

Philip Clayton:

emergencia de la mente y panenteísmo

Nuevas perspectivas interdisciplinarias

[Leandro Sequeiros] El pensador interdisciplinar norteamericano Philip Clayton no suele ser un autor muy conocido en España. Recientemente, se ha publicado la traducción de las actas de un congreso sobre ciencia y religión: Philip Clayton y Arthur Peacocke (editores) *En él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia*. Sal Terrae, Santander, 2021, Presentamos algunas líneas generales.

Philip Clayton (nacido en el año 1956) es un filósofo de la religión y filósofo de la ciencia estadounidense. Sus trabajos se centran en la intersección de la ciencia, la ética y la sociedad. Actualmente, Clayton ocupa la Cátedra Ingraham en [la Escuela de Teología de Claremont](#) y se desempeña como miembro del cuerpo docente afiliado en la [Universidad de Graduados de Claremont](#). Clayton se especializa en [filosofía de la ciencia](#), [filosofía de la biología](#) y [filosofía de la religión](#), así como en [teología comparada](#)



Clayton, en sus escritos, en sus clases y conferencias tiene muy claro que el debate acerca de las cuestiones ‘realmente importantes’ se vuelve urgente cuando la mente humana continúa, en la llamada [Era de la Ciencia](#), expandiendo los límites de su conocimiento; pero al mismo tiempo expandiendo también el conocimiento de los límites del conocimiento, sin dejarse dominar por la tradición, la fuerza o la autoridad absoluta.

Esta dominación puede provenir de las filosofías, las teologías y tradiciones religiosas, o de la misma imposición de “lo políticamente correcto en ciencia” que coartan igualmente la libertad crítica del ejercicio de la razón en los individuos.

Philip Clayton, en uno de sus últimos libros ([*Mind & Emergence, from quantum to consciousness*](#), Oxford University Press, 2004) pretende desarrollar una teología cristiana en diálogo constructivo con la metafísica, la filosofía moderna y la ciencia. Esta tarea le ha llevado a escribir acerca de teoría del conocimiento; historia de la filosofía y la teología; filosofía de la ciencia; física; biología evolutiva y neurociencia; teología comparada y metafísica constructiva. Como teólogo Clayton es panenteísta y tiene su propia visión dialogal y pluralista de la teología del proceso.

Clayton rechaza el cientismo de Dawkins sin caer en el fundamentalismo. La postura moderada de Clayton abre una serie de posiciones complejas e interesantes en el tema ciencia religión, y se aleja de la lucha frontal entre posiciones antagónicas.

Philip Clayton y el debate panenteísta

El último de los libros de Clayton que ha llegado a los lectores españoles es una obra de colaboración con otro gran interdisciplinar: Philip Clayton y Arthur Peacocke (editores) *En él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia*. Sal Terrae, Santander, 2021, Universidad P Comillas Colección Ciencia y Religión, número 27, 332 páginas. ISBN: 978-84-293-3033-5. (Traducción del original en inglés de 2004 por José Manuel Lozano-Gotor), 332 páginas. ISBN: 978-84-293-3033-5.

La palabra “panenteísmo”, como atestiguan todos los artículos estándar de los diccionarios especializados fue acuñada por Karl Christian Friederich Krause (1781-1832), filósofo idealista alemán y coetáneo de Hegel. Uno de los editores de este volumen, Philip Clayton, sugiere que los teólogos idealistas de inicios del siglo XIX, como Krause, desarrollaron una serie básica de intuiciones heredadas del siglo XVIII, y que tales intuiciones derivaban de la idea de Nicolás de Cusa de que la creación acontecía “en” Dios, (Ph. Clayton. *The Problem of God in Modern Thought*, Cambridge 2000, 150-151) así como de la sustitución por Descartes de la noción escolástica de infinitud por otra más participativa.

La palabra alcanzó amplia difusión en Estados Unidos a través de Charles Harsthorne, “el más destacado defensor del panenteísmo en EEUU”, en especial a través de su compilación de textos sobre Dios, *Philosophers Speak of God* de 1953. Y fue reintroducida en Gran Bretaña por John Robinson, cuyo libro *Exploración en el interior de Dios* (original de 1967) desarrolla las sugerencias doctrinales de su controvertido superventas *Honest to God, Sincero para con Dios* (original de 1963). Y el principal exponente del panenteísmo en ese país, aunque el término no le gusta, es el filósofo y teólogo John Macquarrie. El panenteísmo de Macquarrie deriva de la posición “existencia-ontológica” de la primera edición de sus *Principles*

of Christian Theology, 1966, que a su vez es un desarrollo de su crítica ontológica a los existencialistas Heidegger y Bultmann.

Esta breve introducción nos centra ahora en el volumen que comentamos y que puede tener gran interés para los lectores de *Razón y Fe*, que reflexionan sobre las relaciones interdisciplinarias entre las ciencias, la racionalidad filosófica y las creencias religiosas.

No centramos en el volumen que comentamos. Volviendo a hace 20 años, recordamos que entre los días 6 y 8 de diciembre del año 2001 se reunieron en el recinto del castillo de Windsor un nutrido grupo interdisciplinar de expertos para celebrar un simposio auspiciado por la Fundación John Templeton cómo explicar la acción de Dios en el mundo. El presente volumen traducido del inglés, se organiza en 19 capítulos correspondientes a las intervenciones de todos los participantes en el simposio, así como por el doctor en Teología Michael W. Brierley, que realizó su tesis doctoral sobre el panenteísmo a quien se encomendó que aportara una visión de conjunto.

La filosofía, la ciencia y la teología panenteístas no están demasiado extendidas entre nosotros. Y con frecuencia, mucha gente confunde panteísmo y panenteísmo. De un modo muy simple se puede decir que para el panteísmo, TODAS las cosas son Dios; mientras que el panenteísmo sostiene que Dios ESTÁ en todas las cosas, pero estas no son Dios. Entre nosotros, el panenteísmo se ha divulgado en ciertos ambientes gracias a las obras de Pierre Teilhard de Chardin que en esto prolonga la espiritualidad de la Contemplación para Alcanzar Amor de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

Para los lectores de *Razón y Fe* puede resultar de interés este cuidado volumen de la colección Ciencia y religión. Para valorar su dimensión interdisciplinar entre la ciencia y la fe, hemos de citar al filósofo, científico y teólogo Philip Clayton que habla del “giro panenteísta” en la teología del siglo XX (Ph. Clayton. “The Panentheistic Turn in Christian Theology”. *Dialog*, 38 (1999), 289-293).

La palabra “panenteísmo” es menos conocida que la palabra “panteísmo”. Esta fue propuesta por vez primera a principios del siglo XVIII y luego adoptada por los tradicionalistas como insulto para toda insinuación de alejamiento del teísmo clásico, en especial cuando la inmanencia divina pasó a primer plano de la teología, desde finales del siglo XIX hasta la conclusión de la Primera Guerra Mundial. Teísmo clásico, panenteísmo y panteísmo son reconocidos como los patrones básicos con cuya ayuda analizar la doctrina sobre Dios.

Los teólogos panenteístas

En la actualidad, toda una pléyade de teólogos se caracteriza a sí mismo como panenteísta. Algunos suscriben el “teísmo del proceso” y la

“filosofía del proceso”, como un subconjunto de pensadores en torno al panenteísmo: tales son, Hartshorne, Norman Pittenger, Charles Birch, Schubert Ogden, John Cobb, James Will, Jim Garrison, David Pailin, Joseph Bracken, David Griffin, Jay McDaniel, Daniel Dombrowski y Anna Case-Winters.

Otros que se identifican a sí mismos como panenteístas son: Alan Anderson, Leonardo Boff, Marcus Borg, Philip Clayton, Scott Cowdell, Denis Edwards, Paul Fiddes, Matthew Fox, Donald Gelpi, Peter Hodgson, Christopher Knight, John Macquarrie (aunque no le gusta el nombre), Paul Matthews, Sallie McFague, Jürgen Moltmann, Hugh Montefiore, Helen Oppenheimer, Arthur Peacocke, Piet Schoonenberg, Claude Stewart y Kallistos Ware.

Además, un grupo de pensadores y teólogos han sido identificados por otros como panenteístas. Tales son Nikolai Berdiaev, Peter Berger, James Bethune-Baker, Dietrich Bonhoffer, Martin Buber, Sergei Bulgakov, Rudolf Bultmann, Martin Heidegger, Karl Heim, William Hocking, Geddes MacGregor, Charles Pierce, Rosemary Radford Ruether, Albert Schweitzer, Pierre Teilhard de Chardin, Paul Tillich, Ernst Troeltsch, Alan Watts, Paul Weiss y Alfred Whitehead; los idealistas británicos John y Edward Caird y Andrew Seth Pringle-Pattison; los alemanes decimonónicos Schleiermacher, Fichte, Hegel, Schelling, Baur, Fechner y Pfeleiderer; así como los teólogos medievales Nicolás de Cusa y Maestro Eckhart.

Philip Clayton y el emergentismo: la epistemología de la complejidad

En un denso artículo de 2008, en la revista digital de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Comillas, el profesor Javier Leach aborda el pensamiento de Clayton sobre el emergentismo: “[La ecuación entre conocimiento y ciencias de la naturaleza no es exacta](#)”.

En el libro [Mind & Emergence](#) (2004), el pensador interdisciplinar Philip Clayton plantea la relación entre una [visión emergentista de la mente](#) humana y la pregunta por la trascendencia. La explosión continua de conocimiento científico en el siglo XXI tentará a muchos a concluir que más allá del alcance de las ciencias naturales no hay conocimiento, sino sólo opinión y afecto.

La discusión acerca de la emergencia que Clayton presenta pretende ser un camino, aunque no el único, de mostrar que la ecuación entre conocimiento y ciencias de la naturaleza no es exacta. Nuestra percepción de que hay verdadero conocimiento cuando las cuestiones van más allá de lo que empíricamente se puede decir por la ciencia que puede ser tenue.

Hay ámbitos de conocimiento que quedan abiertos y que influyen sobre la vida, más allá de la estricta frontera trazada por la física y la biología.

Clayton y la emergencia fuerte

En la primera parte del libro *Mind & Emergence*, Philip Clayton defiende la emergencia fuerte como la descripción más adecuada de lo que ocurre en el proceso evolutivo del universo.

Los partidarios de la emergencia fuerte mantienen que la evolución ha ido produciendo nuevos niveles ontológicos distintos en el cosmos y que cada uno de esos niveles nuevos está caracterizado por leyes propias, regularidades propias y fuerzas causales propias.

Por el contrario, los partidarios de la emergencia débil insisten en que al aparecer nuevos niveles evolutivos permanecen los mismos procesos causales propios del primer nivel evolutivo de la física. Aunque las nuevas categorías emergentes, tales como, por ejemplo, la síntesis de proteínas, el hambre, o el deseo de ser aceptado, pueden superar el comportamiento de otras estructuras de nivel más bajo, no deben ser consideradas en sí mismas como nuevos tipos de causas.

(Philip Clayton cita entre otros a Samuel Alexander como defensor del emergentismo débil y a C.D. Broad como defensor del emergentismo fuerte) Clayton defiende en el libro *Mind & Emergence* la emergencia fuerte frente a la insuficiencia tanto del fisicalismo como del dualismo. Para Clayton, tanto el fisicalismo como el dualismo olvidan una parte crucial de la realidad.

Insuficiencia del fisicalismo y del dualismo

Las aspiraciones del reduccionismo microfísico no han tenido éxito. Más bien al contrario, el mundo muestra cada vez más niveles de organización distintos, donde cada nivel está caracterizado por un tipo irreducible de explicación causal. La conclusión no es que el estudio científico sea fútil o equivocado. La conclusión es que la ciencia muestra un mundo cada vez más amplio con interacciones más complejas entre los diversos niveles de organización.

Por otra parte, la física no considera la experiencia que el ser humano tiene de sí mismo como agente consciente. El ser humano no sólo experimenta que piensa, quiere y decide, también experimenta que sus pensamientos y deseos son efectivos, que realiza cosas, que actúa efectivamente sobre el mundo.

Clayton dice: *Me experimento a mí mismo como agente consciente efectivo, que decide cambiar las cosas, cuando después de una cierta reflexión decido modificar la última frase que acabo de escribir, y conscientemente inicio una sucesión de causas que me llevan a leer de nuevo el último párrafo escrito por mí, a que ese párrafo me guste o me disguste y a reflexionar sobre si es verdadero o no lo es".*

El dualismo tampoco explica el número creciente de correlaciones que la neurociencia encuentra entre los estados del sistema nervioso central y los estados de conciencia. Es verdad que estos correlatos neurales no prueban apodícticamente que el dualismo sea falso, del mismo modo que tampoco prueban que algún día podremos reducir completamente la conciencia a la fisiología. Pero los éxitos de la neurociencia sugieren que la conciencia se deriva, al menos parcialmente, de un sistema biológico en interacción con un conjunto de factores físicos, históricos, y posiblemente lingüísticos y culturales.

La alternativa emergentista plural de Clayton

La explicación emergentista para el origen de la mente de Clayton es plural. La conciencia no es el único nivel emergente, en algún sentido es uno más de una larga serie de pasos que caracterizan el proceso evolutivo. La mente y la conciencia humana representan un nivel evolutivo particularmente interesante y complejo, que incluye toda la vida intelectual, cultural, artística y religiosa de la humanidad.

Pero la conciencia no tiene una manifestación única absolutamente nueva en la historia de la evolución: los fenómenos conscientes manifiestan importantes analogías con otras realidades emergentes que aparecen en etapas muy anteriores de dicha historia.

[La tesis del libro Mind & Emergence es que los días del dilema forzado entre fisicalismo y dualismo han pasado](#)

Un punto de vista bastante común, pero falso en opinión de Clayton, es que sólo hay dos modos fundamentales de interpretar el mundo: la [interpretación fisicalista y la dualista](#). Esta creencia errónea tiene sus raíces en la confrontación entre la física newtoniana y los sistemas metafísicos que estaban contruidos con elementos griegos, cristianos y medievales y que todavía dominaban en el siglo XVII.

Para Clayton la visión filosófica actual del mundo tiene tres raíces. La primera es la revolución en la metafísica que provocó Kant y que han continuado el idealismo alemán y la filosofía del proceso. La segunda es la revolución que provocaron en la teoría del conocimiento las epistemologías no objetivistas, las filosofías contextuales de la ciencia, y los límites inherentes al conocimiento descubiertos dentro de las mismas ciencias. Por último, la discusión actual acerca de la dicotomía dualismo-fisicalismo es la tercera raíz.

Tercera raíz: discusión actual sobre dualismo-fisicalismo

En este libro que comentamos, Clayton se centra en esta tercera raíz de la discusión filosófica que es consecuencia de revolución que han traído las ciencias de la evolución.

Algunas de las tesis de la visión emergentista de Clayton son:

(1) **Monismo ontológico**: La realidad está compuesta en último término de un único tipo básico de materia. Pero el monismo ontológico no implica para Clayton que las entidades postuladas por la física completen el inventario de todo lo que existe. Por lo tanto, el emergentismo para Clayton es monista pero no fisicista.

(2) **Irreducibilidad de la emergencia**: Las propiedades emergentes son irreducibles a fenómenos que ocurren a un nivel más bajo. Una cuestión importante para la teoría de la emergencia es determinar cuándo podemos decir que emerge un nuevo nivel. Tradicionalmente la 'vida' y la 'mente' han sido tomadas como niveles genuinos de emergencia. Pero la emergencia no se puede reducir a estos dos niveles indiscutibles, posiblemente hay una cantidad considerable de otros niveles de emergencia. En un reciente libro el biofísico de Yale **Harol Morowitz** [*The Emergence Of Everything. How the world became complex*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, 224 pp] señala no menos de 28 niveles distintos de emergencia desde el Big Bang hasta ahora.

(3) **La causalidad hacia abajo (downward)**. La causalidad hacia abajo de una estructura emergente sobre sus partes constituyentes diverge del tratamiento filosófico estándar de la causalidad en la ciencia moderna. Este concepto de causalidad hacia abajo es un punto central en la discusión que Clayton hace de la emergencia fuerte.

Podemos concluir que para Philip Clayton, la teoría de la emergencia no es un dualismo disfrazado: requiere ciertas modificaciones del teísmo y de las teologías tradicionales. En tanto en cuanto la teoría de la emergencia reconoce que la conciencia no es en cierto sentido sino 'otro nivel de emergencia', la teoría de la emergencia no es un dualismo disfrazado. La teoría de la emergencia tiene su propia lógica, y requiere ciertas modificaciones del teísmo tradicional y de las teologías tradicionales.

Ocho características del emergentismo según Clayton

Clayton resume ocho características del emergentismo:

- (1) **Monismo:** Hay única realidad primordial a partir de la cual han ido evolucionado todas las realidades.
- (2) **Complejidad jerárquica:** El mundo se muestra jerárquicamente estructurado.
- (3) **Monismo emergentista:** aparecen unidades más complejas formadas a partir de otras más simples.
- (4) **Emergencia no uniforme:** Se pueden señalar diversos niveles de emergencia con grandes diferencias entre ellos.
- (5) **Esquemas de emergencia transversales:** La mayor parte de los saltos de emergencia muestra algunas características similares.
- (6) **Causalidad hacia abajo:** Los nuevos objetos emergentes aparecen como nuevas causas que actúan sobre los objetos a un nivel más bajo.
- (7) **Pluralismo emergente.** La causalidad descendente no implica dualismo sino más bien pluralismo. (Clayton cita a Morowitz que propone por lo menos 28 niveles de emergencia)
- (8) **La 'mente' como emergente:** La propuesta de Clayton es que se da interacción entre la mente y la materia en las dos direcciones. De la mente a la materia y de la materia a la mente.

Philip Clayton y la escalada de complejidad

Algunos niveles de la realidad son adecuados para una explicación matemática determinista (microfísica), otros para explicaciones que son matemáticas pero no son deterministas (física cuántica), otros para explicaciones centradas en la función y desarrollo de estructuras vitales (las ciencias biológicas desde la genética a la neurofisiología). Pero en otros niveles de las ciencias sociales y culturales las leyes juegan un papel menor y predominan factores más idiosincráticos.

Por ello en estos niveles la narración tiende a sustituir a las mediciones empíricas y la predicción se vuelve más difícil. Parece que gran parte de la vida interior humana, las interacciones sociales y las expresiones creativas están basadas en esta interioridad. Es verdad que los científicos sociales pueden compartir su conocimiento de los fenómenos sociales y culturales y así incrementar, a lo largo del tiempo, su conocimiento; y también es verdad que las ciencias naturales contribuyen al desarrollo de las ciencias sociales, pero no lo hacen como una mera extensión de ellas.

La escala de niveles de complejidad no termina aquí. Las personas se preguntan por el sentido y el significado de su mundo natural y social. De nuevo un nivel de explicaciones se convierte en una parte de un todo más amplio. Y de nuevo se invita a los pensadores a participar en la búsqueda de conocimiento a un nivel más alto. ¿Es nuestra capacidad de discernir propuestas suficientes para responder a todas nuestras preguntas?

Ya la misma cosmología plantea cuestiones que parece que las ciencias físicas nunca podrán responder completamente: ¿cuál es el origen del big bang? ¿Existen multiversos? ¿Por qué hay leyes que son válidas en todos los momentos y en todas las partes del universo? Dicho en pocas palabras: ¿cuándo traspasamos la línea que separa la mente emergente a la mente trascendente? Cuando traspasamos esa línea, ¿hemos alcanzado preguntas que exceden todas las respuestas que podemos discutir?

Clayton relaciona emergentismo y trascendencia

¿Cuáles son las conexiones entre metafísica y mente? Clayton presenta cuatro planteamientos metafísicos distintos desde los cuales plantear el problema de la emergencia de la mente.

1. **Planteamiento fisicalista:** La mente ha aparecido a partir de la materia. En la hipótesis fisicalista la aparición de la mente fue una feliz coincidencia. Las creencias acerca de la libertad, los valores, la racionalidad, y las elecciones conscientes, no las tenemos porque haya razones (fisicalistas) para mantener esas creencias sino porque mantenerlas nos ayuda en algunos aspectos de nuestra vida personal o social.

2. **Emergencia contingente:** Según esta visión existe causación mental en la naturaleza y el fisicalismo es falso. Existen distintos niveles emergentes en el proceso evolutivo, pero la emergencia es un producto de la evolución que no tiene consecuencias metafísicas. Según este planteamiento el proceso evolutivo no implica ningún diseño o elección consciente.

3. **Emergencia necesaria:** La emergencia es consecuencia necesaria pero se puede explicar de un modo naturalista su inevitabilidad. Hay razones científicas que delimitan los posibles resultados de la evolución. Pero esos factores no demuestran la existencia de un diseñador inteligente. Entre los científicos que creen en la delimitación necesaria del proceso evolutivo, dentro de ciertos parámetros, algunos son teístas, otros ateos, otros agnósticos. Esto diferencia a los teístas, ateos y agnósticos de los defensores del [diseño inteligente](#) que usan los datos científicos de las delimitaciones en el proceso evolutivo para demostrar la existencia de Dios. Para Clayton el grado de contingencia del proceso evolutivo no demuestra la existencia de Dios. Uno puede creer por razones científicas que la evolución está muy delimitada científicamente y permanecer agnóstico.

4. **[Emergencia abierta a la existencia de un ser inteligente y trascendente:](#)** Según este planteamiento la emergencia está abierta a la posibilidad de que

el universo sea creado por un ser inteligente que pretende que el Universo sea tal como es. Clayton llama a ese modo de ver las cosas teísmo y llama Dios al ser en el que los teístas creen. La novedad consiste en que hasta hace poco los teístas creían que Dios tenía que haber predeterminado el resultado del proceso del mundo de un modo semejante al demonio de Laplace.

Laplace con una visión newtoniana creía que un demonio podía conocer la posición y el momento de todas las partículas del Universo en cualquier momento. El demonio, así lo pensaba Laplace, sería capaz predecir el estado de las cosas en el futuro creando las partículas adecuadas en el lugar adecuado y en el momento adecuado, pues el pasado y el futuro estaban determinados. Dadas las limitaciones del estado actual del modo científico de entender la emergencia no sabemos cuánto control de la emergencia tiene el Dios teísta.

Quizás el actor divino podría haber establecido las condiciones físicas al comienzo de la evolución de modo que primero se desarrollase la vida, luego con una necesidad física se desarrollase la vida consciente. O quizás Dios podría sólo haber dado un impulso creativo continuo hacia la vida consciente sin de determinar qué tipo de vida aparecería.

El bioquímico interdisciplinar [Arthur Peacocke](#) ha escrito provocativamente que Dios es un compositor que escribe el esquema general de la música pero que deja que los músicos acaben de desarrollarla.

Por su parte, el [teólogo Philip Hefner ha introducido la idea de que los humanos somos 'co-creadores creados' que colaboramos con Dios en la obra del creador.](#) Pero esto no es nuevo. Ya [Alfred North Whitehead](#) (en 1929) defiende un modelo correlacional entre el hombre y Dios que lleva a la idea de un 'divine lure' que es consistente con la idea de la emergencia.

La acción divina para Clayton dentro del panenteísmo

Para Clayton, firme defensor de una postura panenteísta, no es posible defender los milagros de un modo que no contradiga la física, pero hay un modo de ver la acción causal de Dios que evita el conflicto: Dios actúa en el nivel cuántico (suponiendo que los acontecimientos cuánticos están ontológicamente indeterminados) haciendo que la función de onda colapse en una dirección o en otra mientras que mantiene la distribución total de probabilidad.

En este caso no se quebrantarían las leyes. El problema está en que nosotros ni conocemos ni podemos conocer la acción de Dios a ese nivel. El planteamiento físico tiene otro problema: si el nivel mental es anómalo, en el sentido de que no está gobernado por leyes físicas, Dios tampoco tendría el mecanismo para actuar sobre él, aunque sí que podría hacer que un pensamiento fuera más probable que otro.

Los milagros podrían ser posibles mediante una supresión de las leyes naturales por Dios. Pero esa afirmación no es una solución al problema de la acción divina. Uno puede creer eso a nivel subjetivo particular, pero habría que negar el nivel objetivo de las leyes físicas.

El problema varía cuando se trata de la acción humana. En el caso del pensamiento humano y las acciones que resultan de él no hay leyes que determinen totalmente el proceso de tomar decisiones. Por supuesto, dada la estructura del cerebro, la historia vital y el entorno, habrá respuestas que son mucho más probables que otras. Pero, ¿hasta qué punto es semejante la acción divina a las causas mentales, entendidas estas como emergentes? Puesto que las acciones humanas son impredecibles, no hay condiciones determinantes que queden rotas cuando actúa una fuerza divina en ellas.

Aquí el emergentista se encuentra con un dilema: La teoría emergentista puede ayudarle a defender la acción divina, pero sólo si él construye lo divino como un nivel nuevo emergente en el proceso evolutivo. Samuel Alexander defiende este punto de vista. Para Alexander Dios no es un ser preexistente sino un nuevo tipo de propiedad, 'la deidad', que aparece después de un cierto grado de complejificación.

Cómo actúa Dios en el mundo

Mirando hacia atrás en la historia y viendo cómo actúa Dios en las mentes humanas, hay dos estrategias básicas. Cada una de ellas busca encontrar una estrategia para interrelacionar, entre otros, tres niveles de causalidad, causas físicas, causas mentales y causas divinas.

1. La primera estrategia construye la persona humana siguiendo el modelo de la persona (o las personas) divinas este es el modelo bíblico de la creación del hombre a imagen de Dios. En este caso la interacción entre el hombre y Dios no es problemática, porque ambos son de la misma naturaleza. Esta interacción tiene un precio: afirmar que el espíritu humano es de naturaleza distinta que el mundo físico, con lo cual la interacción mente cuerpo se vuelve imposible. A esta solución la llamaremos antropología del alma sobrenatural.
2. La segunda posición la llamaremos visión naturalista de la persona humana y presenta a la persona humana como un fenómeno que ocurre de un modo natural en el mundo. Ahora el dualismo y los problemas epistémicos y ontológicos asociados a él aparecen en la relación entre la causalidad humana y la divina.

En la física es donde más observamos un comportamiento de acuerdo a leyes, allí nada nos lleva a pensar que las leyes tengan una intención. Por supuesto, el hecho de que una acción divina hacia abajo sea físicamente indetectable no la hace imposible.

Por el contrario, las acciones humanas sí que tienen una intención y están justificadas por razonamientos. Las ciencias humanas no exigen la presencia de un agente trascendente, pero sí que hay en ellas un sitio para un agente trascendente.

Por otra parte, la referencia a un agente trascendente es natural cuando el ser humano se pregunta por las últimas causas.

Conclusión: Clayton impulsa una nueva antropología y una nueva teología

Clayton se suma en el estudio presentado en este libro a una corriente (como muestra puede verse la obra de Clayton con Paul Davis que hoy es general en la ciencia: más allá del fisicalismo (la ciencia “reduccionista”) y del dualismo (la antropología tradicional en muchas cosmovisiones religiosas y teologías), la vía del emergentismo se abre camino como el supuesto mejor construido y asumible.

Sin embargo, avanzar en este supuesto obliga a las tradiciones reduccionistas, por una parte, y religiosas, por otra, a una nueva visión: el reduccionismo debería salir de su angostura mecanicista-determinista y las teologías deberían reformularse desde el monismo ontológico.

¿Qué teologías responden a estas nuevas necesidades de congruencia con la ciencia moderna? Clayton se mueve, como hemos dicho, en la filosofía-teología del proceso. Pero no parece ser radical en la forma de entender aquellos puntos en que esta teología es más difícilmente conciliable con la doctrina tradicional ortodoxa de las iglesias cristianas (vg. la idea de Dios creador o la forma de entender la omnipotencia y omnisciencia divina).

Leandro Sequeiros. Presidente de ASINJA (Asociación Interdisciplinar José de Acosta), Colaborador de la Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión