratiomorphic Models of Perception and Thinking» (*Acta Psychologica*, 11, 1955, págs. 108-109). La racionalidad, desde nuestras coordenadas, tiene que ver mucho más con operaciones con cuerpos (referenciales fiscalistas), que con oscuros procesos mentales que, en todo caso, son derivados de los procesos racionales originarios hechos «juntando» y «separando» cuerpos siguiendo una estrategia teleológica. ¿Elaborar un hacha de sílex no es acaso un proceso genuinamente racional? Pero como digo, ni siquiera es necesario regresar a conductas racionales humanas que desborden los dialogismos psicológicos (como «inferir mentalmente unas afirmaciones a partir de otras») para triturar el concepto mentalista de Arana, porque los animales también tienen racionalidad, sin necesitar para ello un lenguaje doblemente articulado.

³ Simplemente le pediría, para clarificar sus puntos de vista, que demostrase «con lápiz y papel» cómo la relación pitagórica, el teorema de Euler de las aristas y los vértices, o la identidad, en Mecánica, entre la masa de gravitación y la masa de inercia, son relaciones (según Arana), contingentes, y no necesarias, constitutivas de su propia materialidad objetiva «y por encima de nuestra voluntad», contra todo relativismo. Y si en Mecánica, o en Química, no hay verdades necesarias ¿cómo es que la Tecnología actual puede funcionar con tal grado de precisión, fundamentada en identidades sintéticas que, según Arana, deberían ser meramente contingentes? ¿Cuál es, en suma, el concepto de verdad científica de Arana?

⁴ No preguntaremos en esta ocasión quién es esta señora; ¿se trata de la materia física concebida como una totalidad armónica monista? Si no es así ¿por qué hablar de «Naturaleza» en mayúsculas? Además, el subtítulo del libro de Arana también se derrumba cuando leemos a este autor la tesis de que no se puede realmente distinguir lo necesario de lo contingente: «¿Qué es necesario y qué es contingente?», le llegamos a leer *Thémata*, n.º 38, pág. 296-, con lo cual, desde esta filosofía del «da lo mismo 8 que 80» también podría haber subtitulado a su libro «Contingencia natural y autonomía de la voluntad».

electrones de un orbital a otro, según Arana, no debería ser necesario, sino contingente; de modo análogo ocurre con el rótulo «autonomía de la voluntad» ¿quién, hoy día, en el siglo XXI, después del surgimiento de la Antropología, la Etnología, la Psicología, la Neurología, la Sociología, etc., etc., puede decir que la voluntad es «autónoma», como si fuese una especie de «reino separado» de los determinantes genéticos, fisiológicos, ambientales, etológicos, sociológicos, antropológicos, históricos, etc., en que está implantada? El subtítulo kantiano del libro de Arana es, por lo pronto, arcaico y metafísico, en el sentido más peyorativo del término, pues implica un dualismo sustancialista («el reino de la Naturaleza y el reino de la Voluntad») que no se entiende desde las propias ciencias positivas que Arana dice respetar tanto (aunque ya hemos visto, como mínimo, que su concepto de razón «cuaja bastante mal», por decirlo suavemente, con ciencias como la Antropología Cultural o la Etología).

Haré ahora un sucinto resumen de las tesis fundamentales que argumenté en mi artículo anterior. Si no se recuerda mal, argumenté sobre cómo la identificación de Arana entre determinismo y fatalismo era gratuita, porque el fatalismo supone el Monismo del Orden («todo está conectado con todo»), pero desde el pluralismo ontológico regido por el principio de sympleké las diversas líneas y cauces deterministas que conforman el Mundo se conectan, desconectan, y neutralizan muchas veces, destruyendo todo atisbo de fatalismo monista (cosa que no ocurre en el teísmo ontoteológico, como luego veremos), sin a la vez recaer en un indeterminismo ontológico. También argumenté que la verdad del determinismo ontológico se abría paso a través de la constatación de las contradicciones de las vías indeterministas alternativas: la *causa sui* y la *emergencia metafísica*. La *causa sui* es un concepto que, partiendo de la causalidad, llega a un resultado límite contradictorio, por metábasis, en que la propia causalidad es arruinada; la *emergencia metafísica* (Lloyd Morgan, Alexander, etc.), en cambio, no parte de la causalidad, sino que directamente se opone a ella (tanto a la causalidad corpórea como al «principio de razón suficiente»⁵). No volveré aquí, por falta de espacio, a repetir dichas argumentaciones que, además, y si no he leído mal, Arana no ha puesto en duda, lo que no significa, claro está, que las dé por válidas. Digamos que se las ha «saltado a la torera» (¿piensa Arana que hay más vías a parte de la *causa sui* y la *emergencia metafísica* contra el determinismo ontológico? En ese caso, ¿cuáles son y dónde se encuentra su fundamentación?).

También argumenté, a lo largo de numerosas páginas, contra la Idea de Libertad en su modulación indeterminista, que identifiqué con la idea de libre arbitrio; y esto tanto «negando la mayor» (el indeterminismo ontológico en que se sustenta en libre arbitrio) como argumentando, *ad hominem*, los absurdos a que lleva dicha concepción cuando se los contempla desde los determinantes biológicos, psicológicos, sociológicos, históricos, etc., etc., que determinan y moldean nuestro ego psicológico y su conducta operatoria (y esto sin contar con que en un Mundo indeterminista serían imposibles las operaciones y la conducta racional en general). Después esboqué las líneas maestras de la doctrina de la libertad que Gustavo Bueno ofrece en *El sentido de la vida*, así como en otros textos; doctrina a la que me acojo de modo apagógico y crítico, al parecerme la más potente de entre las alternativas en la teoría de teorías de concepciones de la libertad.

⁵ No volveré a repetir aquí la distinción entre *emergencia metafísica* (o «ex nihilo») y *emergencia positiva*. Remito al interesado a mi artículo anterior de esta polémica.

Otro punto fundamental a resaltar fue la constatación de que una doctrina de la libertad no podía esbozarse independientemente de otras doctrinas filosóficas antropológicas, gnoseológicas, ontológicas... y teológicas⁶. En este último punto señalé, *ad hominem*, un punto central en esta discusión a mi juicio, a saber, que no era el materialismo pluralista y determinista el más ardiente enemigo de la libertad en general (pues la idea de libre arbitrio *no commensura* toda concepción de la libertad, aunque lo pretendan muchos mediante «secuestro ideológico»), sino el teísmo metafísico propio de la Ontoteología católica, como de hecho se había expuesto explícitamente en la importantísima polémica filosófica *De Auxiliis*. Por un motivo o por otro, Arana, en su respuesta, concedió más peso, o en todo caso, más beligerancia, a mis argumentaciones contra la imposibilidad ontológica del espiritualismo y de la existencia del Dios de la Ontoteología que a mis argumentaciones contra la causa sui o la emergencia metafísica, o a la concepción materialista de la libertad que presenté. Así pues, en la respuesta que sigue argumentaré contra las «contraargumentaciones» de Arana a mis premisas ontológicas. Dado que el siguiente artículo, pues, será eminentemente ontológico, aviso por generosidad que puede ser saltado alegremente por posmodernos y fundamentalistas científicos, que sin duda considerarán el presente texto tanto tedioso como gratuito o arcaico. Probablemente, Arana considerará este texto tedioso no desde luego por motivos posmodernos o científicistas⁷; sino porque en el presente texto argumento en numerosas ocasiones, además de contra el libre arbitrio, contra un tema que parece «tabú» en la mayoría de discusiones filosóficas, a saber: que cabe argumentar filosóficamente contra la existencia de Dios (y por tanto contra el agnosticismo).

Por criterios de claridad expositiva, me parece acertado señalar que la vía de argumentación que voy a seguir aquí contra Dios se podría resumir en los siguientes puntos fundamentales⁸:

Patentizar la total contradicción entre el «Dios de los filósofos» y el «dios de las religiones», y por tanto defender que la Idea de Dios de la Ontoteología católica es contradictoria empezando por querer atribuir propiedades psicológicas y personiformes a un ente ontológico-general cuyos atributos ontológicos (inmutabilidad, eternidad, infinitud, incorporeidad, etc.) son precisamente la negación categórica de los predicados psicológicos y personiformes, ligados constitutivamente a la finitud y al tiempo.

Patentizar la inexistencia del dios antropomorfo o zoomorfo de las religiones (esto es, el de la Teología Dogmática o Revelada) a través de la demolición de las premisas espiritualistas y animistas en que se sustenta, y por tanto defender que la única manera de que el dios de las religiones pudiese existir es siendo un animal orgánico (aunque fuese, por hipótesis, no linneano), pero, en todo caso, finito y contingente y con un radio de acción limitado y temporal.

Patentizar la inexistencia del Dios de la Teología Natural a través de la constatación de la imposibilidad de su esencia, recorriendo el argumento

⁶ Dado que las Ideas filosóficas tienen conexiones objetivas por encima de nuestra voluntad; ¿cómo es posible esbozar una doctrina clara y distinta sobre la libertad al margen de una doctrina de la causalidad, de una concepción del hombre, o de una teoría de la razón y del conocimiento?

⁷ Creo que, en este punto, tanto Arana como yo estamos de acuerdo en ser enemigos de ambas corrientes ideológicas.

⁸ Todo esto está expuesto de manera mucho más detallada en Javier Pérez Jara, «Materia y racionalidad: sobre la inexistencia de la Idea de Dios», *El Basilisco*, n° 36, 2005, págs. 27-64. También es importante, para la argumentación del ateísmo esencial propio del materialismo filosófico, la versión «extendida» de este artículo: «Monismo, espiritualismo y Teología».

ontológico en sentido modal (desde Leibniz a Malcolm) «al revés», esto es, demostrando la necesaria inexistencia de Dios a través de la demostración de la imposibilidad de su Idea, en tanto sus atributos, tomados desde la plataforma de nuestro Mundo real, son contradictorios tomados en sí mismos (como la omnisciencia⁹, la omnipotencia¹⁰, la simplicidad absoluta o la causa sui), o sus atributos son contradictorios entre sí (como los de incorporeidad o eternidad con los de cognición o personalidad), o sus atributos son contradictorios con partes del Mundo (como los atributos de omnisciencia, omnipotencia y omnibenevolencia con la existencia del Mal o de la libertad), o con el Mundo en su totalidad (como el atributo de infinitud, que obligaría a borrar todos los contenidos del Mundo, anegados y disueltos en la infinitud inmaterial divina).

Es, pues, en el punto 3) donde hay que encuadrar los argumentos que ofrecí, (apelando a la polémica de Báñez con Molina en el siglo XVI) en mi artículo anterior sobre la incompatibilidad absoluta de la Idea de un Dios omnisciente y omnipotente con la existencia de la libertad (como defendió explícitamente Lutero¹¹).

§ 2. Sobre la concepción metafísica de la libertad de Juan Arana.

Arana parece no estar de acuerdo en que tilde a su concepción de la libertad, que dice sustentarse en la idea de «autodeterminación», y en la negación del determinismo ontológico, como de «libre arbitrio». Dice este autor que, dado que la Idea de libre arbitrio «se suele entender» como libertad de indiferencia, él prefiere hablar de «libertad» a secas, «para evitar malentendidos». Pero a mi juicio esto carece de sentido, en tanto hablar de libertad «a secas» es infinitamente más confusionario que hablar de libre arbitrio, porque como ya señalé en mi artículo anterior, *la Idea de Libertad no es una idea unívoca*, sino que cuenta con múltiples modulaciones, muchas enfrentadas constitutivamente entre sí. Por eso defendí que hablar de libertad «a secas» recaía, necesariamente, en dos peligros bien diferenciados, a saber: 1) *la anegación de la especie en el género*, es decir, la defensa de que, en realidad, todas las concepciones de la libertad son compatibles entre sí o sinónimas, y que por tanto es lícito hablar de libertad en general, sin dar más «parámetros o especificaciones»; 2) *el secuestro ideológico*, es decir, la defensa de que una única concepción o familia de concepciones de la libertad son las que representan realmente la Idea de Libertad, y que por tanto las otras concepciones deben quedar excluidas (o completamente ninguneadas) de la Idea general de Libertad.

Como Arana en su libro *Los filósofos y la libertad* defiende varias veces que la idea de libertad determinista es un mito (sic) y da por supuesto, mediante el mecanismo de pedir el principio, que sólo las concepciones de la libertad que se enfrentan al determinismo ontológico son verdaderas concepciones de la libertad, entonces su postura no puede quedar etiquetada

⁹ Idea límite imposible, como se sabe, desde los sistemas de Caos determinista y el principio de symploké.

¹⁰ Basta para ver la imposibilidad de esta Idea (que además contradice el atributo de «Acto puro» divino) apelar a lo que los etólogos llaman «matrices de dominación etológica»; para que un viviente pudiese tener «omni-potencia» (y no un radio de acción limitado) tendría que dominar etológicamente a un número infinito de vivientes, pero al hacerse infinita una matriz de dominación etológica se destruye, por metátesis, la propia relación de dominación.

¹¹ Sin perjuicio de lo cual, autores franciscanos como San Buenaventura defienden que el libre arbitrio es tan profundo y constitutivo de la naturaleza humana que Dios no podría suprimirlo sin al mismo tiempo aniquilar al ser humano.

como de «anegación de la especie en el género», en tanto para Arana no se puede confundir la idea de libertad de Descartes, o la de Kant, con la de Spinoza o Engels. Por eso tildé, y sigo tildando a su postura de «secuestro ideológico», o de circunscripción de la Idea de Libertad únicamente a las concepciones indeterministas de la libertad. Estas concepciones indeterministas de la libertad, que se abren paso o a través de la idea de causa sui, o de emergencia metafísica, son las que me parece que pueden ser envueltas por la Idea general de *libre arbitrio*, al menos tal como ha sido definida por la tradición, y la definición de Santo Tomás que indiqué me parece tanto operativa como bastante significativa al respecto. *Lo que no está tan claro es que Arana pretenda, a la vez, defender una concepción de la libertad sustentada en la idea de «autodeterminación» y en la negación del determinismo ontológico que, a la vez, no quiera recaer en el «libre arbitrio de indiferencia».* Y no creo que apelar aquí a Leibniz resuelva nada, en tanto el sistema monadológico leibniziano es, en realidad, el sistema del *fatalismo absoluto*, sin perjuicio de lo cual Arana defiende, sorprendentemente, que Leibniz es el que «ha entendido la libertad».

Es decir, Arana rechaza que se tilde a su concepción de la libertad como de libertad indeterminista, pero a la vez rechaza que su concepción de la libertad sea determinista, y para ello trata de dar por sentado la falsedad del determinismo ontológico. ¿Pero no es esto una profunda contradicción? ¿Cómo la concepción de la libertad de Arana puede enfrentarse a la concepción determinista de la libertad (estoicos, Spinoza, Hegel, Engels, Marx, etc.) sin recaer en una concepción indeterminista, bien sea porque se sostenga dicha noción de libertad en la causa sui o en la emergencia metafísica? ¿Acaso entre el determinismo y el indeterminismo ontológico ha encontrado Arana una posición intermedia, como aquella muchacha que reconoció a sus padres estar «sólo un poco embarazada» o aquel otro que se declaraba «panteísta moderado»? Si es así, desde luego, y en todo caso, dicha «posición» no se encuentra en su libro. Este autor, además, dice que la Idea de autodeterminación refleja bastante bien su noción de libertad, pero aquí habría que señalar, como mínimo, que: 1) la idea de autodeterminación es la que está presente en la definición de libre arbitrio que presenté de Santo Tomás, y con la que Arana parece tener reparos; 2) la idea de autodeterminación, cuando rechaza el determinismo, reposa en la causa sui, que es contradictoria, como ya vimos en mi artículo anterior, en tanto en la causa sui el efecto debería ser anterior a la causa eficiente, lo que es absurdo. Dicha idea, pese a su casi ubicuidad en la Metafísica, no es sino una noción contradictoria fruto de llevar al límite las relaciones de causalidad circular.

Cabe preguntar, pues, ¿está Arana en contra de la idea de causa sui? Si no es así, ¿cuáles son sus contraargumentaciones al materialismo que niega la causa sui? Y si sí está en contra de dicha noción ¿entonces en qué sentido su idea de autodeterminación no descansa sobre un determinismo ontológico que envuelva todas nuestras acciones y procesos cognitivos¹²? Como ya defendí en mi artículo anterior, la propia paradoja del asno de Buridán refuta toda concepción de la libertad que pretenda no sustentarse en un

¹² Este autor llega a decir que su noción de libertad no ha sido «erosionada» por las ciencias positivas, saltándose por completo «a la torera» todos los determinantes genéticos, biológicos, etológicos, sociológicos, antropológicos, históricos... climatológicos, geográficos, etc., etc., que demuestran las ciencias positivas que determinan completamente nuestra conducta. Vuelvo a repetir una pregunta de mi artículo anterior: si Arana está en contra del determinismo ontológico, ¿podría decirnos qué tanto por ciento de determinismo actúa sobre nuestra conducta y qué tanto por ciento de libertad como autodeterminación de la voluntad?»

determinismo ontológico, y esto sin contar con que en un mundo indeterminista son imposibles las operaciones, y por tanto la libertad. Además, como hemos dicho, Arana dice estar en contra de la libertad de indiferencia, cosa con la que estoy en completo acuerdo con él; pero entonces, si la libertad de indiferencia es falsa, porque siempre hay más determinantes para elegir una opción que otra, y por tanto nuestros actos están completamente determinados, porque si no volveríamos a caer en la libertad de indiferencia, ¿entonces en qué está en contra Arana de la concepción determinista de la libertad, como la que presenta, por ejemplo, el materialismo filosófico? Probablemente aquí el malentendido sea creer gratuitamente que el determinismo ontológico necesariamente ha de llevar a un fatalismo, o que el determinismo niega la responsabilidad de nuestras acciones, aun cuando sean hechas después de ser tramadas previamente y formen parte de nuestro proyecto biográfico y nuestra personalidad. Pero ambas conclusiones son tan apresuradas como falsas; el determinismo del materialismo filosófico se sustenta, como ya he defendido, en un Pluralismo del Orden, vertebado a su vez por en principio de symploké, mientras que el fatalismo descansa sobre un Monismo del Orden, como pueda ser el teológico. Además, la libertad ligada a la responsabilidad se da a otra escala del determinismo ontológico; pero una escala que presupone dicho determinismo, como el azar en las tiradas de dados presupone, necesariamente, los movimientos mecánicos deterministas de los dados al chocar con el suelo y rebotar.

Pero vuelvo a realizar la pregunta que formulé en mi artículo anterior: en la paradoja del asno de Buridán, si ésta demuestra claramente la imposibilidad de la libertad de indiferencia, cosa con la que Arana dice estar de acuerdo, igual que yo, pero a la vez este autor habla de la libertad como «autodeterminación», entonces ¿de qué cubo de agua se «autodetermina» antes el asno de Buridán? Es decir, si la concepción de Arana de la libertad como autodeterminación no se sustenta en la causa sui (porque de lo contrario sería explícitamente contradictoria), y acepta la paradoja de Buridán, y por tanto la necesidad de que haya más determinantes causales para elegir una opción que otra, ¿entonces en qué se diferencia la concepción de la libertad de Arana de la concepción determinista?

Y esto sin contar con que, como volveremos a ver más adelante, el teísmo ontoteológico de Arana lleva inexorablemente, y aunque este autor no quiera reconocerlo, a un fatalismo absoluto; a menos, claro está, que este autor desee retirar los atributos de Omnipotencia u Omnisciencia a Dios, con lo cual habría destruido la Idea teológica católica.

§ 3. La Omnisciencia y la Omnipotencia divina contradicen la libertad.

En mi artículo anterior de esta discusión, haciendo referencias a la conocidísima polémica escolástica *De Auxiliis*, argumenté sobre cómo la Idea de Dios de la Ontoteología era incompatible con la libertad en general, y con el libre arbitrio en particular. No obstante, Arana sostiene la sorprendente tesis de que en mi artículo no argumenté en ningún sitio este punto, pese a que dediqué, como ya he dicho, varias páginas a la polémica *De Auxiliis* en las que arguí, haciendo referencia a los conceptos de ciencia media, premoción física, futurible, etc., por qué los atributos divinos de la omnisciencia o de la omnipotencia contradicen la libertad (páginas que paradójicamente luego Arana afirmará que le parecieron demasiado largas,

sin nombrar que es en esas «largas» y tediosas¹³ páginas donde elaboro dicha argumentación que dice echar en falta). Hay dos posibilidades a mi juicio: o bien Arana piensa que tales pruebas son falaces, en cuyo caso debería al menos haberlas citado y refutado, o bien su Idea de Dios no cuenta con los atributos de omnipotencia y omnisciencia. Yo no sé si Arana se ha inventado una Idea de Dios «a la carta»; si es así, le rogaría que me especificase sus atributos y características, así como su justificación, pues como ya defendía Platón en el *Teeteto*, una tesis, si no está acompañada de su fundamentación, no vale nada.

Haré un resumen de mis tesis: como el propio Arana reconoce, siguiendo, aunque sin citarlo, el concepto de eternidad divina de San Agustín o Boecio, «Para Dios, pasado y futuro son equivalentes»¹⁴. Dios, al ser inmutable y eterno, si conoce el Mundo lo hace desde una única intuición infinita donde pasado, presente y futuro se dan simultáneamente. ¿Pero cómo es posible justificar desde semejante tesis metafísica y sustancialista que destruye el propio tiempo, en tanto mera apariencia ligada a la finitud de la percepción «sucesiva» animal, *la libertad*, en sus diversas modulaciones? Es muy curioso que Arana, en múltiples lugares argumente que el determinismo lleva inexorablemente al fatalismo, y que éste destruye el propio tiempo, y a la vez meta con calzador, en su visión de la realidad, a un Dios que conoce presente, pasado y futuro simultáneamente, modelo que tomó Laplace para su famoso «demonio». ¿Cabe estar en contra del Demonio omnisciente de Laplace, porque lleva, en su fatalismo, a la concepción del tiempo y del devenir como meras apariencias, pero a la vez no lanzar las mismas objeciones al Dios omnisciente ontoteológico? La Teología católica «ortodoxa», que-

¹³ Es asombroso cómo Arana trata de ningunear continuamente la tradición escolástica católica, como si él estuviese hablando, por así decirlo, «desde la estratosfera»; como si la filosofía moderna no fuese un desarrollo y producto de la filosofía escolástica medieval (¿cabe entender, por ejemplo, a Leibniz sin Molina o a Kant sin Suárez?). Entre otras muchas cosas, es incomprensible, por ejemplo, el intento de ningunear de Zeferino González por parte de Arana, cuya importancia filosófica, para el materialismo filosófico, radicaría, según Arana, en ser «una lectura juvenil de don Gustavo Bueno» (sic). Pero probablemente, Zeferino González es, junto con Balmes, la síntesis metafísica de la Ontoteología católica más perfecta del siglo XIX, y tratar de ningunear su importancia filosófica, encapsulándola en rótulos *ad hoc* inventados por Arana carece por completo de sentido. Si reivindicó la importancia histórica y filosófica de Zeferino es por su importancia objetiva (importancia que puedo demostrar con múltiples argumentos, si Arana me los pide), y no por las «teorías» de Arana (que podrían, creo, sintetizarse así: «Pérez Jara lee a Zeferino porque Gustavo Bueno lo leía de joven, no porque tenga una importancia filosófica y objetiva real»), *completamente inventadas* por él. «Teorías» que no son más que retórica y psicologismo barato, para de nuevo, tratar de descalificarme sofisticadamente *a priori*. No haber leído ni un solo libro de Gustavo Bueno, e insinuar continuamente implícita o explícitamente que los que lo leen son sectarios y dogmáticos. ¿Cabe una demagogia más grosera por parte de Arana? Yo en esta discusión ni siquiera he acudido a argumentos, que me parecen mucho más serios, pero que nos desviarían de la materia de los asuntos analizados, del tipo: «Arana cree en Dios padre y en el libre arbitrio porque ha sido socializado en semejantes creencias, probablemente en el seno de una familia católica propia del franquismo: luego Arana cree en Dios no por motivos racionales, sino por mecanismos sociológicos y psicológicos en que fue moldeado dogmáticamente en esa creencia desde su niñez, como los musulmanes creen en Alá, o los judíos nacidos en el seno de una comunidad judía en Yahvé». Y conste que yo tengo muchos más argumentos para demostrar el dogmatismo teísta de Arana que él para tratar de demostrar mi presunto dogmatismo materialista ateo; hasta ahora, todo lo que he defendido lo he acompañado de su justificación filosófica, así como me he enfrentado continuamente a las teorías alternativas, para demostrar apagógicamente por qué elijo filosóficamente las opciones materialistas frente a las restantes. Sin embargo, todavía no he leído, por ejemplo, ni sola línea de Arana argumentando sobre la existencia de Dios, que da por supuesta de la manera más gratuita y dogmática (pues no me referiré aquí, por respeto a este autor, a su «Argumento de la Deportividad para demostrar la Existencia de Dios»). En suma, a mí por qué crea Arana en Dios padre, en el libre arbitrio o en la vida ultraterrena, me importa, por decirlo mundamente, «un pimiento»; lo que me importa son las argumentaciones objetivas, y por tanto pido a Arana que se ciña a ellas y no se invente groseros y ficticios análisis psico-biográficos para tratar de descalificarme *a priori*, insinuando que soy un dogmático continuamente. Todos hemos leído las *Refutaciones sofisticadas* de Aristóteles o la *Dialéctica erística* de Schopenhauer y conocemos estas sucias estratagemas, indignas de una argumentación seria.

¹⁴ *Materia, universo, vida*, 2ª edición, pág. 417.

riendo ignorar alegremente esto, defiende (o mejor dicho, decreta *ad hoc*), sin más, que la Omnisciencia no contradice la libertad, ¿pero cómo puede el futuro estar escrito de modo absoluto en el entendimiento de Dios desde la eternidad, y a la vez ser contingente, depender de mis operaciones supuestamente «libres»? ¿Cómo justificar, en suma, los «futuribles» desde la Omnisciencia divina? Y en cuanto al atributo teológico de Omnipotencia: ¿cómo puede Dios ser causa eficiente de todo lo que ocurre en el orden de la creación, incluidos mis actos¹⁵, sin actuar de tirititero de mis acciones, o de Genio Maligno cartesiano¹⁶? El concepto de libre arbitrio católico dice, como es sabido, «que puedo hacer una cosa u otra», esto es, que en mi acción hay continuas bifurcaciones (o n-furcaciones en general), y por eso hay varios «futuribles» posibles; pero al introducir la omnisciencia divina todo esto queda destruido, porque yo no puedo elegir un camino u otro, *sino que mi elección está ya absolutamente predeterminada por Dios no ya antes de mi nacimiento, sino desde el principio de los tiempos*, como ocurre explícitamente con la «Armonía Preestablecida» de Leibniz. La vía para justificar la libertad, una vez tomadas en cuentas estas contradicciones, llevó a Molina, en el siglo XVI, a la introducción del concepto de *ciencia media* divina, pero a costa de sembrar la semilla de la destrucción de la idea de omnisciencia. Lo cierto es que es completamente absurdo y contradictorio decir, por ejemplo, que Dios conoce absolutamente todo lo que va a ocurrir, y que a la vez el futuro es contingente, porque depende de nuestras acciones libres. Los teólogos suelen apelar a argucias sofisticadas o a conceptos *ad hoc* para encapsular la contradicción (cuando no a ningunearla retóricamente o a «cambiar de tema»); así operan, por ejemplo, cuando dicen, con aplomo, y siguiendo el espíritu de Báñez, que Dios sabe todo lo que voy a hacer, pero en tanto depende de mi libertad, o que Dios es causa absoluta de mis actos, pero en tanto «actos libres»; tesis tan burdamente contradictorias que me recuerdan siempre los principios del «doblepensamiento» de que habla Orwell en su 1984. En suma, si Arana desea aceptar este absurdo en un acto voluntarista, me parece muy bien, pero que no diga que aquí no hay contradicción. Y si lo dice, que lo argumente, cosa que hasta ahora no ha hecho en absoluto.

§ 4. *El materialismo filosófico no es un sistema metafísico, como sí es el caso del teísmo de Juan Arana*

Arana, durante casi todo su artículo, no deja de atribuirme que soy un «metafísico de altos vuelos» (sic), frente a su, al parecer, más «modesta» y «humilde» postura filosófica. ¿Pero realmente, Arana, al defender la existencia de Dios padre, de egos psicológicos al margen de un sistema nervioso y un cuerpo operatorio, de la creación *ex nihilo* del Mundo a través del *Big bang*, de la autodeterminación de la voluntad, de la falsedad del determinismo ontológico, etc., etc., está ejercitando una «filosofía humilde», de pocos

¹⁵ Dado que desde las premisas de la Ontoteología, el «orden de la creación» no puede existir por sí mismo, ni siquiera una vez creado *ex nihilo* por Dios; la «creación» permanece en el ser y en el ámbito de la existencia por la acción conservadora divina, sin la cual los entes mundanos desaparecerían, «aniquilados» en la *Nada*, porque Dios es el *Ipsum Esse*, y todo lo que existe, incluidos los actos humanos y los males más repugnantes que quepa imaginar, lo hace por *participación* divina, en tanto causa eficiente infinita envolvente, que, al ser «causa primera», determina a todas las otras causas segundas mundanas (y aquí es donde se circunscribe el concepto católico de «premoción física»).

¹⁶ En este punto es conveniente señalar que la importancia dialéctica del *ego cogito ergo sum* cartesiano se cifra precisamente en ser un límite explícito a la omnipotencia divina, cosa que suelen ignorar completamente los cristianos que reivindican la «profundidad» del *cogito* cartesiano.

«vuelos metafísicos»? Seamos honestos, me parece muy respetable que Arana crea en Dios, en la creación *ex nihilo* del Mundo o en el Dogma de la resurrección de la carne, pero si esto no es el «culmen» de un *mapamundi metafísico hasta el exceso*, pues entonces nada lo es. De nada sirve apelar continuamente a conceptos de la Física, para aparentar que se tiene una filosofía «a ras de suelo», sin altas pretensiones, si luego, «detrás», y «disimuladamente» vienen Dios, la autodeterminación de la voluntad o el espiritualismo, y encima de la manera más gratuita.

¿Cómo un autor que defiende la existencia de un Dios espiritual, inmutable, que a la vez es egoiforme, que ha creado *ex nihilo* el Mundo, que es omnisciente y omnipotente¹⁷ pero a la vez no arruina la libertad humana, que mediante su omnipotencia hace que los egos psicológicos humanos sigan existiendo más allá de su muerte, etc., etc., puede permitirse el lujo de sostener afirmaciones como «no tengo una metafísica parangonable al materialismo filosófico, lo cual al menos me libra de caer en los mismos errores que él» (sic)? Creo que no es desmesurado decir que, en este punto, la afirmación de Arana se mueve en los cauces de la total hipocresía. Es curioso, además, su criterio de «demarcación» de la metafísica respecto de los saberes científicos (en los que incluye a los saberes filosóficos, a mi juicio otra vez desde el principio metodológico «da lo mismo 8 que 80»); así, Arana escribe: «entiendo que es legítimo llamar metafísica a cualquier afirmación que desborde los límites de la experiencia»; supongo entonces que Arana ha tenido mucha experiencia de los espacios matemáticos de 1326 dimensiones, del hipercubo, o del propio principio de inercia. Y si cree en lo que defienden muchos físicos de hoy, también será curioso oírle hablar sobre la posibilidad de tener experiencias de las «singularidades» de que habla la teoría de los agujeros negros, o del *Big bang*. ¿Las supercuerdas y la teoría del vacío cuántico también se hayan dentro de la «experiencia empírica»? ¿El Universo de Minkowski, de curvatura nula y por tanto vacío de materia también es «empírico» aunque en él no puedan existir cuerpos ni sujetos percipientes? *Que se interpreten* determinados fenómenos empíricos desde tales doctrinas sustancialistas no significa que ellas mismas sean empíricas, porque designan (a veces por definición, como en la teoría del *Big bang* o de la «espuma cuántica»), entidades que son todo menos empíricas o experimentables. Yo, cuando hablo de *Metafísica*, uso la «acepción peyorativa», ya dada por los empiristas, de todo discurso que hipostasia o sustancializa elementos del mundo empírico que en modo alguno son «separables» del contexto en que están constitutivamente implantados. Por eso, no sólo no soy metafísico, sino que me sitúo de cara *contra la metafísica*, al contrario que Arana, que está «todo el día» hipostasiando y sustancializando (como hipostasiar los contenidos psicológicos de los humanos, desconectarlos absolutamente del sistema nervioso y de la materia espacio temporal y «proyectarlos» a un presunto ser espiritual que encima dice ser inmutable e infinito). Por tanto, y vuelvo a repetir, no sólo no soy un metafísico de altos vuelos, sino que soy un *antimetafísico*, si de altos o bajos vuelos, que lo decidan otros.

Si no me equivoco, cuando Arana me atribuye ser un metafísico de altos vuelos lo que pretende es tratar de justificar por qué él habla de la libertad sin presentar desde qué sistema de coordenadas ontológicas, antropológicas, teológicas, etc., está hablando; de tal modo que cuando alguien le recrimine

¹⁷ Y esto sin contar con que el atributo de Acto Puro contradice al de Omnipotencia, más cercano precisamente a la materia prima, y, en nuestros días, al Universo de Minkowski reinterpretado como vacío cuántico, en que cualquier partícula posible podría virtualmente «pasar de la potencia al acto».

la necesidad de hacer explícitas las doctrinas sobre las que necesariamente ha de reposar una teoría de la libertad, Arana atribuya a quien las explicita o demanda la explicitación ser un «metafísico ambicioso», a sabiendas del sentido peyorativo de que goza semejante expresión hoy día, y sin importarle la total contradicción de que quien diga esto no sea un científicista, sino antes bien un católico que defiende la existencia de Dios, de la «creación a partir de la nada» del Mundo, del libre arbitrio o de la inmortalidad del alma, como si semejantes ideas no fuesen precisamente el culmen de la metafísica «más ambiciosa». La cosmovisión de Arana es, sencillamente, la *antítesis* de un mapamundi «humilde y recatado». Por eso tengo la sospecha, o la hipótesis, de que para Arana «humilde» es todo aquello que le da la razón, y «soberbio» todo lo que se la niega.

Este autor me dice también, y sin dar prueba alguna, que no tengo respeto por las ciencias, tesis que sólo puede entenderse en el contexto del siguiente sofisma que creo detectar: Arana sostiene que ciencia y filosofía son lo mismo, luego por tanto, al criticar una teoría filosófica, incluso no respetarla, estoy faltándole el respeto a la «ciencia». Me abstendré de hacer comentario sobre semejante «tesis»; sólo diré que no he detestado, *en ningún momento*, falta de respeto por las ciencias positivas (que distingo de la Filosofía), todo lo contrario; a menos, claro está, que Arana pida el principio de que la teoría del *Big bang*, la acción a distancia entre fotones, o la aniquilación de materia en los agujeros negros es ciencia estricta, y que por tanto criticar estas cosas es ya faltar respeto a la «ciencia», con lo que habría pedido el principio de la científicidad estricta de estas teorías para inmunizarse groseramente de mis críticas. La filosofía que profeso se basa, en primer lugar, en los propios resultados de las ciencias positivas, y es curioso que un autor explícitamente espiritualista y monista me reproche faltar el respeto a las ciencias. Me gustaría saber, por ejemplo, si Arana cree en la inmortalidad del alma, y la teoría de la evolución y la Etología han demostrado una completa continuidad entre humanos y animales, a partir de cuándo empiezan los seres animales a tener un alma inmortal. ¿Es el homo antecesor inmortal? ¿Y el pitecántropo? Y si un niño muere a los dos meses, o a los pocos días de nacer, ¿en la «otra vida» su conciencia sigue desarrollándose según los estadios que marca la Psicología Evolutiva? Alguien con una lesión cerebral al nacer, ¿cuando muera seguirá su personalidad, aún ya sin cerebro que se ha podrido, siendo solidaria de un «cerebro sin lesión» o con lesión? Durante cientos de años la Teología Católica ha aceptado la existencia de demonios que pululaban por la Tierra, a veces sometiendo a las personas a su voluntad, como aparece explícitamente en los Evangelios y los casos de posesiones demoníacas; ¿pero cómo se concibe que un «espíritu» influya en el sistema nervioso de alguien sin destruir el primer principio de la termodinámica de la conservación de la energía? Un autor que se salta por completo a la torera todos los resultados de la Biología y las Neurociencias para sostener la *a-racional* tesis espiritualista propia del catolicismo y su Dogma de la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos gloriosos (¿a qué edad resucitan estos cuerpos? ¿Resucitan con órganos sexuales o sin ellos?), no tiene derecho para tildarme de falta de respeto a las ciencias positivas, que son precisamente la base que vertebra mi filosofía¹⁸. Que crea en lo que quiera, pero que no diga que

¹⁸ Y todo esto sin contar con que la investigación sociológica, antropológica e histórica exenta de prejuicios ha demostrado continuamente que el cristianismo primitivo no tiene nada que ver con la «versión» de la Iglesia, que es una pura reconstrucción mitológica *ad hoc*. El cristianismo primitivo es,

estos delirios espiritualistas que son, de hecho, residuos de instituciones antropológicas propias de la «Barbarie» en el sentido de la Antropología Cultural, son compatibles con las ciencias positivas del presente. Asimismo, encapsular estos mitos absurdos en el rótulo «creencias personales» es confusionario, porque estas tesis son doctrinas objetivas sostenidas por la Teología dogmática católica que necesariamente conforman una visión metafísica muy concreta de la realidad, en particular incompatible, en múltiples de sus puntos, con las ciencias positivas. Y quien quiera discutir esto, que lo discuta, pero ciñéndose a la materia discutida, y no introduciendo argumentos retóricos.

El sustancialismo metafísico de Arana se ve incluso en su interpretación («capa metodológica») de determinadas ciencias positivas, en especial de la física, como se ve cuando defiende no ya que la Nada es un concepto científico en la física actual¹⁹, mezclando los contenidos científicos de la física con las especulaciones fantásticas y gratuitas de los físicos en sus ratos libres, sino en niveles «menos ambiciosos», como cuando interpreta al electrón como *ente simplicísimo*, como si fuese un espíritu²⁰. Pero si el electrón es simplicísimo, ¿entonces cómo puede destruirse, para convertirse en radiaciones gamma, cuando «choca» con un positrón? Quizá el primer error sea concebir al electrón, y en general a las partículas «microscópicas», como pequeños cuerpos, en vez de como materialidades ondulatorias, dado que los cuerpos, como sólidos tridimensionales dados en un *aquí y ahora*, presuponen la percepción animal «macroscópica». El punto, en el espacio, o el «instante», en el tiempo, no son entidades susceptibles de ser hipostasiadas, sino límites dialécticos de entidades plurales; el punto, por ejemplo, es una entidad matemática derivada²¹, no originaria, como pensaba Euclides o, siglos más tarde, Hegel (recuérdese su teoría de la línea como entidad formada por un punto en movimiento). Además, una entidad simplicísima, *ad hominem*, sería *indestructible*, como argumentaba Platón en el *Fedón* para tratar de demostrar la inmortalidad del alma si se aceptaba que ésta era simplicísima (cosa absurda dada la radical pluralidad de percepciones, vivencias cenestésicas, cinestésicas, etc., que constituyen las funciones cognitivas y conductuales que conforman a un sujeto psicológico operatorio).

§ 5. *El materialismo filosófico no es un fisicalismo, como sostiene Juan Arana.*

Arana sostiene en su artículo, con todo el aplomo, que el materialismo filosófico es un fisicalismo («entidades físicas = entidades reales»²²), lo que a parte de demostrar que no está demasiado «puesto» en la Ontología del

antes bien, un movimiento revolucionario cercano al zelotismo, explícitamente antiromano, siguiendo la tradición de los Macabeos, que espera un Mesías político que engrandecerá a Israel y destruirá al resto de naciones (especialmente Roma, que es considerada la nueva Babilonia). A este respecto, son imprescindibles las obras de Brandon, y en España, de Gonzalo Puente Ojea.

¹⁹ Cfr. *Materia, universo, vida*.

²⁰ Lo que no es de extrañar, pues Arana incluso llegar a sostener que el *Ser* de Parménides es posible, cuando el propio Parménides, siguiendo el espíritu del *Vedanta* hindú, al afirmar su Monismo absoluto de la Sustancia se ve obligado a declarar como una apariencia falaz el Mundo real (como ocurría con el Velo de Maya), en tanto desde el *Ser* simplicísimo es imposible el *progressus* racional a las morfologías plurales mundanas (y por tanto, y siguiendo la vía inversa a Parménides, la constatación de de la *realidad* de estas pluralidades nos debería llevar a la conclusión de que el *Ser* es una pluralidad infinita, no un principio simplicísimo).

²¹ Por ejemplo de la intersección de dos rectas o del límite al que tiende la serie de los llamados «triángulos característicos».

²² Ver, por ejemplo, *Thémata*, n° 38, pág. 348.

materialismo filosófico, demuestra explícitamente que no ha leído tampoco «con excesiva profundidad» mi anterior artículo, donde numerosas veces defendí que el materialismo filosófico era un pluralismo ontológico antireductivista, y que las entidades físicas eran tan reales como las psicológicas o las eidético esenciales, así como que a su vez estos tres géneros de materialidad estaban desbordados por una materia ontológico general infinita²³. Es curioso, juzgando cosas como estas, que este autor luego diga «algo indignado» que soy yo quien se inventa las posiciones del contrario. Así, por ejemplo, Arana escribe:

Pérez Jara impugna las ideas de *Dios y libre albedrío*. Para demostrar su imposibilidad apela a la imposibilidad de trascender el tiempo y el espacio para abrir un ámbito de realidad que esté más allá de uno y otro. Sin embargo, no es preciso dar el salto a la metafísica para convenirse de que espacio y tiempo en absoluto resultan barreras infranqueables. Desde hace más de cien años ha quedado arruinado el valor confirmatorio de dichos conceptos en el mismo campo de la física y la cosmología. Sospecho que a pesar de espolvorear por encima algunas expresiones einstenianas, Pérez Jara sigue anclado dentro de una cosmovisión newtoniana: espacio y tiempo aparecen como absolutos; estar «dentro» de ellos aparece como una inexcusable condición de posibilidad de las entidades físicas (para los *materialistas filosóficos*, de las entidades reales). Pero Einstein hizo algo más que fundirlos en un continuo tetradimensional: los integró de un modo inseparable con otros conceptos, como el de masa o energía. A partir de ese mismo momento, espacio y tiempo no pueden legítimamente ser utilizados para definir qué cosas puede *en general* haber o no, puesto que han dejado de ser condiciones de posibilidad de la *propia materia* para convertirse en aspectos o dimensiones suyos.

Este párrafo de Arana es sencillamente sorprendente; Arana no duda en *inventarse completamente* mis posiciones. Seré breve: 1) *nunca* he defendido que sólo exista materia espaciotemporal (de hecho he defendido siempre, y de modo explícito, todo lo contrario), sino que la conciencia psicológica es constitutivamente espacio-temporal («Doctrina de las conexiones necesarias entre los géneros de materialidad»); 2) *nunca* he defendido la imposibilidad del libre arbitrio o del Dios monoteísta en base a un argumento fisicalista: he argumentado que el libre arbitrio es imposible porque se sustenta en un indeterminismo ontológico, y tanto la causa sui como la emergencia metafísica son imposibles, ya se apliquen a la materia física, a la materia psicológica, a la materia eidético esencial o a la materia ontológico general; la Idea

²³ Recordemos, por ejemplo, este fragmento de mi artículo anterior para ver cómo Arana no tiene ningún reparo en manipular y deformar mis posiciones hasta el límite: «Desde el materialismo pluralista, dos atributos esenciales se nos revelan a la hora de analizar cualquier estructura material: pluralidad y codeterminación (como atributos conjugados, conectados entre sí necesariamente). Una roca es una pluralidad de contenidos que se codeterminan entre sí, pero también una conciencia (una pluralidad de contenidos psicológicos, estímulos, percepciones, vivencias cenestésicas, etc., que se codeterminan entre sí), pero también un sistema filosófico o una estructura algebraica. Si materia es todo aquello que consta de partes (o contenidos) y cuyas partes se codeterminan entre sí (impidiendo, por tanto, la autodeterminación de alguna de ellas), *será completamente gratuito sostener que sólo es material lo físico*; también los contenidos psicológicos (inexistentes al margen del cuerpo y del sistema nervioso, como hemos dicho) son pluralidad de contenidos codeterminados, y por supuesto las estructuras ideales o esenciales» (*Thémata*, n° 38, pág. 275 y ss.). Me gustaría, pues, conocer el «mecanismo» con el que Arana, leyendo textos como éste, infiere que para el materialismo filosófico sólo son reales las entidades físicas, y que no existe materia más allá de la espacio-temporal.

de Dios es contradictoria no por que designe a un ente que no es espacio-temporal (¿acaso un hipercubo o un número transfinito es espacio-temporal?), sino porque sus atributos son contradictorios, no son posibles en sí o compositos entre sí. Pero Arana parece que «se trae de casa» el siguiente sofisma: 1) Todos los que critiquen a Dios y al libre arbitrio, son fisicalistas reductivistas y además hipostasian el espacio y el tiempo; 2) El fisicalismo es falso y espacio-tiempo no son hipostasiables; 3) *Ergo* (después de un redoble de tambores) las críticas materialistas a Dios y al libre arbitrio son falsas. Y no duda en atribuirme semejante posición a mí, pese a que en todos mis escritos ontológicos, incluyendo mi anterior artículo en esta polémica, he sostenido explícitamente que desde el materialismo filosófico la materia física *no agota la realidad* y que el espacio y el tiempo eran dimensiones relacionales constitutivas de nuestro Mundo, dadas en función de la codeterminación de las masas gravitatorias y de la percepción apotética animal. No voy a volver a escribir párrafos de mi artículo anterior, cualquiera puede leerlos y ver que, lejos de ser mi posición la que me atribuye Arana, *es la contraria*. Pero a Arana le da igual, y no duda en deformar hasta la parodia mis posiciones, para luego indignarse porque «le atribuyo», por el «mero hecho» de declararse teísta católico, las posiciones fundamentales del catolicismo dogmático, vertidas en Concilios, encíclicas, o los libros fundamentales de Teología Católica, citados continuamente por papas y obispos a lo largo de la historia, incluidos nuestros días. Por mi parte reto a Arana que *busque y rebusque* en mi artículo anterior o en cualquier otro mío una sola afirmación que diga que sólo existe la materia física, que no existen entidades acrónicas y atópicas, o que el espacio y el tiempo son hipostasiables, al margen de las masas gravitatorias que imprimen deformación al espacio-tiempo de Minkowski y de la percepción animal. Probablemente, el único sofisma que le quedaría a Arana, después de tener que reconocer que no soy un fisicalista, sería éste: «Bueno, no será usted un fisicalista, pero como vincular necesariamente la conciencia psicológica a un entorno material espacio-temporal es una tesis del fisicalismo, entonces usted no tiene argumentos contra el espiritualismo». Pero este sofisma radicaría en la siguiente falacia, a saber, que el mecanismo de conexión necesaria entre la conciencia psicológica y el sistema nervioso y el mundo corpóreo sólo puede abrirse paso a través de un mecanismo reductor. *Pero puede haber conexión necesaria, constitutiva, entre dimensiones de materialidad que, aunque inseparables, sean mutuamente incommensurables*. La conciencia psicológica, en suma, no se reduce a la materia física, como dice el fisicalismo, pero es inseparable de ésta, de modo análogo a como las estructuras algebraicas o topológicas de la llamada Matemática pura no se reducen a materia física, pero destruida la materia física, el Álgebra o la Topología desaparecerían con ella. Y quien sostiene lo contrario es que está *hipostasiando* de la manera más impune y gratuita que quepa imaginar.

§ 6. Afirmer que la conciencia psicológica es constitutivamente espacio-temporal, corpórea y ligada necesariamente a un sistema nervioso no implica defender el espacio y el tiempo absolutos de Newton, sino todo lo contrario.

Como ya he dicho, Juan Arana me atribuye la sorprendente tesis de que, al afirmar que el ego psicológico es inseparable del espacio y el tiempo, estoy defendiendo una concepción sustancialista del espacio y el tiempo, al modo de Newton. Acusación que no solo no se sigue de ninguna parte, sino que

resulta aún más sorprendente (cuando no una explícita y grosera deformación de mis posiciones) desde el hecho de que en mi artículo anterior de esta polémica defendí todo lo contrario, y más de una vez²⁴.

Precisamente, y como he defendido en otros lugares, es cuando contamos con una concepción no sustancialista del espacio y el tiempo cuando podemos ver las conexiones necesarias entre la conciencia y la espacio-temporalidad; el espacio-tiempo no sólo es un sistema de relaciones en dependencia de la codeterminación de las masas gravitatorias que pueblan nuestro universo finito pero ilimitado²⁵, sino también en dependencia de la propia percepción animal que constituye, mediante filtros «para percibir a lo lejos» (apotéticamente), el vacío fenoménico²⁶, y por tanto, la propia espacialidad (los espacios matemáticos serán construcciones gnoseológicas elaboradas desde el espacio físico real). El ego, y la racionalidad ligada a él, está dado tan a escala del mundo empírico corpóreo como éste lo está del ego, como a su modo ya sabían Kant o Schopenhauer. Esta tesis no recae en el idealismo porque no está defendiendo que sea la conciencia psicológica (o una supuesta conciencia trascendental *a priori*) la que constituye la materialidad física, dado que la conciencia psicológica es *inseparable y completamente dependiente* de esta misma materia física, como se ve claramente en las lesiones neuronales, el consumo de drogas, las enfermedades neurodegenerativas, etc., difícilmente explicables por el espiritualismo, a menos que se apele al «ocasionalismo» de Malebranche o a la «armonía preestablecida» de Leibniz. Como ya he señalado, cuando aquí se defiende la mutua dependencia de la materia física (M_1), la conciencia psicológica (M_2) y las ideas-esencias abstractas (M_3) no se está andando en la vía del reduccionismo, sino en la vía de la «conexión necesaria», o *sinexión*, entre estos diversos géneros o dimensiones de materialidad, que aunque inseparables unas de otros, son inconmensurables entre sí, contra los diversos monismos reductores (fisicismo, idealismo subjetivo, esencialismo platónico, etc.). Además, el propio mundo empírico, dado a escala de la percepción humana y animal, no agota la realidad, porque este Mundo está desbordado por una materia ontológica general (M), precisamente concebida como una *pluralidad infinita* de contenidos que se codeterminan en *symploké* (esto es, donde no todos están conectados con todos los demás, al modo del monismo holístico de Malebranche, Hegel o Bradley). El materialismo filosófico, por tanto, es la negación categórica de todo monismo reductor, al modo de la Ontoteología cristiana, judía o islámica («la pluralidad de morfologías de la realidad provienen, *ex nihilo*, de un único principio: Dios, ser simplicísimo y espiritual»), pero

²⁴ Así, podemos leer de mi artículo anterior, por ejemplo: «El espacio y el tiempo no son “substancias”, sino sistemas de relaciones entretajidos mutuamente de la propia materia; el tiempo es «la medida del devenir», que es la propia materia haciéndose y deshaciéndose (esto es, sus partes codeterminándose sucesivamente, y no simultáneamente), y el espacio es un sistema de relaciones producido por nuestra percepción animal «apotética» (a distancia) y dependiente de la codeterminación de las masas gravitatorias que imprimen deformación («curvatura») al espacio-tiempo de Minkowski físico.» o «no hay espacio y tiempo sin cuerpos, ni cuerpos sin espacio y tiempo» (*Thémata*, n° 38, pág. 273).

²⁵ Es precisamente la teoría de la relatividad general, como teoría de la gravedad, la que demuestra que el espacio-tiempo y las masas gravitatorias son inseparables, y que ambas entidades están completamente interrelacionadas y subordinadas. La cosmovisión de Newton, en cambio, se ajusta más al mítico esquema teológico: Dios va poniendo objetos en un espacio-tiempo vacío, y así va configurando *ex nihilo* el Mundo. Pero con la teoría de la relatividad general sabemos que materia física y espacio-tiempo son inseparables, así como, partiendo de las neurociencias, la Psicología, la Etología, etc., podemos defender que los contenidos psicológicos son también inseparables de la materia física, en concreto de los sistemas nerviosos de los vivientes orgánicos, que son precisamente los únicos vivientes que existen y pueden existir, contra todo espiritualismo mítico.

²⁶ Ya que no existen en el Mundo vacíos ontológicos: todo el espacio está «lleno» y atravesado, como mínimo, por ondas gravitatorias.

también del materialismo grosero de tantos científicos que pretenden reducir la «Omnitudo entis» a quarks o leptones.

Ya en mi artículo anterior expuse, contra el espiritualismo, el «experimento mental» de suprimir la materia física espacio-temporal de la Idea de conciencia psicológica, para ver que entonces ésta resulta sencillamente destruida. Las funciones cognitivas y conductuales propias de las conciencias psicológicas humanas y animales son impensables al margen del espacio y el tiempo (lo mismo que éstos son impensables al margen de las masas gravitatorias, la percepción animal o las relaciones eidéticas distales). ¿Cómo puede haber recuerdos, proyectos, percepción, operaciones, pensamientos, etc., no ya al margen de un sistema nervioso, sino, por ejemplo, al margen *del tiempo en general*? ¿Cómo puede haber percepción y racionalidad, *que implica necesariamente operaciones con cuerpos*, contra el mentalismo, al margen de la espacialidad? Suprimidos el espacio y el tiempo se destruirían la Psicología Evolutiva, pero también la Psicología Conductista, la Psicología de la Gestalt, la Psicología de la Percepción o la Psicología Cognitiva. Pero no se destruirían más que la Etología, la Sociología, la Antropología General, o la Historia. Si los espiritualistas pueden «concebir» egos psicológicos completamente al margen de las categorías de la Biología, la Psicología, la Etología, la Sociología, la Antropología, la Historia, o la Física, me atrevería a decir, sencilla y llanamente, *que están mintiendo*, o que simplemente no saben lo que dicen, encerrados en sus delirios irracionales y míticos²⁷. Suprimidos los «cuerpos espacio-temporales», desaparece la razón, la percepción, la conducta operatoria, las vivencias anímicas, y, en suma, todas las «figuras» que constituyen el ámbito de la materialidad psicológica o segundogenérica (M₂).

§ 7. La Idea de Vida desborda el marco de la Biología en el plano de la doctrina, pero no en el de la existencia.

«Vida» es un atributo que, al menos en el plano de diversas doctrinas de cuño espiritualista, se predica de seres no «biológicos», esto es, de seres no corpóreos y orgánicos²⁸. Así, en el plano mítico-teológico, se predica vida del Dios monoteísta²⁹, o de los ángeles y demonios, o incluso de las almas humanas resucitadas en el Día del Juicio Final con un cuerpo glorioso, pero no orgánico.

No todos los seres vivos están dotados de *vis cognoscitiva* y *vis apetitiva* (como ocurre con las bacterias, por ejemplo), pero la recíproca sí es cierta: todos los seres dotados de *vis cognoscitiva* y *vis apetitiva* son seres dotados de vida. Y esta cláusula es suficiente para los debates entre espiritualismo y materialismo. El materialismo, así, es la posición ontológica que sostiene, frente al espiritualismo, que todo ente dotado de *vis apetitiva* y *vis cognoscitiva* es constitutivamente corpóreo³⁰, orgánico y dotado de un sistema

²⁷ La propia Fisiología nos enseña que no hay pensamiento al margen de las sensaciones y que éstas, dadas a través fundamentalmente de los teleceptores y los propioceptores del sistema nervioso, son constitutivamente espacio-temporales.

²⁸ No hablaremos aquí de las metáforas cibernéticas, como cuando muchos dicen que un Estado es algo «vivo», y no digamos ya los defensores de la inteligencia artificial, que predicán vida, en sentido fuerte, de meros mecanismos electrónicos físicos sin ningún tipo de conciencia psicológica o funciones cognitivas en el sentido de la materialidad segundogenérica.

²⁹ Juan de Santo Tomás, por ejemplo, dice explícitamente en su *Cursus Theologicus* que Dios, en cuanto *Ipsum Intelligere*, tiene el grado sumo de la Vida.

³⁰ Entendiendo a los cuerpos en su acepción tanto clásica como «mundana»: sólidos tridimensionales espacio-temporales.

nervioso. Dicho de otro modo: que es imposible el pensamiento y la sensación al margen del cuerpo (y por tanto del espacio y el tiempo) y un desarrollo cerebral y nervioso adecuado. Con esto, como ya he dicho, no reducimos la conciencia al cerebro (al modo del corporeísmo o del fisicalismo) cuanto la conectamos *necesariamente*, reconstruyendo ontológicamente el «paralelismo psicofísico» de Spinoza o Wundt a la luz de la Doctrina de las sinexiones entre los géneros de materialidad. La conciencia psicológica no es ya impensable al margen de las sensaciones organolépticas espacio-temporales en un entorno corpóreo apotético, sino es que si la conciencia psicológica estuviese producida por un «espíritu» al margen del sistema nervioso, y del cuerpo orgánico, el primer principio de la termodinámica de conservación de la energía sería destruido, como ya argumentaban los materialistas decimonónicos contra los espiritualistas vitalistas, los cuales simplemente se limitaban a «doblepensar» la contradicción, encerrados, como estaban, en su falsa conciencia metafísica, heredada del animismo religioso o del espiritismo.

Concluamos: desde el materialismo filosófico, la Idea de Vida desborda, al menos en el plano de la doctrina, el marco de la Biología, pero en el plano de la existencia, en cambio, la Idea de Vida se circunscribe a este marco físico-biológico, y aquí reside precisamente la tesis nuclear del materialismo contra el espiritualismo, en sus diversas modalidades.

* * *

Javier Pérez Jara
holderlin384@hotmail.com