

# ¿Juega Dios a los dados? Respondiendo al mecanicismo neodarwinista desde la teleología aristotélico-tomista

Enrique Martínez

## I. No se juega a los dados por azar

Recuerdo cuando era estudiante universitario que cada sábado me reunía con unos amigos para jugar una partida de dados, aprovechando la ocasión para hablar de filosofía. El resultado de cada lanzamiento de dados era, sin duda, al azar, y así lo testimoniaba la falta de regularidad; de no ser así, pronto hubiéramos abandonado nuestras partidas. Sin embargo, el carácter azaroso de nuestro juego permitía que le dedicáramos un buen rato a la conversación; más aún, a repetir nuestros encuentros –ahora sí– con regularidad. Y es que lo que realmente nos congregaba era nuestro deseo de hablar de lo justo y de lo injusto, así como de lo humano y lo divino; eso es, efectivamente, lo que constituía nuestra pequeña pero amistosa sociedad. Qué bien podíamos entender aquello de Aristóteles, a quien gustábamos citar entre jugada y jugada:

La naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente (...) para expresar el bien y el mal, y por consiguiente lo justo y lo injusto (...). Es la comunidad de estas cosas lo que constituye la familia y la ciudad.<sup>1</sup>

---

1. Οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνει ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ

Sin el fin de conversar de filosofía no nos hubiéramos reunido para jugar a los dados, y no habríamos dado ocasión al azar. Ciertamente, el juego de los dados puede ser al azar, mas no se juega por azar a los dados.

Albert Einstein recurrió precisamente a este juego para sintetizar su modo general de entender la Naturaleza, afirmando que “Dios no juega a los dados”. Fue en el contexto de la quinta conferencia Solvay, celebrada en Bruselas en octubre de 1927, la cual es considerada como el momento fundacional de la mecánica cuántica. Ésta interpretaba la Naturaleza a la luz de la indeterminación, partiendo de que no puede predecirse nunca el momento preciso en el que un átomo emitirá un cuanto de luz. Einstein no podría aceptar ese grado de incertidumbre, puesto que contradecía su planteamiento determinista spinoziano, y de ahí que sentenciara aquello de que “Dios no juega a los dados”, a lo que replicó Niels Bohr: “Einstein, deja de decirle a Dios lo que debe hacer”.<sup>2</sup>

No creo que Einstein y Bohr jugaran una partida de dados en Solvay, mas sin duda no se reunieron allí por azar. De hecho, el interés era tan grande que dichas conferencias se celebraron con regularidad durante muchos años. Y no sin razón, puesto que más allá de las cuestiones exclusivamente científicas se alcanzaba a disputar acerca de la causa universal del ser, como hemos visto.

Y es que la cuestión acerca del azar y la finalidad admite varios niveles epistemológicos. Conviene distinguirlos, pues la confusión entre estos niveles es el que provoca conclusiones inesperadas y, lo que es peor, erróneas.

a) El primero es el que corresponde al sentido común, que conviene no desdeñar. Él nos lleva a admirarnos ante la regularidad de la naturaleza, asociándola a una finalidad, y juzgando que lo que se da

---

τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιειοικίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν (ARISTOTELES, *Política*, I, 1, 1253 a 9-19).

2. Cf. P. MARAGE - G. WALLENBORN, “Les Conseils Solvay et la Physique Moderne”, en R. HALLEUX - J. VANDERSMISSEN - A. DESPY-MAYER - G. VAN-PAE-MEL (ed.), *Histoire des Sciences en Belgique. 1815-2000*, La Renaissance du Livre, Bruxelles, 2001, vol. 2, 109-121.

sorpresivamente es por azar. También nos lleva a reconocer que en ocasiones somos nosotros mismos los que proponemos acciones cuyos resultados dejamos “al azar”, como si tratáramos de imitar a la naturaleza; buena muestra de ello son las partidas de dados jugadas con mis amigos.

b) Un segundo nivel epistemológico es el que trata de averiguar en qué condiciones regulares se ha dado tal resultado en el lanzamiento los dados o tal fenómeno de la naturaleza, como un terremoto o una mutación genética. Éste es el nivel propio de la ciencia empírica, que busca establecer racionalmente –sobre todo con la ayuda de la cuantificación– unas correlaciones regulares entre nuestras experiencias.

c) El tercer nivel epistemológico ya es de orden filosófico, pues no quedándose satisfecho con esas meras correlaciones que establece la ciencia empírica y expresa en forma matemática, se pregunta por las causas de dichos fenómenos: qué lo ha producido y por qué. Y así surge la cuestión más representativa de la filosofía de la naturaleza: ¿hay finalismo, o acontece todo por azar?

d) El cuarto nivel epistemológico es el metafísico, y busca dar respuesta última a las causas halladas en el nivel anterior; de este modo, se pregunta cuál es la causa última del finalismo o del azar de la naturaleza, pudiendo llegar entonces a referirse a una causa primera ordenadora del mundo, a la que llamamos Dios.

e) Y aún conviene añadir un nivel epistemológico superior, el teológico, que obtiene sus conclusiones a partir de los principios revelados por Dios; la Teología es, en palabras del Papa Benedicto XVI, “la ciencia que se interroga sobre la razón de la fe”, la cual “debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias.”<sup>3</sup>

---

3. “In diesem Sinn gehört Theologie nicht nur als historische und humanwissenschaftliche Disziplin, sondern als eigentliche Theologie, als Frage nach der Vernunft des Glaubens an die Universität und in ihren weiten Dialog der Wissenschaften hinein” (BENEDICTO XVI, “Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen”, discurso en la Universidad de Ratisbona, 12 de septiembre de 2006). “Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I, quod notum est Dei, manifestum est illis); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi

La discusión que mantuvieron Einstein, Bohr y otros físicos en 1927 trascendió claramente los límites de la ciencia empírica, pues disputaba acerca de la causa explicativa del acontecer de los fenómenos naturales. Más aún, Einstein llegó a referirse a la causa última al afirmar que “Dios no juega a los dados”. Pero ¿lo hizo adecuadamente?

## II. La selección natural, un relojero ciego

Una de las discusiones más animadas de las últimas décadas es la que se refiere a la cuestión del origen de las especies. Es un debate en el que se entremezclan y frecuentemente se confunden los diferentes niveles epistemológicos recién mencionados, y así no es extraño encontrar quienes desde conclusiones de la ciencia biológica se arrojan el derecho de negar la creación del mundo por un Dios creador. Así sucede, por ejemplo, con Richard Dawkins, conocido biólogo y polemista de la universidad de Oxford, promotor de las campañas divulgadoras del ateísmo en los autobuses de Londres. Posicionado en el neodarwinismo, Dawkins se declara radicalmente contrario a toda explicación finalista en la naturaleza:

La selección natural, el ciego, inconsciente automático proceso que descubrió Darwin, y que sabemos ahora que es la explicación de la existencia, y aparentemente con propósito, forma de toda vida, no tiene propósitos en mente. No tiene mente ni imaginación. No planea para el futuro. No tiene visión, no prevé, no tiene vista.<sup>4</sup>

¿Cómo llega a esta conclusión filosófica? Ciertamente es que reconoce que el sentido común comienza contemplando admirado la belleza y complejidad del mundo, experimentando por ello un sentimiento de respeto y reverencia. Y que ese mismo sentido común no puede menos que comparar los organismos vivientes con los artefactos diseñados

---

soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 6, in c.).

4. “Natural selection, the blind, unconscious, automatic process which Darwin discovered, and which we now know is the explanation for the existence and apparently purposeful form of all life, has no purpose in mind. It has no mind and no mind's eye. It does not plan for the future. It has no vision, no foresight, no sight at all” (R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, W.W. Norton, New York, 1986, 5).

por el hombre, juzgando espontáneamente que la naturaleza parece haber sido diseñada en orden a un fin.<sup>5</sup>

Pero esta admiración generalizada ante el orden de la naturaleza se contradice, según Dawkins, con las conclusiones revolucionarias de la ciencia moderna que, a partir de unas leyes físicas simples, eliminan toda presunta finalidad.<sup>6</sup> ¿Cuáles son esas leyes? Los neodarwinistas en general cierran filas a la hora de apelar al hecho de las mutaciones genéticas transmisibles a la descendencia, aunque eso en realidad no constituya tanto una ley física como una irregularidad; y como se trata, en efecto, de irregularidades, dan el salto a la afirmación filosófica que las juzga acertadamente como azarosas:

Una larga sucesión de pequeños pasos azarosos, cada uno lo suficientemente pequeño para que sea un producto creíble de su predecesor, se ha dado uno tras otro, en secuencia. Estos pequeños pasos de azar están causados por las mutaciones genéticas, cambios al azar –errores de hecho– en el material genético (...) Una minoría de estos cambios resultan ser ligeras mejoras, que llevan a un aumento de la supervivencia y la reproducción. A través de este proceso de selección natural, esos cambios al azar que resultan ser beneficiosos acaban por extenderse en la especie y se convierten en la norma.<sup>7</sup>

---

5. “We look about us at the beauty and intricacy of the world - at the aerodynamic sweep of a swallow's wing, at the delicacy of flowers and of the butterflies that fertilize them, through a microscope at the teeming life in every drop of pond water, through a telescope at the crown of a giant redwood tree. We reflect on the electronic complexity and optical perfection of our own eyes that do the looking. If we have any imagination, these things drive us to a sense of awe and reverence. Moreover, we cannot fail to be struck by the obvious resemblance of living organs to the carefully planned designs of human engineers” (R. DAWKINS, “The Improbability of God”, en *Free Inquiry Magazine* 18 [1998] 3).

6. “And yet, as the result of one of the most astonishing intellectual revolutions in history, we now know that it is wrong, or at least superfluous. We now know that the order and apparent purposefulness of the living world has come about through an entirely different process, a process that works without the need for any designer and one that is a consequence of basically very simple laws of physics. This is the process of evolution by natural selection” (Ibidem).

7. “A whole series of tiny chance steps, each one small enough to be a believable product of its predecessor, occurred one after the other in sequence. These small steps of chance are caused by genetic mutations, random changes –mistakes really– in the genetic material (...) A minority of them turn out to be slight im-

Sin entrar en si han sido verificadas empíricamente tales secuencias de mutaciones genéticas en la historia natural de nuestro planeta, constatamos en la argumentación filosófica del reconocido biólogo de Oxford un tránsito extraño: de la identificación de diversos hechos azarosos pasa a afirmar de forma general el azar como clave de interpretación de todo fenómeno natural y aun de las mismas leyes naturales. Generalización que combina curiosamente con una concesión teleológica, al reconocer que la selección natural va vinculada esencialmente a una tendencia innata a la supervivencia, que denomina “gen egoísta”: “Somos máquinas de supervivencia, autómatas programados a ciegas con el fin de perpetuar la existencia de los egoístas genes que albergamos en nuestras células”.<sup>8</sup>

Mas Dawkins no se queda ahí; tal es la radicalidad que le concede al azar en la naturaleza que se ve legitimado no sólo a eliminar todo finalismo, sino incluso a remontarse al nivel metafísico rechazando la existencia de un Dios creador y ordenador del universo. Así, si Voltaire admitía la existencia de Dios argumentando que todo reloj exige un relojero,<sup>9</sup> Dawkins concluye que dicho relojero no es otra cosa que la misma selección natural: el “relojero ciego”.<sup>10</sup>

La incursión de Dawkins en la metafísica podría haberse quedado ahí, dejando el azar como Causa incausada, pero su apasionamiento le lleva a atacar con vehemencia la noción del Dios creador. Él mismo afirma que, “lejos de ser desapasionado, tengo que confesar que algunas partes de este libro –*The Blind Watchmaker*– están escritas con una pasión que, en una revista científica profesional, podría provocar

---

provements, leading to increased survival and reproduction. By this process of natural selection, those random changes that turn out to be beneficial eventually spread through the species and become the norm” (Ibidem).

8. “We are survival machines-robot vehicles blindly programmed to preserve the selfish molecules known as genes” (R. DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1989, preface).

9. “L’univers m’embarrasse, et je ne puis songer que cette horloge existe, et n’ait point d’horloger” (VOLTAIRE, *Les Cabales*).

10. “The only watchmaker in nature is the blind forces of physics, albeit deployed in a very special way (...) If it can be said to play the role of watchmaker in nature, it is the blind watchmaker” (R. DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, 5).

comentarios”.<sup>11</sup> Aquel hipotético Dios creador es entonces caricaturizado como un gran timador, algo semejante al *mauvais génie* de Descartes,<sup>12</sup> que nos hace creer verdadero lo que no es sino mera apariencia:

La evolución, pues, es *teóricamente* capaz de hacer el trabajo que, érase una vez, parecía ser una prerrogativa de Dios (...) La evidencia de la evolución es tan convincente que la única manera de salvar la teoría de la creación es suponer que Dios colocó deliberadamente enormes cantidades de pruebas para hacer que *pareciese* que la evolución fuese real. En otras palabras, los fósiles, la distribución geográfica de los animales, etc., son todos un gigante truco de timador. ¿Alguien quiere adorar a un Dios capaz de tal fraude?<sup>13</sup>

Y apoyándose en su “gen egoísta”, el llamado “rottweiler de Darwin” lleva al extremo su sarcasmo preguntándose: “Si hay un único Creador que hizo el tigre y el cordero, el guepardo y la gacela, ¿a qué está jugando? ¿Es un sádico que disfruta como espectador de deportes sanguinarios?”<sup>14</sup>

En definitiva, parece como si el Dios que Richard Dawkins finge como hipótesis se entretuviera en jugar con la vida y la muerte de sus criaturas usando dados trucados.

---

11. Idem.

12. “Je supposerai donc qu’il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l’air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité” (R. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, Méditation première).

13. “Evolution, then, is theoretically capable of doing the job that, once upon a time, seemed to be the prerogative of God. But is there any evidence that evolution actually has happened? The answer is yes; the evidence is overwhelming (...) The evidence for evolution is so compelling that the only way to save the creation theory is to assume that God deliberately planted enormous quantities of evidence to make it look as if evolution had happened. In other words, the fossils, the geographical distribution of animals, and so on, are all one gigantic confidence trick. Does anybody want to worship a God capable of such trickery?” (R. DAWKINS, “The Improbability of God”, 3).

14. “If there is only one Creator who made the tiger and the lamb, the cheetah and the gazelle, what is He playing at? Is He a sadist who enjoys spectator blood sports?” (R. DAWKINS, “God’s Utility Function”, en *Scientific American* [November, 1995] 85).



### III. Una antigua polémica

Lo que no es ninguna hipótesis es que el juego de dados es antiquísimo. En el poema épico Mahabhárata se relata una partida, ahora sí, con dados trucados, en la que el heredero al trono acaba perdiendo todas sus posesiones frente al tramposo Shakuni. Los griegos y romanos también jugaban a los dados, lo que en latín denominaban *alea*; de ahí el *alea iacta est* de Julio César al cruzar el Rubicón, o el término “aleatorio” para designar lo que acontece por azar.

Y si es antiguo dar ocasión al azar con un fin al lanzar los dados, también es antigua la posición de Dawkins. Los mecanicistas griegos no juzgaban necesario afirmar que la naturaleza obra por un fin, puesto que si la lluvia tanto provoca el crecimiento del trigo como la destrucción de las cosechas, es que su utilidad es sólo accidental; se preguntaban entonces qué impide extender esta explicación a la totalidad de sucesos naturales. La apariencia de finalidad la resolvían argumentando que una aptitud dada por azar permitió sobrevivir a los mejor dotados, extinguiéndose el resto; la finalidad es mera apariencia:

Donde todas las cosas acontecieron como si en su génesis estuvieran orientadas a un fin determinado, estos seres sobrevivieron, a pesar de estar por azar constituidos de un modo apto; pero las criaturas en que no se dio esta circunstancia, perecieron y siguen pereciendo.<sup>15</sup>

Frente a este mecanicismo antiteleológico tan antiguo ya disputó Aristóteles, y manifiesto mi convicción de que sus argumentos siguen teniendo validez en la polémica de nuestros días.<sup>16</sup> Trataré ahora, por tanto, de responder a Dawkins y en general al mecanicismo neodarwinista desde la filosofía de la naturaleza del griego Aristóteles.

Explica el Estagirita al inicio de la *Metafísica* que la admiración es lo que movió a los hombres a filosofar, pues “la naturaleza demiúrgica ofrece un inmenso placer a todos aquellos filósofos por naturaleza

---

15. “Ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὡς περ κἂν εἰ ἔνεκά του ἐγίγνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως τηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται” (ARISTOTELES, *Física*, II, 8, 198 b 29-31).

16. Véase sobre todo el libro segundo de la *Física*.



que puedan contemplar las causas”.<sup>17</sup> Y ésa es la razón por la que “quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la luna, el curso del sol y de los astros, y por último, la formación del universo”.<sup>18</sup>

En esto coinciden Aristóteles y Dawkins. Y no sólo por poner como punto de partida la admiración por la naturaleza, sino también por la comparación espontánea entre el orden de ésta y el diseño inteligente de un artífice. El artista no deja de ser un caso particular de la naturaleza, y por eso puede sentenciar el Estagirita: “El arte realiza lo que la naturaleza no puede producir y el resto lo imita a la naturaleza.”

Por tanto, si las cosas que son fruto y efecto del arte se hacen por un fin, es evidente que también se harán por un fin las cosas naturales”.<sup>19</sup>

Pero hay un momento en que ambos comienzan a divergir radicalmente. Esta analogía entre arte y naturaleza se desmorona ante Dawkins al encontrar sucesos en la naturaleza explicables exclusivamente por azar, como las mutaciones genéticas, el revolucionario descubrimiento de la ciencia moderna. A partir de aquí argumenta que, si bien los sucesos artísticos tanto regulares como irregulares pueden ser

---

17. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ κεχαρισμένοις αὐτῶν πρὸς τὴν αἴσθησιν κατὰ τὴν θεωρίαν ὅμως ἢ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλοσόφοις (ARISTOTELES, *Sobre las partes de los animales*, I, 5, 645 a 7-10). “La finalidad ocupó en su filosofía un lugar considerable porque, para él, sus efectos eran una fuente inagotable de contemplación y de admiración (...) Pues, en el caso de los seres vivos, apenas hay diferencia entre admirar la armonía que preside su estructura y discernir la finalidad a que responde el orden de sus partes. La causa final es el punto de vista del artista, y anteriormente del artesano; por la misma razón, la causa final es el objeto a descubrir por el observador de la naturaleza que se propone, en principio, contemplar la belleza” (É. GILSON, *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Eunsa, Pamplona, 1988, 57-58).

18. Εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως (ARISTOTELES, *Metafísica* I, 982 b 14-17).

19. ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. εἰ οὖν τὰ κατὰ τέχνην ἕνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ φύσιν (ARISTOTELES, *Física*, II, 8, 199 a 8-14). Cf. É. GILSON, *De Aristóteles...*, 38-41.

explicados desde la intención finalística del artífice y no desde el azar, los sucesos naturales, tanto regulares como irregulares, pueden ser explicados desde el azar y no desde un diseño inteligente.<sup>20</sup> La conclusión es que no hay necesidad de trasladar el finalismo del arte a la naturaleza, y que la regularidad en la naturaleza no es testimonio de la finalidad, sino del azar.

Sin embargo Aristóteles afirma todo lo contrario, esto es, que la regularidad es manifestación de la finalidad: “Porque las cosas mencionadas, y todas las que son por naturaleza, llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos, lo que no sucede en los hechos debidos a la suerte o a la casualidad”.<sup>21</sup> ¿Cómo es posible llegar a conclusiones tan radicalmente opuestas?

Podemos aducir dos razones, una que pertenece al ámbito de la filosofía de la naturaleza, y otra que alcanza el metafísico. Veamos con detalle la primera, que consiste en que Dawkins toma como premisa una disyuntiva típica del mecanicismo: la finalidad excluye el azar, y viceversa. Así, cuando trata de explicar las producciones artísticas más improbables apela exclusivamente a la intención del artífice, sin tomar en consideración el azar; pero cuando se pregunta por las de la naturaleza entonces el descubrimiento de las mutaciones al azar le lleva a desechar cualquier tipo de finalidad.

Hay que responder a esto que, por un lado, la finalidad en el arte no excluye en modo alguno el azar. Lo improbable en las producciones artísticas puede deberse tanto a una modificación de la intención del artífice,<sup>22</sup> como a una interferencia azarosa que provoque un fallo inesperado: “Hay que tener en cuenta –explica Aristóteles– que el error tiene también cabida en las cosas que son obra del arte; en efecto, el gramático no siempre escribe con buena caligrafía y corrección

20. Cf. R. DAWKINS, “The Improbability of God”, 3.

21. Ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ αἰεὶ οὕτω γίγνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν (ARISTÓTELES, *Física* II, 8, 198 b 34-36).

22. “Quod non esset si ab intellectu et arte operarentur: non enim omnis aedificator similiter facit domum, quia artifex habet iudicare de forma artificiatum, et potest eam variare” (TOMAS DE AQUINO, *In Physic.*, 2, lect. 13, n. 5; cf. ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 199 a 20-29).

ortográfica, y alguna que otra vez equivoca el médico el medicamento”.<sup>23</sup>

Por otro lado, hay que añadir que el azar en la naturaleza no excluye en modo alguno la finalidad. Las mutaciones genéticas y en general los sucesos naturales improbables pueden ser debidos al azar, ciertamente, pero ¿es legítimo decir desde ahí que también son producto del azar los que acontecen regularmente, como hacen los mecanicistas? ¿O incluso que la misma regularidad es fruto del azar? Cuesta afirmarlo, puesto que repugna al sentido común; por eso dice Tomás de Aquino que los mecanicistas no pueden oponerse a la finalidad en la naturaleza sino “con grandes esfuerzos”.<sup>24</sup> Ellos mismos no dejan de usar términos de clara significación teleológica: “función”, “adaptación”, “selección” o incluso el “egoísmo” de los genes que menciona Dawkins.

Que la regularidad es signo de una finalidad es una evidencia pre-conocida para todo hombre, y esto debiera bastar para considerar el mecanicismo una “posición extraña” a la filosofía.<sup>25</sup> Aristóteles nos pone de manifiesto la consecuencia más radical de dicha posición:

El que así se expresara eliminaría por completo las cosas naturales y aun la misma naturaleza. Pues existen naturalmente todos los seres que, movidos por un principio intrínseco e inmanente, llegan a conseguir un fin determinado.<sup>26</sup>

Se eliminaría la misma naturaleza. En efecto, sin la naturaleza, esa

---

23. ἀμαρτία δὲ γίγνεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην (ἔγραψε γὰρ οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικός, καὶ ἐπότισεν [οὐκ ὀρθῶς] ὁ ἰατρὸς τὸ φάρμακον) (ARISTOTELES, *Física*, II, 8, 199 a, 33-35).

24. “Et quia contra hoc praecipue opponere nitebantur” (TOMAS DE AQUINO, *In Physic.*, 2, lect. 12, n. 3).

25. “Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV Metaph.” (TOMAS DE AQUINO, *De Malo*, q. 6, in c.).

26. ὅλως δ’ ἀναιρεῖ ὁ οὕτως λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν· φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος (ARISTOTELES, *Física*, II, 8, 199 b, 14-17).

causa esencial ordenada a un fin determinado, no es posible que se dé esa otra causa, no esencial sino accidental, que denominamos azar. En consecuencia, reconocer en la naturaleza sucesos azarosos, como las mutaciones genéticas, no sólo no niega la finalidad sino que confirma la ya constatada en la regularidad: “el hecho de que en las cosas naturales haya defecto –comenta el Aquinate– es también signo de que la naturaleza obra por algo”.<sup>27</sup>

#### IV. Una cuestión metafísica

En una admirable sentencia, Aristóteles lleva estos razonamientos al ámbito de la metafísica cuando postula que, “aunque máximamente la causa del cielo fuera el azar, es necesario que antes el entendimiento y la naturaleza sean causa de las múltiples cosas y de este mismo todo”.<sup>28</sup> Un entendimiento y una naturaleza que sean “causa de este mismo todo”; parece como si el Filósofo alcanzara aquí la noción de un Dios creador.

Es bien conocida la *quinta vía* de Tomás de Aquino en la que demuestra la existencia de Dios desde la constatación de la finalidad en la naturaleza:

Vemos que los seres desprovistos de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, pues se los ve siempre o muy a menudo obrar del mismo modo para llegar a lo mejor; de donde se deduce que llegan al fin no por casualidad sino intencionadamente. Los seres desprovistos de conocimiento no tienden al fin sin estar dirigidos por un ser cognoscente e inteligente, como la flecha por el arquero. Luego hay alguien inteligente, por el que todas las cosas naturales son ordenadas al fin; y a éste lo llamamos Dios.<sup>29</sup>

27. “Et hoc ipsum quod in naturalibus contingit esse peccatum, est signum quod natura propter aliquid agat” (TOMAS DE AQUINO, *In Physic.*, 2, lect. 14, n. 3).

28. ὥστ' εἰ ὅτι μάλιστα τοῦ οὐρανοῦ αἴτιον τὸ αὐτόματον, ἀνάγκη πρότερον νοῦν αἴτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός (ARISTOTELES, *Física*, II, 6, 198 a 10-13).

29. “Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelli-

Mas en el argumento propuesto por Aristóteles el punto de partida no es la finalidad constatada en la naturaleza, sino una hipotética universalidad del azar, como la defendida por los mecanicistas. Y es ésta la que le lleva asimismo a una causa universal inteligente y ordenadora. Dado que el azar no es sino una manifestación de la contingencia de los seres naturales, pienso que nos encontramos aquí ante una forma incoada de la *tercera vía* del Aquinate, aquélla en la que la contingencia constatada en la naturaleza nos conduce a afirmar la existencia de un Ser Necesario:

Encontramos que las cosas pueden existir o no existir (...) No todos los entes son sólo posibilidad, sino que es preciso algún ser necesario en las cosas. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente (...) Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás, y al que todos llaman Dios.<sup>30</sup>

Esto nos permite ahora reconocer aquella segunda razón anunciada anteriormente capaz de hacernos comprender por qué algunos mecanicistas niegan el finalismo, y es la primacía que dan a la absoluta contingencia, al azar como causalidad última y al caos como estado natural del universo. Coinciden aquí con Nietzsche: “el carácter total del mundo es por toda la eternidad el caos”.<sup>31</sup>

---

gente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, in c.).

30. “Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse (...) Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitates (...) Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, in c.).

31. “Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos“ (FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 109).

Cuando comienza Dawkins toda su argumentación se apoya en lo improbable de la existencia de organismos vivos naturales. Parece como si la existencia fuera más propia de lo imperfecto que de lo perfecto, de lo contingente que de lo necesario:

Pero si esto es verdad –responde el Aquinate–, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso.<sup>32</sup>

Nos encontramos no ya ante un mecanicismo, sino ante un profundo nihilismo. No es de extrañar, entonces, que Dawkins y tantos otros no se limiten a negar el finalismo en la naturaleza, sino que terminen dirigiendo un vehemente ataque hacia la noción de creación y de un Dios creador. Cuando Tomás de Aquino explica por qué hay quienes niegan principios evidentes dando origen a aquellas “posiciones extrañas” aduce por un lado “argumentaciones sofisticadas que no son incapaces de superar” y por otro lado la “protervia”. La negación de la finalidad que enarbola Dawkins no es sólo por la incapacidad de superar argumentaciones sofisticadas, sino por su obstinación protérvica contra un Dios creador de un mundo en donde resplandecen el orden y la belleza.

El azar no contradice este orden. Por el contrario, toda la accidentalidad, contingencia y diversidad del mundo tienen su lugar en una ordenación de todo el universo a un único fin. Ya Anaxágoras intuía que algo sublime se esconde tras ese orden; por ello, cuando se preguntaba qué hace preferible existir a no haber nacido, respondía: “contemplar los cielos y el orden total del universo”.<sup>33</sup> Propio de sabios, en efecto, es no sólo ordenar a un fin sino también contemplar el orden de lo que ya ha sido ordenado, sobre todo si se trata del orden de todo el universo; de ahí que afirme santo Tomás al inicio de la *Summa contra gentiles* que “el sentido de sabio en su sentido pleno, se

32. “Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, in c.).

33. θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν (ARISTOTELES, *Ética Eudemia*, I, 5, 1216 a, 13-14).

reserva para aquellos que se dedican a considerar el fin del universo, que es el principio de todo cuanto existe”<sup>34</sup>.

## 5. El fin al que se ordena el universo

Pasemos entonces ahora a explicar este orden que gustamos contemplar, a la luz de aquello que lo especifica, que es el fin al que se ordena; y comenzaremos considerándolo en la sustancia individual, luego en la especie y finalmente en el conjunto del universo.

El orden a un fin se deriva de la forma; así, distingue San Agustín en toda sustancia finita el *modus*, por el que los principios materiales y eficientes son adaptados a recibir la forma; la *species*, que es la misma forma; y el *ordo*, que se deriva de la forma y que consiste en la inclinación al fin propio de su naturaleza.<sup>35</sup>

---

34. "Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur quod sapientis est ordinare. Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur [...] Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 1, n. 2-3).

35. "Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro De Natura Boni: Haec tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, et ita, haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est. Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum, sic enim est appetibile, ut supra dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praexiguntur ad eam, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur [...] Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 5 sed contra et in c.).



Esta inclinación al fin se explica por su carácter perfectivo, “pues todos apetecen su perfección”.<sup>36</sup> Y ello en tres direcciones, que son: la tendencia a alcanzar el bien que le corresponde por naturaleza, la tendencia a descansar en él una vez conseguido y la tendencia a comunicarlo a otros dado que “el bien es difusivo de sí”.<sup>37</sup> Así lo explica santo Tomás:

Una cosa natural no sólo tiene inclinación natural con respecto al propio bien, para conseguirlo si no lo tiene y para descansar en él si lo tiene, sino para difundir el propio bien en otros en la medida de lo posible. Por lo cual, vemos que todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, hace lo semejante a él.<sup>38</sup>

Este orden perfectivo derivado de la forma que se reconoce en la sustancia individual es posible afirmarlo también al nivel de la especie, pues ésta se define precisamente por la forma. De ésta, en efecto, se derivan acciones recíprocas entre los miembros de la misma especie en orden a un fin común. Y así no es sólo una hormiga, sino las hormigas las que se organizan regularmente en los hormigueros; y no es sólo una araña, sino las arañas las que tejen regularmente sus telas, etc. Estas acciones recíprocas, manifestativas de un orden común a la especie, se constatan principalmente en la generación, en donde el fin no es otro que la misma forma, pues “el hombre engendra el hombre”.<sup>39</sup> Se siguen otras acciones comunes que se ordenan a llevar a término lo iniciado en la generación, como la crianza y educación de la prole.<sup>40</sup> Y, en el caso del hombre, se sigue en orden a la educación de

---

36. "Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, in c.).

37. "Bonum dicitur diffusivum sui esse" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 2).

38. "Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 2, in c.).

39. ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γείνῃ (ARISTOTELES, *Física*, II, 2, 194 b 13).

40. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, in c; dist. 33, q. 1, a. 3, q. 1, in c; dist. 39, q. 1, a. 2, in c.

los hijos la constitución de un matrimonio para toda la vida,<sup>41</sup> y en orden a éste la constitución de la ciudad.<sup>42</sup>

Podemos preguntarnos si este orden perfectivo, presente en toda sustancia finita y en toda especie, alcanza incluso al conjunto de sustancias finitas. Dicho de otro modo, ¿existe un orden en la totalidad del universo? Para responderlo podemos comenzar reconociendo que dicho orden perfectivo se da en diversos grados en el universo. Para distinguirlos santo Tomás utiliza dos criterios distintos pero complementarios, uno en la *Summa Theologiae* al hablar de los grados de vida y el otro en la *Summa contra gentiles* al hablar de la generación del Verbo. El primero reconoce como más perfecto al viviente que obra con mayor autonomía en orden a alcanzar el fin: “Si se dice que vive aquello que se mueve por sí mismo y no por otro, cuanto más perfecto sea esto en alguien, tanto más perfecta en él será la vida”.<sup>43</sup> El segundo diferencia los grados de perfección de las sustancias según la mayor intimidad respecto de aquello que emanan como difusión comunicativa de su perfección: “cuanto más alta es una naturaleza, tanto le es más íntimo lo que de ella emana”.<sup>44</sup>

Atendiendo al primer criterio, el viviente más imperfecto es la planta; ésta, aunque se mueve a sí misma en su crecimiento, lo hace determinada por la naturaleza, tanto por la forma como por el fin por el que actúa. Luego está el animal; éste adquiere por sí mismo el principio de movimiento gracias a los sentidos, aunque el fin le viene dado, y por eso decimos que obra instintivamente. Después está el hombre; éste es capaz de ordenar sus propios actos al fin gracias a la razón y el entendimiento, aunque tanto los primeros principios como el fin último están impresos en su misma naturaleza. Finalmente se halla Dios: “Aquello cuya naturaleza sea su mismo conocer, y a lo que esté

---

41. Cf. TOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, c. 122, n. 8.

42. Cf. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 102, a. 1, in c.; *In VIII Ethic.*, lect. 11, n. 4.

43. "Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3, in c.).

44. "Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 11, n. 1).

orientado y que no esté determinado por otro, ése tiene el grado de vida más alto. Ese tal es Dios".<sup>45</sup>

Y atendiendo al segundo criterio, hay que comenzar refiriéndose al cuerpo inanimado; éste tiene siempre como principio de emanación una causa externa, como se ve en el fuego. Viene después la planta; en ésta ya hay una emanación que procede del interior y da origen a la semilla, aunque el fruto llega a ser totalmente extrínseco al tener que caer en tierra para generar otra planta. En el animal el término de la emanación es interior, esto es, la imagen, que se guarda en el tesoro de la memoria. Pero mayor es la intimidad del hombre, que es incluso capaz de entenderse a sí mismo. O la del ángel, cuyo conocimiento de sí no se origina a partir de algo exterior, como en el hombre, sino que se conoce a sí mismo por sí mismo. Finalmente, hay que reconocer la mayor intimidad en Dios, puesto que "en Dios, que se entiende a sí mismo, existe la Palabra de Dios a modo de Dios entendido".<sup>46</sup>

Estos grados de perfección están, además, ordenados entre sí. Así lo reconoce Aristóteles, aunque se diga en ocasiones que éste no trascendió el finalismo restringido a cada especie:

Todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran relación con las otras, sino que tienen alguna, pues todas las cosas están coordinadas hacia una. Pero del mismo modo que en una casa a los libres no corresponde hacer lo que va aconteciendo, sino que todas las cosas o la mayoría están ordenadas, así a los siervos y a los animales corresponde poco hacer lo que está ordenado a lo común mas mucho lo que va aconteciendo.<sup>47</sup>

45. "Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3, in c.).

46. "Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 11, n. 9).

47. Πάντα δὲ συντέτακται πῶς, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἔν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἤκιστα ἔξεστιν ὃ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλείστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὃ τι ἔτυχεν (ARISTOTELES, *Metafísica*, XII, 10, 1075 a, 16-22).

Queda claro, por tanto, que Aristóteles sí afirmó el orden de todo el universo en diversos grados de perfección ordenados entre sí; lo que rechazó fue la consideración de la totalidad del universo como un único organismo viviente, cuya alma cósmica dirigiera el universo hacia su fin. Pero luego volveremos sobre esto.

Si nos fijamos bien en el texto de Aristóteles, comprobaremos que el orden que se da en el universo es de lo irracional a lo racional, que es lo propio de los libres. Profundicemos en esta verdad, que nos ayudará a explicar formalmente el orden del universo. También santo Tomás defiende con una argumentación semejante a la de Aristóteles que la Providencia divina cuida de las creaturas irracionales “como ordenadas a las creaturas racionales”.<sup>48</sup> Así, es propio de la creatura racional obrar por sí misma como ser libre, y alcanzar por sí misma el fin mediante el conocimiento y el amor; por el contrario, la creatura irracional obra por otro, quedando así sujeta a servidumbre y siendo utilizada por la racional para sí misma.<sup>49</sup>

Añade, además, santo Tomás está otra razón, que considero esencial para mi exposición: “Cada sustancia intelectual es en cierta manera todo, en cuanto es comprensiva de todo ente con su intelecto; en cambio, cualquier otra creatura particular sólo tiene una participación del ser”.<sup>50</sup> “Ser en cierta manera todo” debe entenderse a partir de dos presupuestos: primero, que el intelecto tiene en su inmaterialidad una apertura infinita; segundo, que el acto de conocer implica una unión entre el cognoscente y lo conocido. Por esto puede decirse que el intelecto, abierto a todo ente, al unirse con todo ente en el acto de entender, llega a ser “en cierta manera todo”.

Esto lleva a santo Tomás a afirmar audazmente que las creaturas racionales son parte constitutiva del todo del universo, mientras que

---

48. "Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112, n. 1).

49. Cf. TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112, n. 1.

50. "Unaqueque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112, n. 5).

las creaturas irracionales quedan subordinadas a la conservación o mejora de las racionales.<sup>51</sup> Me permito aportar aquí aquella sentencia de San Juan de la Cruz que sintetiza muy bien este orden: “Un sólo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo”.<sup>52</sup> Santo Tomás lo expresa de este modo:

El universo es más perfecto en bondad que la creatura intelectual de un modo extensivo y difusivo. Pero en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la creatura intelectual, que es capaz del Sumo Bien.<sup>53</sup>

Afirma aquí el Aquinate el orden de la totalidad del universo como una perfección, ciertamente, puesto que todo orden es un bien; y lo repite en numerosas ocasiones: “el bien del universo consiste en cierto orden”,<sup>54</sup> o, más adelante: “lo mejor en todas las cosas es el orden universal, en lo cual consiste el bien universal”.<sup>55</sup> Pero lo hace mediante una consideración material o extensiva de dicha perfección. La perspectiva formal o intensiva se alcanza cuando se explica el universo desde aquello que lo constituye como parte principal suya, buscada por sí misma: la creatura racional. Esta argumentación nos permite defender aquí una formulación filosófica del denominado “principio antrópico”, que reconoce al hombre como fin del universo.<sup>56</sup> El joven Tomás de Aquino lo expone de un modo admirable en el prólogo al libro III de su *Scriptum super Sententiis*; tras comparar las bondades naturales –como el ser, el vivir y el entender– a unos ríos que manan de

---

51. "In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112, n. 4).

52. JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, 34

53. "Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 2, ad 3).

54. "Bonum universi in quodam ordine consideratur" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 85, n. 4).

55. "Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, c. 42, n. 3).

56. Cf. A. LOBATO, “El hombre, síntesis de la Creación”, en J.M. PETIT – J.M. ROMERO (eds.), *La síntesis de santo Tomás de Aquino*, vol. 1, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004, 121-138.

Dios, fuente de todo bien, afirma:

Estos ríos, que fluyen separados en las demás creaturas, en cierto modo todos confluyen unidos en el hombre. Porque el hombre es como el horizonte y el confín de la naturaleza corporal y espiritual, por ser como un cierto medio entre ambas, de ambas bondades participa, de las corporales y de las espirituales. Por ello *bajo el nombre del hombre se entiende toda creatura*.<sup>57</sup>

Este mismo principio lo enuncia de otra forma en la *Summa contra gentiles*, cuando afirma sintéticamente: "*Homo est finis totius generationis*". Esta es la descripción que, a partir de dicho principio, hace de los diversos grados de perfección del universo en orden al hombre:

Los elementos existen a causa de los cuerpos mixtos, éstos a causa de los vivientes, y entre éstos las plantas existen a causa de los animales, y los animales a causa del hombre. Se sigue que el hombre es el fin de toda generación.<sup>58</sup>

Pero, ¿cómo puede decirse que una parte del todo —la creatura racional— sea fin de este mismo todo? Pues en contra de esto puede objetarse que "no existe el todo a causa de las partes, sino las partes a causa del todo".<sup>59</sup> Mas el mismo Tomás nos daba recientemente la respuesta: "Cada sustancia intelectual es en cierta manera todo, en cuanto es comprensiva de todo ente con su intelecto".<sup>60</sup> Y es que el orden del universo tiene sólo un carácter relativo, es una unidad de orden que presupone la existencia de sustancias individuales; el *ordo* de estas sustancias individuales es el que fundamenta cualquier otra ordenación

57. "Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine inveniuntur quodammodo aggregata: homo enim est quasi orizon et confinium spiritalis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales; unde et omnis creaturae nomine homo intelligitur" (TOMAS DE AQUINO, *In III Super. Sent.*, prolog.).

58. "Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 22, n. 7).

59. "Non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112, n. 5).

60. "Unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 112, n. 5).

derivada, la de la especie o la del universo. Entre estas sustancias individuales destaca la creatura racional, *capax Dei*, que por la perfección de su individualidad no se ordena como las otras creaturas a la especie, sino que es la especie la que se ordena a la sustancia individual;<sup>61</sup> y de ahí que la sustancia individual de naturaleza racional reciba el nombre de “persona”, que es un término manifestativo de su dignidad.<sup>62</sup> En consecuencia, no es tanto la especie humana el fin inmanente del universo, sino la persona, “lo más perfecto de toda la naturaleza”.<sup>63</sup>

Sin embargo, este principio antrópico no satisface plenamente el deseo sapiencial del que se pregunta por el fin del universo. Ya Aristóteles se preguntaba si existe un fin que trasciende al orden del universo:

Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien o el Sumo Bien en la naturaleza del universo: ¿como algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras?<sup>64</sup>

La respuesta debe partir de la constatación de la condición creatural del universo. Ninguna creatura, ya sea irracional ya sea racional, es su propio ser, ni su propia bondad, ni su propio fin, a no ser por participación. Debe afirmarse en consecuencia un Ser, un Bien y un Fin que esté más allá de cada creatura en particular y del conjunto ordenado de todas ellas, del cual participen y que sea por ello la causa de su ser, de su bondad y del orden al fin:

El bien universal –argumenta santo Tomás– es lo que es bien por sí y por su esencia, lo que es la misma esencia de la bondad; mientras que el bien particular es lo que es bien por participación. Es evidente que en todo el universo de creaturas ninguna es un bien

61. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 113.

62. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 2.

63. "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.). “La primacía del orden –explica Juan José Sanguinetti– en nada disminuye la importancia de la persona, sino que la subraya como una condición” (Juan José Sanguinetti, “El orden en la filosofía cristiana”, en AA.VV., *La filosofía del cristiano, hoy*, Sociedad Católica Argentina, Córdoba, 1981, pp.1411-1419).

64. Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡς περ στράτευμα (ARISTOTELES, *Metafísica*, XII, 10, 1075 a, 11-13).



a no ser por participación. Por lo tanto, aquel bien que es fin de todo el universo debe ser extrínseco a todo el universo.<sup>65</sup>

Este fin extrínseco a todo el universo no puede ser sino Dios, que es su propio Ser, del que toda creatura participa,<sup>66</sup> y que es la misma esencia de la Bondad, de la que todo bien creado participa.<sup>67</sup> Por consiguiente, la divina Bondad no sólo es la causa del orden al fin —quinta vía—,<sup>68</sup> sino el mismo fin último del orden del universo, al cual se su-

---

65. "Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis, bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 2, in c).

66. "Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 1, in c).

67. "Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem ... Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 3, in c).

68. "Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente,

bordina cualquier otro orden; también, claro está, el orden del universo a la persona.

Si no fuera Dios la causa ordenadora y el fin último, habría que afirmar como causa ordenadora y como fin último el mismo universo. Por eso dice Aristóteles que si no hubiera motor inmóvil la Física se convertiría en la Filosofía primera. El universo sería entonces como un organismo único, un *Deus sive Natura*, movido por una *forma mundi*. Su movimiento sería una mera evolución de sí mismo, en el que las especies y los individuos serían meros accidentes. Su fin sería la conciencia de sí, el Espíritu absoluto de Hegel, la Humanidad como Gran Ser de Comte. La persona quedaría disuelta en el todo de la única sustancia. En definitiva, “si el ser divino fuese la forma de todas las cosas, necesariamente todas las cosas serían una sola”.<sup>69</sup>

Toda la reflexión precedente nos permite ahora responder a la cuestión que planteábamos anteriormente: si se dan semejanzas entre las creaturas y el Creador, cuya contemplación pueda predisponer al hombre a la fe en el Dios Trino.

Acabamos de ver que “en todo el universo de creaturas ninguna es un bien a no ser por participación”.<sup>70</sup> Así pues, la razón por la que Dios ha creado el universo es que éste participe de su Bondad. En efecto, el fin de la Voluntad divina no es otro que su propia Bondad, no queriendo lo distinto a sí más que por razón de su Bondad.<sup>71</sup> De este modo, el fin último de las creaturas consistirá en asemejarse a la Bondad divina. Así sintetiza santo Tomás estas ideas:

Pero al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta

---

sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, in c.).

69. "Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 26, n. 3).

70. "In tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 2, in c.).

71. "Ad tertium dicendum quod ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 2, ad 3).

comunicar su perfección, que es su Bondad. En cambio, todas las creaturas intentan alcanzar su perfección, que consiste en asemejarse a la perfección y Bondad divinas. Por lo tanto, la divina Bondad es el fin de todas las cosas.<sup>72</sup>

¿De qué modo pueden las creaturas asemejarse a la divina Bondad? Para responder adecuadamente hay que volver de nuevo a la distinción entre las creaturas irracionales y las racionales. Aquéllas son sólo un “vestigio” de Dios, mientras que las racionales son “imagen” de Dios. ¿Qué diferencia hay entre “vestigio” e “imagen”? “La imagen—define el Aquinate— representa en semejanza específica, mientras que el vestigio representa como efecto que imita su causa sin llegar a la semejanza específica”.<sup>73</sup>

De este modo, las creaturas irracionales revelan algo de la Naturaleza divina, y aun de la Trinidad de personas, mas no tanto por su naturaleza cuanto por su dependencia respecto de la causa de su ser; respecto de la Naturaleza divina, por cuanto su disposición armónica es un vestigio del Entendimiento divino; respecto de la Trinidad, por cuanto el modo finito de su ser manifiesta proceder de un principio Creador, su especie manifiesta la palabra del que procede, y su orden al bien manifiesta el amor del principio Creador.<sup>74</sup>

---

72. "Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 4, in c).

73. "Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6, in c).

74. "Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur (...) Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6, in c).

Por eso, cualquier creatura alcanzará la semejanza con la divina Bondad a la que está ordenada, en primer lugar, subsistiendo en su ser según el grado de participación en el ser que le corresponde, y por eso dice santo Tomás que las creaturas “logran el último fin participando de alguna semejanza de Dios, en cuanto existen, viven o incluso conocen”;<sup>75</sup> y en segundo lugar, obrando según lo que conviene a su naturaleza, siguiendo aquellas tres tendencias perfectivas ya explicadas: a alcanzar el bien que le corresponde por naturaleza, a descansar en él una vez conseguido y a comunicarlo a otros.<sup>76</sup>

Sin embargo, en las creaturas racionales sí se da una semejanza respecto del principio del que proceden, por lo que podemos decir de ellas que son su imagen: “se llama propiamente imagen lo que procede a semejanza de otro”.<sup>77</sup> Esta semejanza es respecto de la naturaleza divina por cuanto es intelectual; y respecto de la Trinidad, por cuanto se da en la creatura racional la procesión de una palabra según el entendimiento y de amor según la voluntad.<sup>78</sup> Por esta naturaleza intelectual, con procesión de palabra y de amor, la creatura racional “es en cierta manera todo”,<sup>79</sup> como ya hemos visto; más aún, es capaz de Dios, como leíamos antes: “la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la creatura intelectual, que es capaz del Sumo Bien”.<sup>80</sup> Y por ser capaz de Dios decimos que es imagen de Dios.<sup>81</sup>

---

75. “[...] quae adipiscuntur ultimum finem in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 8, in c).

76. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q.5, a.4 ad 2.

77. “Imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 35, a. 1, ad 1).

78. “Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertinere, in quantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est (...) Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quamdam repraesentationem speciei” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6, in c).

79. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* III, c.112, n.5.

80. “Similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 2, ad 3).

81. “Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax

En consecuencia, la creatura racional alcanzará la semejanza con la divina Bondad a la que está ordenada conociendo y amando. Y como veíamos antes que la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la creatura racional por cuanto “es capaz del Sumo Bien”,<sup>82</sup> habrá que concluir con el *Doctor Communis* que, eminentemente, “el hombre y las demás creaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios”.<sup>83</sup>

Mas hay una semejanza singular entre el hombre y Dios, que lo hace en esto más imagen de Dios incluso que el ángel, y es aquella por la que “hombre procede de hombre, como Dios de Dios”.<sup>84</sup> De este modo, a semejanza de la generación del Verbo, que “es Imagen del Padre”,<sup>85</sup> se da en el hombre la generación de otro hombre en el que se desea naturalmente la semejanza. Y no sólo en la generación, sino en lo que le sigue y perfecciona: la crianza y la educación. Por eso no es de extrañar que el discípulo se asemeje al maestro como el hijo se asemeja al padre, y eso es lo que constituye la escuela y la familia. En una época en que se siente aversión a asemejarse a padres y a maestros, que se combaten los lugares naturales de educación, que son la familia y la escuela, brilla con particular fuerza aquella expresión popular castellana: “Quien a los suyos se parece, honra merece”.

Es esta semejanza que se da en la generación la que predispone en particular a contemplar un día en la fe a quien, si dejar de ser el Verbo

---

Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 4, a. 1, ad 2).

82. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 2, ad 3.

83. "Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 8, in c).

84. "Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 3, in c.).

85. "Primo autem modo, filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta patris imago" (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 35, a. 2, ad 3).

engendrado, asumió plenamente la naturaleza humana. En Cristo el hombre no sólo reconoce a Dios, sino también al mismo hombre –“el misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo Encarnado”–.<sup>86</sup> Y su mayor honra consiste, entonces, en asemejarse a quien lo ha engendrado en la fe y hecho nacer de nuevo, en vivir en imitación de Cristo.

En definitiva, la contemplación de todas estas semejanzas en las creaturas que son vestigio de Dios y en las que son imagen de Dios predispone, sin duda, a contemplar un día por gracia la Trinidad Santa y aun al Verbo Encarnado.

### Conclusión

Es como si todo el universo se ordenara al descanso del sábado para que en él pueda la creatura racional contemplar admirada todo el orden creado y a su Creador, pues “las obras de Dios son sentencias de su sabiduría”.<sup>87</sup> En ese descanso contemplativo ante el orden del universo se cumple aquel sentido de sabio que leíamos al principio: “Pero el sentido de sabio en su sentido pleno, se reserva para aquellos que se dedican a considerar el fin del universo, que es el principio de todo cuanto existe”.<sup>88</sup> En ese descanso contemplativo ante el orden del universo hallan los humildes y sencillos motivos para creer por la gracia en la Trinidad Santa, por cuya Palabra se hicieron todas las cosas y que por su Espíritu todo lo ordenó con suavidad.

¿Juega, entonces, Dios a los dados? Si la intención de Dios es que resplandezca su bondad en un mundo cuya unidad y orden son testimoniados por la diversidad y la contingencia, no es posible decir sin más que Dios juegue a los dados, como si hubiera querido que todo fuera al azar. No obstante, si su intención culmina en el hombre, capaz de comprender la contingencia del mundo y contemplar la bondad de

---

86. "Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit" (*Gaudium et Spes*, n. 22).

87. "Opera Dei sunt iudicia sapientiae ejus" (TOMAS DE AQUINO, *Sermo Puer Iesu*, pars 3).

88. "Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium" (TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 1, n. 3).

Dios, quizá podríamos entonces atrevernos a decir que Dios convoca al hombre a una partida, la cual aprovecha éste para conversar de lo justo y de lo injusto, de lo humano y lo divino. Y es que la sabiduría de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, se complace en la razón del hombre, con quien conversa en la contingencia de su historia:

Yo estaba allí, como arquitecto –leemos en el libro de los *Proverbios*–, y era yo todos los días su delicia, jugando en su presencia en todo tiempo, jugando por el orbe de su tierra; y mis delicias están con los hijos de los hombres”.<sup>89</sup>

ENRIQUE MARTINEZ

---

89. “Cum eo eram ut artifex: delectatio eius per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum, et deliciae meae esse cum filiis hominum” (*Prov.* 8, 30-31).