

Título: La huella de Dios en la Naturaleza. Una aproximación trinitaria.
Autor: Romero-Baró, José M.
Institución: Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona, España.

This paper was prepared for «Science and Religion: Global Perspectives», June 4-8, 2005, in Philadelphia, PA, USA, a program of the Metanexus Institute (www.metanexus.net).

Resumen:

El objetivo de esta comunicación es llevar a cabo una reflexión sobre las Ciencias Naturales desde el punto de vista de la Teología Trinitaria, en que la Naturaleza es considerada como un vestigio de Dios creador. La comunicación empieza por la exposición de algunos textos representativos de esta enseñanza (de Agustín, Tomás Aquino y Juan de la Cruz), que ofrecen una distinción entre vestigio e imagen. La imagen de Dios en seres humanos se reconoce en la memoria, el intelecto y la voluntad, mientras que el modo, la especie y el orden reflejan el vestigio de Dios en la Naturaleza restante, ya que explican sucesivamente la manera de ser, la forma en que aparece o el movimiento completo de todas las cosas. El *ordo amoris* agustiniano (orden o ley del amor) es desarrollado como un principio físico y teológico fundamental que será muy útil para dar un sentido profundo a la finalidad última de todo movimiento natural.

Después de una exposición de las ideas principales y primeras consecuencias de esta teoría, la comunicación revisa algunos de los postulados básicos de las Ciencias Naturales, como son la gravedad en la Física, la afinidad electrónica en la Química y la evolución en la Biología, con el propósito de encontrar el sentido profundo del movimiento más allá de las meras razones mecánicas, para complementar así y fortalecer el diálogo entre la Ciencia y la Teología.

De este modo, la gravedad se propone en la Física como la primera manifestación de ese *ordo amoris* agustiniano en los cuerpos inertes (no vivos), de la misma manera que su caída hacia centro de la Tierra se considera también el primer movimiento. En este momento, se recuerda que Isaac Newton no determinó ninguna causa para la gravedad en sus *Principia*, y que dejó sin clarificar este importante punto en sus *Cartas a Bentley*.

Por otro lado, se pregunta por el verdadero significado de términos como la «afinidad electrónica», por medio de la cual se explicarían en la Química la atracción electrónica o la formación del enlace. La tesis de Empédocles acerca de la *philia* (o el amor) como el principio no material pero necesario para la unión de los elementos que lo constituyen todo, se presenta como una interpretación todavía válida que concuerda muy bien con este segundo paso del movimiento en el orden del amor.

Finalmente, la propuesta del amor y la inteligencia en la Naturaleza se desarrolla considerando a la vida como el movimiento más complejo, diciendo con otros autores que la evolución es un proceso universal donde actividad divina (o la creación) ocurre todavía ahora, por medio de la acción constante del Espíritu Santo como «dador de vida». En conclusión, podemos seguir admirando el espectáculo de la Naturaleza y apartarnos del peligroso camino del «Dios de la ignorancia».

Biografía:

J.M. Romero-Baró es Licenciado en Ciencias (Químicas) por la Universidad Autónoma de Barcelona (1978), Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (1989), Profesor de Filosofía (Metafísica y Teoría del Conocimiento) en la Universidad de Barcelona desde 1989, y Vicepresidente del STIC Barcelona (Grupo Local del Metanexus Institute). Ha escrito varios libros y artículos sobre las relaciones entre Ciencia y Filosofía: *El positivismo y su valoración en América*, *Ciencia y Filosofía en Carlos Vaz Ferreira*, «El concepto de verdad en la Física moderna», «Ciencia y Fe», «El concepto de Ciencia en Kant y en Heidegger», «La Física de Newton en la Metafísica de Kant», «Entrevista con René Thom», «El estudio de la Física entre los fundadores de la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona», «El orden del amor en las ciencias de la Naturaleza».

Comunicación:

LA HUELLA DE DIOS EN LA NATURALEZA UNA APROXIMACIÓN TRINITARIA

INTRODUCCIÓN

Parece oportuno tratar de la acción de Dios en la Naturaleza en este Congreso que lleva por título «Ciencia y Religión: Perspectivas globales», para intentar ver de qué modo pueden descubrirla los científicos que la estudian. En caso de conseguir este objetivo, esta comunicación habría demostrado no sólo que el diálogo entre la Ciencia y la Teología es posible, sino también que ese diálogo sirve para complementar mutuamente ambos ámbitos del conocimiento humano.

Probablemente, ese diálogo es una necesidad que el ser humano nunca ha dejado de sentir a lo largo de su historia, y considero que algunas de sus manifestaciones pasadas pueden sernos de utilidad todavía hoy, si somos capaces de entenderlas en el contexto científico en el que fueron formuladas, y si somos capaces de formularlas de nuevo en el contexto científico actual. En este sentido, estimo que algunos escritos teológicos de san Agustín, de santo Tomás de Aquino o de san Juan de la Cruz pueden decirle mucho al científico de hoy, y estoy convencido también de que muchos escritos de teólogos actuales están en perfecta consonancia con ellos.

Es de justicia reconocer que la aparición de una nueva realidad en el ámbito de la Ciencia, la evolución biológica, obliga a poner al día el diálogo entre la Teología y las Ciencias, especialmente la Biología. Pero con la misma equidad estimo que los avances en los demás ámbitos de las Ciencias han sido tan espectaculares, si los comparamos con la Ciencia antigua, que debemos sentirnos igualmente obligados a poner al día ese diálogo en las demás Ciencias de la Naturaleza. De modo que podemos ir más allá de la Biología e intentar ampliar el diálogo de la Teología con la Física y con la Química, de modo que comenzaré por exponer las tesis de conocidos teólogos contemporáneos sobre la acción de Dios en la creación, para contrastarlas después con los mencionados escritos de san Juan de la Cruz, san Agustín y santo Tomás de Aquino.

En su obra *Theology of Creation in an Evolutionary World*, el teólogo K. Schmitz-Moorman es consciente de la necesidad de la unidad en la Naturaleza para explicar su existencia, cuando tras analizar la composición de la materia hasta sus elementos observa que «la vida sólo existe con el todo, no con las partes. La vida está presente a través de la unión de las partes que cooperan como si estuviesen bajo una dirección, más que simplemente reaccionando unas con otras». ⁱ Dios dirige esa unidad de las partes en el todo, porque «Dios es amor en el acto puro de la unión». ⁱⁱ En esta nueva teología, Dios no mueve a los átomos unos hacia otros en todo lugar, sino que se hace presente desde el principio en todo lo que ha creado, «actuando desde el interior de los elementos», «llamando a los elementos vecinos hacia la unidad», siendo en todo momento precisa su existencia pues, de lo contrario, «en ausencia de la llamada divina los elementos retrocederían hasta la nada». ⁱⁱⁱ

Pero si Dios como Amor es la condición de la unión entre los elementos, con mayor razón será la condición de la unión entre los seres humanos, y ese Amor encontrará su máxima expresión en las personas divinas. En efecto, «el amor que nosotros conocemos, el amor humano, puede tratar de darse así mismo, de darse al otro, pero siempre defrauda ese objetivo. En la Trinidad la relación amorosa carece de defecto alguno. Cada persona de la Trinidad es una sola con las demás en amor total. Estando unidas en un amor perfecto más allá de toda comprensión humana, las tres personas divinas son un único Dios». ^{iv} La Trinidad es entonces modelo y cumbre de relación interpersonal centrada en el amor.

Por lo tanto, no es difícil concluir que la acción de Dios sobre el mundo se realiza a través del Espíritu Santo, que es la personificación del Amor divino. «Descubrir el amor como la fuerza creativa fundamental abre una visión que podría considerarse como muy adecuada para que Dios actúe. Confesamos que Dios es Amor, e incluso si consideramos la acción creativa especialmente como la acción del Espíritu Santo, esto al menos concordaría de forma significativa con un discurso teológico, ya que el Espíritu Santo se ha considerado a menudo, en las especulaciones trinitarias, con la fuerza unificadora del amor». ^v

La misma intención de destacar esa acción amorosa de Dios en la creación (a partir del Big-Bang y en todo cuanto le sigue) la podemos encontrar en la obra del teólogo australiano Dennis Edwards titulada *The God of Evolution* cuando, refiriéndose al Espíritu Santo como el Dador de Vida, nos dice: «En un sistema evolucionista, quisiera sugerir que el Espíritu que da y completa la vida es el poder que hace posible que las criaturas se trasciendan a sí mismas. El Dador de Vida es quien hace posible el movimiento de despliegue del primitivo universo a partir del Big-Bang, el comienzo de los procesos nucleares en las estrellas, la formación de nuestro sistema planetario, la aparición de vida en la Tierra y la evolución de los seres humanos autoconscientes». ^{vi} Tendremos ocasión de volver sobre este autor más adelante.

La visión de la acción creadora de Dios en la Naturaleza está también presente en el autor que afirma «El mundo es producto de la omnipotencia y de la sabiduría de Dios y, por eso, consistente y admirable en sí mismo. Pero al mismo tiempo es reflejo de su belleza y plenitud u, por ello, huella estremecedora, insinuación gloriosa, pregón de Dios». ^{vii} Y de la misma manera que los autores anteriores, puede afirmar que «La nuevas estructuras que surgen en la materia, la emergencia de la vida y de nuevas y más

complejas formas de ella y, en general, el hecho global y admirable de la evolución alertarían hoy sobre la presencia del espíritu en el corazón de la realidad».viii

Otra perspectiva consiste en afirmar que si bien «hay que tener en cuenta que la creación es una *creatio continua*, es decir, que, en primer lugar, Dios mantiene en el ser la creación hecha en el principio, y que no la abandona al mecanismo de las leyes que le imprimió (deísmo)», sin embargo, «no podemos reducir la providencia a esta conservación de la creación, por la sencilla razón de que este mundo ha sido creado en Cristo y para Cristo [...] para realizar su plan de salvación de los hombres en Cristo».ix

Lógicamente, los textos anteriores convergen en la necesidad de dar un impulso a la teología tradicional que explique la novedad en Ciencia que es la evolución, y se complementan a menudo en sus explicaciones. Así, D. Edwards coincide con K. Schmitz-Moormann en que «La teología tradicional no necesitó explicar nunca cómo podía desarrollarse el Cosmos hasta producir desde dentro algo que fuera radicalmente nuevo, como la vida o la conciencia. En esta nueva teología, el universo es entendido como un sistema dinámico. Es creativo. Es autoorganizativo. La Naturaleza es entendida como teniendo dentro de ella la capacidad creadora de formar el universo. [...] El ser divino actúa desde dentro en la creación».x

SAN JUAN DE LA CRUZ Y LA «HUELLA» DE DIOS EN LA CREACIÓN.

Al hablar de la huella, del vestigio, o del «paso» de Dios por la Naturaleza, uno no puede dejar de recordar a san Juan de la Cruz cuando, en las primeras canciones de su *Cántico espiritual*, hace hablar así al alma enamorada de Dios: «Buscando mis amores,/ iré por esos montes y riberas;/ ni cogeré las flores,/ ni temeré las fieras,/ y pasará los fuertes y fronteras.// ¡Oh bosques y espesuras,/ plantadas por la mano del Amado!/ ¡Oh prado de verduras,/ de flores esmaltado!/ Decid si por vosotros ha pasado.// Mil gracias derramando/ pasó por estos sotos con presura,/ y, yéndolos mirando,/ con sola su figura,/ vestidos los dejó de hermosura.»xi En estos versos, el poeta no afirma que haya visto a Dios, al que busca enamorado; pero deduce su paso por el rastro (huella, vestigio) de hermosura que ha dejado, como si fuera su perfume o su tarjeta de visita. ¿Quizá nos dice también el poeta que, a falta de la presencia del amado, se conforma con el rastro de sus cosas contemplando la Naturaleza? ¿No se conforma acaso el alma enamorada con saber que su amado ha estado donde él, y aspira su perfume?

Profundicemos algo más en estos textos, sirviéndonos de los análisis y comentarios que nos ofrece el propio autor en forma de «Declaraciones» que siguen a cada una de las canciones. La introducción de la declaración a la cuarta canción nos anima a descubrir a Dios por su huella en la Naturaleza, «porque, después del ejercicio del conocimiento propio, esta consideración de las criaturas es la primera por orden en este camino espiritual para ir conociendo a Dios, considerando su grandeza y excelencia por ellas, según aquello del Apóstol (Rm. 1, 20), que dice: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, que es como si dijera: Las cosas invisibles de Dios, del alma son conocidas por las cosas visibles criadas e invisibles».xii Y al decir «¡Oh bosques y espesuras! Llama bosques a los elementos, que son: tierra, agua, aire y fuego; porque así como amenísimos bosques están poblados de espesas criaturas, a las cuales aquí llama espesuras por el grande número y mucha diferencia que hay de ellas en cada elemento: en la tierra, innumerables variedades de animales y plantas; en el agua, innumerables diferencias de peces, en el aire, mucha

diversidad de aves; y el elemento fuego, que concurre con todos para la animación y conservación de ellos; y así, cada suerte de animales vive en su elemento y está colocada y plantada en él como en su bosque y región donde nace y se cría. Y a la verdad, así lo mandó Dios en la creación de ellos, mandando a la tierra que produjese las plantas y los animales, y a la mar y agua los peces, y al aire hizo morada de las aves (Gn.1). Y por eso, viendo el alma que él así lo mandó y que así se hizo, dice el siguiente verso: *Plantadas por la mano del amado*.^{xiii}

La declaración a la quinta canción, nos dice que «en esta canción lo que se contiene en sustancia es: que Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien él era, no sólo dándoles el ser de nada, mas aun dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermośeándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras [...]».^{xiv}

Tras esta serie de comentarios introductorios, es donde aparece con más claridad lo que san Juan de la Cruz entiende por el «rastro» de Dios en la creación, al decir que «Pasar por los sotos es criar los elementos, que aquí llama sotos; por los cuales dice que derramando mil gracias pasaba, porque de todas las criaturas los adornaba, que son graciosas; y allende de eso, en ellas derramaba las mil gracias, dándoles virtud para poder concurrir con la generación y conservación de todas ellas. Y dice que pasó, porque *las criaturas son como un rastro del paso de Dios*, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas».^{xv}

Finalmente, al comentar los tres últimos versos –que hemos subrayado– nos dice que «con sola esta figura de su Hijo miró Dios todas las cosas, que fue darles el ser natural, comunicándoles muchas gracias y dones naturales, haciéndolas acabadas y perfectas, según se dice en el Génesis (Gen. 1, 31) por estas palabras: *Miró Dios todas las cosas que había hecho, y eran mucho buenas*. El mirarlas mucho buenas era hacerlas mucho buenas en el Verbo, su Hijo».^{xvi} Y terminando su declaración nos dice el santo que «llegada el alma en amor [,] por este rastro que ha conocido de las criaturas [,] de la hermosura de su Amado, con ansias de ver aquella invisible hermosura que esta visible hermosura causó, dice la siguiente canción:

*¡Ay, quién podrá sanarme!/
Acaba de entregarte ya de vero;/
no quieras enviarme/
de hoy más ya mensajero,/
que no saben decirme lo que quiero/.* Como las criaturas dieron al alma señas de su Amado, mostrándole así el rastro de su hermosura y excelencia, aumentósele el amor y, por consiguiente, le creció el dolor de la ausencia, porque cuanto más el alma conoce a Dios, tanto más le crece el apetito y pena por verle».^{xvii}

«IMAGEN» Y «VESTIGIO» DE LA TRINIDAD EN LA CREACIÓN

Retomando ahora de la «huella» o del «vestigio» de Dios en la creación, analizaremos la acción del Dios Trinitario en la Naturaleza. Escribía el P. Ramón Orlandis Despuig S.J. (1873 – 1958) en un texto hasta hace poco inédito:^{xviii} «Santo Tomás, siguiendo las huellas de San Agustín, fija los elementos metafísicos que constituyen la perfección de todo ser creado. Tres son estos elementos: el “modo”, la “especie” y el “orden”. Esta enumeración ternaria, a la cual en la exposición de la síntesis tomista no se le concede gran importancia, en nuestro concepto es uno de los principales jalones que es absolutamente necesario que tenga a la vista quien quiera seguir en pos del santo doctor en el desarrollo de su pensamiento, así en el plano ontológico, como en el

psicológico, moral y espiritual. En ella descubrimos una de aquellas concepciones fundamentales de aplicación constante en toda la doctrina del Santo».

Considero que, en efecto, este importantísimo principio metafísico atraviesa la obra de santo Tomás y que puede arrojar aún hoy día luz sobre las ciencias de la Naturaleza, por cuanto tiene presente a la Naturaleza entera –y con ella al ser humano– como criatura de Dios, guardando la misma semejanza con el Creador que guarda la obra con el artífice, de modo que, en consonancia con lo expresado por san Juan de la Cruz en el apartado anterior, el conocimiento de la Naturaleza permite avanzar en el conocimiento de Dios, a la vez que el conocimiento de Dios permite comprender mejor a la Naturaleza.

Es muy conveniente comenzar por aclarar los términos con los que nos referimos a la presencia de la Trinidad en la creación, distinguiendo entre el «vestigio» y la «imagen».

Al pensar la relación existente entre causas y efectos, santo Tomás señala que «todo efecto representa de algún modo a su causa, pero de distinta manera. Así, algún efecto representa la sola causalidad de la causa, pero no la forma de ella, como el humo representa al fuego; y a esta representación se la denomina representación de *vestigio*; el vestigio, por tanto, muestra el movimiento de algo que pasa [de la causa al efecto], pero no [muestra] qué es. Sin embargo, otro efecto representa la causa en cuanto a la similitud con la forma de ella, como el fuego generado con el fuego generante, o la estatua de Mercurio con Mercurio: y ésta es la representación de *imagen*»^{xix}.

Así pues, podemos reservar el término «imagen» (*imago Dei*) para el efecto que guarde tan estrecha relación causal con la Trinidad que haya comunicación formal con ella, y «vestigio» o «huella» para el efecto que guarde menor relación con la causa y no haya esa comunicación de la forma. De este modo, al ser «imagen» de la Trinidad, el ser humano guarda cierto parecido formal, similitud o semejanza con Ella, hasta el extremo de poder afirmar –sin que sea un eufemismo– nada menos que el ser humano está destinado a ser «sede del Espíritu Santo»; mientras que al ser «vestigio» o «huella», la Naturaleza sólo revela el paso de la Trinidad por ella –lo que no es poco–, pero sin que haya llegado a quedarse o a habitar en ella.

Siguiendo la doctrina de san Agustín respecto de las tres Personas de la Trinidad (según la cual el Padre es quien da el Ser, el Hijo es el Verbo, manifestación del Entendimiento, y el Espíritu Santo es el Amor que mueve la Voluntad), de inmediato puede verse que el ser humano, en tanto que criatura (ser) que posee memoria, entendimiento y voluntad, guarda gracias a ellas una estrecha relación de semejanza con la Trinidad a través del Padre, del Verbo y del Espíritu Santo, respectivamente. De aquí que, en el ser humano, el reflejo de la Trinidad en la Creación sea una imagen que se traduce en la memoria (de su ser), el entendimiento y la voluntad como facultades anímicas. El modo, la especie y el orden del ser humano como criatura serán, respectivamente, su memoria, su entendimiento y su voluntad. Y en la mutua relación de esas tres facultades, por la memoria el ser humano sabe de sí mismo quién es él, por el entendimiento *dice* a sus semejantes lo que sabe, y por la voluntad *quiere* ese ser y entender que comunica con su palabra, en una relación recíproca que ilumina los múltiples y profundos caminos de la reflexión de la conciencia humana.^{xx}

En la lectura del referido texto del P. Orlandis, podemos encontrar tres pasajes en los que estudia el vestigio de la Trinidad en la creación^{xxi}, en el primero de los cuales se pregunta santo Tomás «Si la razón del bien consiste en el modo, la especie y el orden», para responder afirmativamente, del mismo modo que en el último texto se pregunta

(correlativamente) «Si la privación del modo, de la especie y del orden es un efecto del pecado», para responder también afirmativamente.

Comienza santo Tomás la primera cuestión poniendo un texto de san Agustín – que utilizaremos a fondo– como posible argumento en contra de la identidad entre ser y bien: «el modo, la especie y el orden parecen decir razón del ser, pues según dice el libro de la *Sabiduría* (11 ,21) “*tú todo lo dispusiste con número, peso y medida*”, a cuya terna se reducen la especie, el orden y el modo, pues como dice Agustín en *Super Gen.ad litteram*, IV, 3, “*la medida de todas las cosas fija el modo, el número da la especie de toda cosa, y el peso lleva a toda cosa a la quietud y a la estabilidad*”», a lo que responde santo Tomás diciendo que «estas tres cosas sólo se dicen del ser en cuanto que es perfecto, es decir, en tanto que es bueno»^{xxii}, es decir, que el modo, la especie y el orden, lejos de decir del ser algo distinto del bien, lo confirman afirmando triplemente ser obra de Dios.

Pues bien, el texto de la *Sabiduría* que sigue san Agustín indica que la finitud se manifiesta precisamente en el número, el peso y la medida, y por eso sigue el P. Orlandis con la explicación de este texto diciendo que «acepta también santo Tomás la identificación de estos tres elementos constitutivos de la perfección de toda entidad con el “número”, el “peso” y la “medida”, según lo cual dice la Sagrada Escritura que Dios hizo todas las cosas. La medida es el modo, porque la medida fija el modo concreto de ser. El número es la especie porque, como dice Aristóteles, las especies son como los números; así como la adición de una unidad constituye un nuevo número, así la adición de una nota diferencial constituye una nueva especie. El peso es el orden, porque el peso lleva a la entidad al movimiento o al descanso; es lo que inclina a un ser a la acción, a su fin, a otra entidad».^{xxiii}

Vale la pena intentar aclarar algo más esta trilogía del vestigio en la Naturaleza, porque considero que puede ser útil para la Ciencia de hoy.

Comencemos por la primera afirmación: la *medida* (del ser) da el *modo* (de ser). Es decir, que todas las cosas que son (es decir, los entes, todo lo que tiene ser), tienen *su propia medida y su propia manera o modo de ser*, y como ninguna medida de ser es exactamente igual a otra medida de ser, resulta de ello que ningún ser es exactamente igual a otro, incluso dentro de su propia especie. Y como esta manera de hacer de la creación es rigurosamente válida para todo individuo, puede afirmarse sin temor que un insecto (o un cabello) es por principio distinto de otro insecto (o de otro cabello) si nos tomamos el trabajo de observarlo con la suficiente atención. De ahí la variedad de especies y subespecies en los tres reinos, y la no identidad entre individuos. Este principio de diferenciación puede extenderse hasta las moléculas.^{xxiv}

La segunda afirmación dice que esa forma recibida, la *especie*, es como el *número*. Podríamos decir: es como la cantidad numerada, contada, de modo que cada una de las cantidades que difieren de una unidad es cualitativamente distinta (se diferencia también) de la otra cantidad numerada. «La forma –precisa aquí el P.Orlandis– es lo que hace que la entidad singular actualizada y subsistente sea tal entidad, que revista tales o cuales notas específicamente diferenciales»^{xxv}, de modo que ser «tal» o tener «tal cualidad» distingue a una especie de otra y la hace cognoscible. Así pues, la especie es el principio de la distinción formal o cualitativa, pues la forma es el aspecto exterior, lo que vemos de las cosas, aquello por lo que conocemos qué son y aquello por lo que las distinguimos de otras.

La tercera afirmación de la trilogía nos dice que el *peso* está relacionado con el *orden*, porque en la terminología aristotélica a que nos estamos refiriendo el peso lleva al

movimiento natural o al reposo, y porque la acción es el acto o el resultado de ese movimiento natural, y como es bien sabido, para Aristóteles el ser natural se mueve por sí mismo buscando su «lugar natural».

Sin duda, ésta relación del *orden* con el peso y con el movimiento es el aspecto más importante para nuestra exposición, porque trata de la acción de Dios en una Naturaleza que la Ciencia sólo puede conocer estudiando el movimiento. Para entender cabalmente esta tercera relación comencemos por decir que la propia forma tiende a obrar porque es acto; y el obrar o el actuar es el fin (objetivo y acabamiento) mismo del movimiento. Luego toda la Naturaleza está atravesada por el principio del movimiento teleológico (finalista): nada más absurdo que pensar el movimiento sin un fin, y ese fin es el reposo o el descanso del movimiento. Y enunciado inversamente: sin una finalidad, sin un reposo, ¿para qué el movimiento?

Pero no sólo el movimiento existe para un fin, sino que la finalidad es la causa misma de ese movimiento. En efecto, en la segunda de las tres referencias citadas del P. Orlandis, escribe santo Tomás que «Dios tiene una triple relación de causa con la criatura, a saber, eficiente, final y formal ejemplar. Luego también la criatura se dice que es buena según su relación con Dios en una triple razón de causa. Pues según se compare con Dios como con la causa *eficiente*, tiene el *modo* fijado por Dios para ella; según se compare con Él como con la causa *ejemplar*, tiene la especie; y según se compare con Él como con el *fin*, tiene el *orden*». ^{xxvi} Es decir que, ante todo, Dios crea (es causa eficiente) dando medida a todos los entes o haciendo cada cosa con mesura y única. En segundo lugar, Dios es el fundamento (o primer modelo) de la verdad de todas las cosas por la cual conocemos las formas (es causa formal ejemplar). Y en tercer lugar, las cosas se mueven con la finalidad de volver al Creador del que han salido, y en ello estriba su bondad (Dios es causa final).

EL «ORDEN DEL AMOR» EN LA NATURALEZA SEGÚN SAN AGUSTÍN

Desarrollemos mejor la correspondencia entre el *orden* y el *peso*. Es del propio san Agustín la sentencia: «porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti», ^{xxvii} reconociendo con ello no sólo que somos hijos de Dios, sino que no descansaremos hasta que le conozcamos, es decir, hasta que alcancemos aquella finalidad ya señalada que hace del Creador la meta de toda criatura.

También es de san Agustín la expresión «*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*: mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado», ^{xxviii} donde reconoce que sólo Dios es la quietud y el descanso de nuestros anhelos. Unas líneas más arriba se lee: «El cuerpo, por su peso, es movido hacia su lugar. El peso no sólo es hacia abajo, sino hacia su lugar. El fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Actúan por su peso, se dirigen a su lugar». ^{xxix} Así como el peso lleva a los cuerpos al reposo cuando descansan en tierra, así también nuestro amor y nuestro anhelo sólo termina cuando descansa en Dios. De este modo, el peso es un principio dinámico que tras el movimiento lleva a las cosas al reposo.

En el siguiente pasaje, san Agustín extrapola el orden del amor a la Naturaleza entera diciendo que «si fuéramos animales, amaríamos la vida carnal y lo que es según la sensación de ésta [...]. Del mismo modo, si fuéramos árboles no podríamos amar nada con movimiento sensible, aunque casi nos parecería que apeteceríamos aquello que nos hiciera fructíferos de manera más fecunda y abundante. Si fuéramos piedras, u olas, o

viento, o llama, o algo de esto, sin vida ni sentido alguno, sin embargo no nos faltaría cierto apetito de nuestros lugares y de nuestro orden, *pues como amores de los cuerpos son los movimientos de los pesos, ya se dirijan hacia abajo por la gravedad o hacia arriba por la levedad. Pues tal como el alma es llevada por el amor, así el cuerpo es llevado por el peso a todas partes donde es llevado*.^{xxx}

Es decir, que podemos hablar de *amor* (deseo) pensando lo mismo en el deseo animal que en el crecimiento vegetal o que en la caída de los cuerpos. Observemos cómo en este último caso, en el de los cuerpos «inertes», san Agustín identifica el peso con el movimiento y el amor, de modo que bien podría decirse que la «ley» o el «orden» del amor (el *ordo amoris* agustiniano) atraviesa la creación entera, dotándola de una capacidad de relación que le permita subsistir. Incluso la materia parece que es dotada (dote: don, regalo) de un principio (el de caída o el de ascenso) que le permite moverse y así relacionarse con su entorno material.

Creo que no estaríamos en absoluto desencaminados si pensáramos en este don (el del «orden del amor» presente en la Naturaleza inorgánica) como algo que Dios le ha dado al crearla. Guardando la debida proporción, el peso sería el don que capacita a lo mineral para moverse bien en su entorno, así como la caridad sería el don que capacita al ser humano para constituir la ciudad sobre bases duraderas. De modo que podríamos establecer así que el orden o ley del amor se halla presente en toda la Naturaleza, si bien en cada caso ese amor adopta una variante terminológica distinta, ya sea la vida sensitiva animal, la nutrición vegetal, la caída de una piedra o el ascenso del aire. En cada caso, nos dice san Agustín, la Naturaleza busca por el movimiento su lugar propio donde reposar, y propiamente no llamamos amor sino al movimiento del alma.

Una vez analizado con cierto detalle ese «orden del amor» como pilar de la creación, intentemos analizar las actuales ciencias de la Naturaleza (Física, Química y Biología), para ver si podemos encontrar aún hoy algún rastro de ese orden del amor en el universo creado, presuponiendo, por supuesto, que la Naturaleza es creada y que nuestro conocimiento actual de esas ciencias es compatible con la tesis del Dios Creador. Como resultado de ese análisis, la tesis reseñada nos permitirá revisar en algunas ocasiones las interpretaciones metafísicas o metaempíricas (por lo tanto filosóficas o teológicas) que se han dado de las causas del movimiento a lo largo de la historia de las ciencias de la Naturaleza.

EL ORDEN DEL AMOR EN LA FÍSICA

Es bien sabido que Newton se preguntó por la causa de la gravitación a lo largo de su vida, sin encontrar nunca una respuesta satisfactoria. En el «Escolio general» de sus *Principia*, Newton declara que «hasta el presente no he logrado descubrir la causa de estas propiedades de gravedad a partir de fenómenos, y no finjo hipótesis».^{xxxii} Este Escolio no se incluyó hasta la segunda edición, en 1713; por tanto, las cartas que vienen a continuación, escritas con anterioridad y para uso privado, no pueden considerarse representativas de las convicciones teológicas de Newton.

En un intenso intercambio epistolar con R. Bentley, Newton afirma que «respecto de la causa de la gravedad, es algo que no pretendo conocer, y que además llevaría mucho tiempo», marcando distancias con el epicureísmo precisando: «que la gravedad pueda ser innata, esencial e inherente a la materia, de manera que un cuerpo pueda actuar

sobre otro a distancia a través del vacío, sin la mediación de nada más, por el cual y a través del cual la fuerza y acción de esos cuerpos pueda ser transportada de uno a otro, es para mí un absurdo tan grande que no creo que pueda caer en él nunca nadie que tenga capacidad suficiente para juzgar las cuestiones filosóficas. La gravedad tiene que estar causada por un agente que actúa constantemente según ciertas leyes, pero saber si este agente es material o inmaterial es algo que he dejado a la consideración de mis lectores».^{xxxii}

Algunas tesis teológicas de Newton fueron muy controvertidas, quizás por no poner suficiente distancia entre Dios y el mundo al afirmar que Dios originó el movimiento del sistema solar y ajustó sus órbitas,^{xxxiii} haciendo *como si* su cuerpo ocupara todo el espacio,^{xxxiv} o identificándole con el éter.^{xxxv} En su aportación al volumen *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Michael Buckley estudia la contribución de la filosofía newtoniana a la aparición del ateísmo en la Europa del siglo XVIII, y concluye afirmando que «el problema con el *programa newtoniano* no es que la filosofía esté presente, sino que la religión está ausente. [...] La inferencia no puede substituir la experiencia. [...] Intentar alguna otra cosa [introducir la filosofía] como sustituto [de la experiencia religiosa], como hizo el programa newtoniano, es moverse en una progresiva contradicción interna, cuya última resolución es el ateísmo».^{xxxvi}

Si analizamos el texto citado, observamos en primer lugar que al acercar tanto la Teología a la Ciencia (la mecánica), el «programa newtoniano» excluía de hecho a la religión, por la cual el autor entiende una experiencia personal mucho más rica que la que pueda dar la ciencia. De ahí que se pueda afirmar que ninguna inferencia lógica puede substituir a ninguna experiencia, y menos a la complejísima y variada experiencia religiosa, de modo que es muy probable que al substituir la *experiencia* de Dios (religión) por la *teoría* sobre Dios (Teología derivada de la geometría y la mecánica) el resultado fuera la negación de la tesis trascendente y la afirmación inmanente (de nuevo epicúrea) de la mecánica.

Por tanto, la tesis de san Agustín acerca del orden del amor en la Naturaleza nos ayudaría a dar sentido al enunciado de la ley de la gravitación universal de Newton, e incluso a dar sentido a las tesis epicúreas acerca de la intrínseca pertenencia del movimiento a la materia, diciendo que el movimiento viene *después* de esa primera ley del Amor como orden del mundo (la causa primera), que es la ley primera y principal a partir de la cual puede concederse que estén subordinadas las otras leyes (causas segundas) como la de la gravitación universal o las de la mecánica.^{xxxvii}

Por otro lado, creo que en el marco del *ordo amoris* no es preciso desplazar a Dios a medida que avanzan las ciencias de la Naturaleza, evitando caer así en el peligroso dios de la ignorancia o el dios tapa agujeros (*the God-of-the Gaps*), ya que no veo ninguna razón para que Dios como causa primera sea hoy menos digno de admiración y alabanza por la aparición del rocío o la formación de las nubes, de lo que lo fue hace miles de años para el salmista,^{xxxviii} simplemente porque hoy nos «expliquemos mejor» esos fenómenos meteorológicos a partir de las variaciones de la densidad y de la temperatura ambientales, que en nuestra Física (o Meteorología, como ciencia) actuarían como causas segundas. En este marco de constante admiración que despierta la Naturaleza ante una experiencia estética o metafísica –una *experiencia personal*, auténtica y por tanto insubstituible por ninguna *teoría*–, ¿no podría inscribirse con mayor seguridad la relación religiosa del ser humano con Dios, con menos riesgo de «moverse en una progresiva contradicción interna» tal y como M. Buckley entiende que ocurrió con el «programa newtoniano»?

Si recordamos que en la trilogía agustiniana el Amor ocupa el lugar del Espíritu Santo como «Señor y dador de vida», estaremos también en condiciones de comprender que el ámbito de la Física esté primeramente gobernado por el Amor de Dios,^{xxxix} y que también para la teología actual esa primera ley del amor del que habla san Agustín y con él defiende santo Tomás sea de nuevo «el Espíritu que está trabajando en la evolución de la vida en la Tierra durante los últimos tres mil millones y medio de años. [...] En términos de nuestra comprensión contemporánea de nuestro universo, esta enseñanza tradicional significa que Dios está presente en cada partícula de cada una de las más de cien mil millones de galaxias que forman nuestro universo conocido. Dios está interior e íntimamente presente en todo lo que Dios crea. [...] El Espíritu Creador está presente en cada flor, en cada pájaro y en cada ser humano, en cada quasar y en cada partícula atómica, más cerca de cada una de ellas que ellas mismas, permitiéndoles existir y evolucionar».^{xl}

EL ORDEN DEL AMOR EN LA QUÍMICA

Cuando al comienzo de su *Metafísica* Aristóteles repasa la contribución de sus predecesores a la Filosofía, observa que Anaxágoras y Empédocles merecen ocupar un lugar especial entre quienes se ocuparon de los principios de la Naturaleza, porque junto a los consabidos elementos materiales ambos postularon la necesidad de utilizar elementos no materiales para explicar el movimiento: Anaxágoras el Entendimiento (*noûs*) y Empédocles el Amor o Amistad (*philia*) y el Odio.^{xli} El vuelo metafísico que, a juicio de Aristóteles, toma la investigación de la Naturaleza con estos dos autores, nos permite superar la ciega mecánica que supone el movimiento como algo intrínseco a la materia. Pensamos con Aristóteles, Empédocles y Anaxágoras que es necesario salir fuera de la materia para encontrar el principio motor o agente que mueva a esos elementos: que los una o separe (Empédocles), e incluso más, que de una razón (Anaxágoras) o explicación de la necesidad misma de la unión o separación de los elementos para dar el compuesto. Como es obvio, nos preguntamos por las razones o causas últimas del movimiento en la Naturaleza. No nos preguntamos tanto por el *qué* o el *cómo* de ese movimiento (las preguntas de la Ciencia), sino por el *por qué* o por las *condiciones* de ese movimiento (las preguntas metafísicas o metacientíficas –e incluso teológicas– de la Filosofía).

Nuestra Química actual se refiere a la reactividad de los elementos de la Tabla Periódica diciendo, a grandes rasgos, que los elementos más electropositivos (a la izquierda de la Tabla) tienen tendencia a perder los electrones que ganan los elementos más electronegativos (a la derecha de la Tabla) formando enlaces iónicos o covalentes con la carga electrónica total distribuida más o menos uniformemente dependiendo de la electronegatividad de cada elemento. Algunos autores prefieren llamar «afinidad» electrónica a esta electronegatividad o capacidad de ganar electrones por medio de la cual se rellenan los orbitales atómicos siguiendo el principio de exclusión de Pauli, según el cual no puede haber ningún electrón (en general, ninguna partícula) con los cuatro números cuánticos iguales.

Pues bien, la pregunta es que más allá de éste relleno orbital mecánico (*Aufbau*), la razón más profunda del enlace químico estriba en esta «afinidad» o *philia* electrónica, que explicaría el hecho de que un elemento fuera más o menos ávido de electrones. De este modo recuperaríamos la necesidad de un principio metafísico (no material) para

explicar el movimiento de los elementos materiales: el del Amor o Amistad (*philia*) que utilizara Empédocles con la misma intención.

En cuanto a la recuperación del otro principio, el Entendimiento o *noûs* de Anaxágoras, podemos anticipar que la razón de esa *philia* vendría a su vez justificada por la Previsión, Providencia (*pró-noia*)^{xlii} o Sabiduría (*sophía*) divinas que utilizaría el Amor del que habla Empédocles como el instrumento para sus designios o planes. Así pues, en este contexto no podrá resultar demasiado atrevido aproximar los significados de las palabras *prónoia* y *sophía* al *noûs* de Anaxágoras. Sin embargo, dejaremos para más adelante el desarrollo del significado y la personificación de la Sabiduría divina en el sentido de las Sagradas Escrituras.

EL ORDEN DEL AMOR EN LA BIOLOGÍA

En el ámbito de la vida estudiado por la Biología es donde más posibilidades tiene de ser constatado el orden del amor, al ser un ámbito mucho más amplio y complejo que los estudiados por la Física o la Química, y especialmente porque en ella aparece el problema la evolución, de la variación en el objeto estudiado. No vamos a intentar siquiera demostrar ahora que la vida es la manifestación más alta de la complejidad material en la Naturaleza en movimiento –complejidad que la Física y la Química nos ayudan a comprender–, sino que partiendo de la complejidad misma de la vida consideraré que ésta es sencillamente *irreductible* a la Química y a la Física.

Ante limitación empírica de nuestro conocimiento científico, ¿qué luz puede aportarnos la Teología? Al hablar de la Química postulamos la necesidad de una Inteligencia que previera y ordenara el movimiento y la combinación de los elementos en el mundo. Pues bien, el *noûs* de Anaxágoras y la *philia* de Empédocles vuelven a ser principios necesarios, y ahora pueden ser ambos recobrados a la vez, ya que la Inteligencia, el Entendimiento o la Sabiduría es también el Amor en la referida teología trinitaria de san Agustín, quien los hace atributos distintos del mismo Dios creador: Dios Es, y es Entendimiento y Amor. En efecto, su Entendimiento y Amor es la Sabiduría de la que hablan las Escrituras, cuando la ensalzan hasta lo más alto diciendo «¿Quién midió los mares con el cuenco de la mano,/ y abarcó con su palmo la dimensión de los cielos,/ metió en un tercio de medida el polvo de la tierra,/ pesó con la romana los montes,/ y los cerros con la balanza?/ ¿Quién abarcó el espíritu de Yahveh,/ y como consejero suyo le enseñó?/ ¿Con quién se aconsejó,/ quién le explicó, le enseñó la senda de la justicia,/ y le enseñó la ciencia,/ y el camino de la inteligencia le mostró?». ^{xliii} La Providencia, Inteligencia o Sabiduría de Dios está pues antes de toda obra, antes de toda creación. Y no hay razones para suponer que esa providencia haya desaparecido del mundo. Más bien, al contrario, podemos seguir creyendo con la misma firmeza que sigue actuando en él.

En esta línea de la actuación constante de Dios en el mundo puede inscribirse el evolucionismo entendido como un despliegue progresivo de vida, como una continuación de la Creación, sobre todo pensando en que Dios Espíritu Santo es el «dador de vida», aunque no debemos separar este atributo divino del de Dios Padre creador del mundo, de modo que si bien Dios inspira la vida en el mundo, no es menos cierto que crea y mantiene el espacio, los átomos y la materia: la creación entera, y la vida, el amor o la inteligencia dentro de ella, cantan juntos la gloria de un mismo Dios que se manifiesta de formas diversas.

En este sentido se expresa D. Edwards cuando, por medio del místico persa medieval Rumi, pone la fuerza del Amor en todas y cada una de las dimensiones de la creación: «has de saber que son oleadas de Amor lo que mueve la rueda del cielo. Sin Amor, el mundo no estaría animado. ¿Cómo puede ser transformada en planta una cosa inorgánica? [...] Cada átomo está tomado por esta Perfección y se apresura hacia ella... Esta prisa dice implícitamente “¡Gloria a Dios!”». ^{xliv}

También para Dante Alighieri, el Amor «que mueve el Sol y las demás estrellas» ^{xlv} es una rueda que mantiene al universo entero en movimiento, incluyendo la voluntad humana. Con este verso sobre la primacía del Amor –que aquí representa también al Espíritu Santo– finaliza su obra.

NOTAS

ⁱ SCHMITZ-MOORMAN, KARL (In collaboration with James F. Salmon, SJ), *Theology of Creation in an Evolutionary World*, The Pilgrim Press, Cleveland, OH, 1997. cap 2.7 (La union, un aspecto de la forma de crear de Dios).

ⁱⁱ *Ibíd.*

ⁱⁱⁱ *Ibíd.*, cap. 6.2 (*Creatio appellata*).

^{iv} *Ibíd.*, cap. 6.3 (La Trinidad, creadora del universo en devenir).

^v *Ibíd.*, cap.6.2 (*Creatio appellata*).

^{vi} EDWARDS, Dennis, *The God of Evolution. A Trinitarian Theology*, Paulist Press, New York/Mahwah, N.J., 1999, p. 90, Chap. 5 (Evolution and the Holy Spirit).

^{vii} ARMENDÁRIZ, LUIS MARÍA. *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001, p. 365, cap. IX.7 (El cosmos, pregón de Dios).

^{viii} *Ibíd.*, pp.155-156, cap. IV.5.2 (Vestigios del Espíritu en la creación).

^{ix} SAYÉS, JOSÉ ANTONIO. *Teología de la Creación*, Ediciones Palabra, Madrid, 2002, pp. 118-119, cap. III.VI (La providencia divina).

^x D. EDWARDS, *Jesus and the Cosmos*, Paulist Press, New York/Mahwah, 1991, pp. 37-38.

^{xi} *Cántico espiritual*, canciones 3, 4 y 5. Subrayado mío. Ver S. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2000. pp. 694-695.

^{xii} *Íd.*, p. 727.

^{xiii} *Íd.*, p. 728.

^{xiv} *Íd.*, pp. 730.

^{xv} *Íd.*, p. 731, subrayado mío.

^{xvi} *Íd.*, *íd.*

^{xvii} *Íd.*, pp. 732-733.

^{xviii} ORLANDIS DESPUIG S.I., Ramón. «Elementos de la perfección creada», en *Pensamientos y ocurrencias*, Ed.Balmes, Barcelona, 2000, pp. 377-384, p. 377.

^{xix} *S.Th. I, q.45, a.7, in c.*

^{xx} SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, Libros IX, X, XI, *passim*.

^{xxi} *Loc. cit.*, p.378. Los tres textos principales de esta enseñanza son: *S. Th. I, q.5, a.5*; *De Veritate*, q.21, a.6; y *S. Th. I-II, q.85, a.4*, aunque el P. Orlandis no comenta este último texto.

^{xxii} *S.Th. I, q.5, a.5.*

^{xxiii} «Elementos...», *cit.*, p.379

^{xxiv} Mediante técnicas de espectroscopía de masas, podemos encontrar diferencias en moléculas estructuralmente idénticas: el agua de la superficie del mar tiene menos deuterio que la del fondo marino, el alcohol etílico obtenido en la fermentación de la cebada contiene menos carbono 13 que el obtenido fermentando el maíz, etc.

^{xxv} *Ibíd.*, p.382.

^{xxvi} *QQ.DD. De Veritate*, q.21, a.6, in c.

^{xxvii} *Confesiones*, I, 1,1. Sigo la traducción del P. Ángel Custodio Vega, O.S.A. en la edición crítica de la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 2002, primera edición, décima reimpresión).

^{xxviii} *Confesiones XIII, 9,10.*

^{xxix} En este momento, el P. Custodio Vega nos dice en una nota (n.8, p.603): «No sería difícil ver en este lugar una preconización de la ley de la gravedad, aunque no expresada con este nombre. Newton no hubiera tenido seguramente inconveniente en estampar esta frase al frente de sus obras como lema expresivo de su pensamiento».

^{xxx} *La ciudad de Dios*, XI, 28.

^{xxxi} «Escolio general», *Principios matemáticos de Filosofía natural*, Ed.Tecnos, Madrid, 1987, p. 621. La primera edición de los *Principia* es de 1687. Newton también afirma aquí (p. 620) que «procede ciertamente hablar de Dios en filosofía natural partiendo de los fenómenos».

^{xxxii} «Letters from Newton to Bentley», en COHEN, I.B. (Ed.), *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958, pp. 298 y 303. Estas cartas fueron escritas entre enero y febrero de 1693.

^{xxxiii} «Este elegantísimo sistema del Sol, los planetas y los cometas sólo puede originarse en el consejo y dominio de un ser inteligente y poderoso» (NEWTON, ISAAC. *Principia...*, *cit.*, Escolio general, p.618).

^{xxxiv} «¿No se sigue de los fenómenos que hay un ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente que *ve íntimamente las cosas mismas en el espacio infinito, como si fuera [tanquam] en su sensorio, percibiéndolas plenamente y comprendiéndolas totalmente por su presencia inmediata ante él?* NEWTON, ISAAC., *Óptica*, cuestión 28 (Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, p. 320). Véase también la polémica entre Leibniz y Clarke.

^{xxxv} «La atracción como acción a distancia a través del vacío sin mediación, afirma Koyré, era un gran absurdo que nadie podía creer; además, manifestaba con bastante claridad que esa atracción tenía que ser llevada a cabo por algo no material, *es decir, por Dios*» (KOYRÉ, ALEXANDER. *Études newtoniennes*, Gallimard, Paris, 1968, Cap. IV, Apéndice C, p. 189, subrayado mío).

^{xxxvi} «El programa newtoniano y los orígenes del ateísmo», en RUSSELL, ROBERT J., STOEGER, WILLIAM R., S.J., COYNE, GEORGE V., S.J. (EDS), *Física, Filosofía y Teología. Una búsqueda en común*, Edamex, México, 2002, pp. 97-121, pp. 120-121. (La edición inglesa: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Vatican Observatory, Vatican City State, 2000, 2ª edición, pp. 81-94, 1ª edición, 1997).

^{xxxvii} Ver esta subordinación de las causas en EDWARDS, Dennis, *Jesus and the Cosmos*, cit., p. 35.

^{xxxviii} «Como lana distribuye la nieve,/ esparce la escarcha cual ceniza» (Sal 147, 16); «Todo cuanto agrada a Yahveh,/ lo hace en el cielo y en la tierra,/ en los mares y en todos los abismos./ Levantando las nubes desde el extremo de la tierra,/ para la lluvia hace él los relámpagos,/ saca de sus depósitos al viento» (Sal 135, 6-7).

^{xxxix} Más que por la relación entre el amo y el siervo a la que se refiere Newton en su Escolio general: «pues *dios* es una palabra relativa que se refiere a los siervos» (cit., p. 618).

^{xl} EDWARDS, Dennis, *The God of Evolution.*, pp. 91-92, 94.

^{xli} *Metafísica* I, 3, 4. Aristóteles también cita a Hesíodo, porque pone al Amor (*Eros*) inmediatamente después de la Tierra (*Gea*) y el Cielo (*Ouranos*) como primeros principios del Mundo.

^{xlii} *Timeo* 30 a 1-2.

^{xliii} Is 40,12-14. Ver también Pr. 8, 22-31.

^{xliv} EDWARDS, DENNIS, *The God of Evolution*, cit, p. 91.

^{xlv} «*l'amor che move il sole e l'altre stelle*». *Divina Comedia*, Paradiso XXXIII, v.145.