

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
CONSEJO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
DOCTORADO DE FILOSOFÍA**

www.bdigital.ula.ve

**EL CREADOR DEL MUNDO: DIOS EN EL CONOCIMIENTO HUMANO.
(Discurso Teológico-filosófico)**

SERBIULA
Tulio Febros Cordero

Alumno: ROSSI RODRIGUEZ, Amadeo José.
Tutor: Prof. Ramón Jáuregui.

SERBIULA
Donación

Año 2011

C.C.Reconocimiento

“Enseñamos una sabiduría divina, encerrada
en el Misterio, escondida, predestinada por
Dios desde antes de los siglos para nuestra
Gloria” (ICo 2, 7)..., “para el pleno conoci-
miento de la verdad religiosa... con la espe-
ranza prometida por el Dios que no miente”
(Tt 1, 12)

“Dice el insensato en su corazón: No hay Dios” (Salmo 53)

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I: DIOS EN EL CONOCIMIENTO HUMANO

Pág.

1.1.- Breve análisis de las diferentes formas de conocimiento de Dios.	21
1.2.- Cognoscibilidad y demostrabilidad de la existencia de Dios.....	25
1.3.- Las pretensiones de verdad del conocimiento filosófico de Dios.....	28
1.4.- Conocimiento filosófico de Dios y “intellectus fidei”.....	31
1.5.- Modelos de Dios.....	38
1.6.- Modelos de la creación del mundo.....	45
1.7.- La Filosofía Cristiana.....	48
1.8.- La anticipación bíblica de la Filosofía Cristiana.....	55
1.9.- La doctrina bíblica sobre Dios y su propia existencia.....	60
1.10.- ¿Es posible el Conocimiento de Dios?.....	67
1.10.1.- El punto de partida.....	68
1.10.2.- Verdad indubitable y verdad creíble.....	70
1.10.3.- Existencia de Dios.....	74
1.10.4.- Conocimiento de Dios en si mismo.....	76
1.11.- El doble conocimiento de Dios: el del Sentido Común y el de la Ciencia Metafísica...79	
1.11.1.- Ante la crisis metafísica.....	79
1.11.2.- Confusión acerca del ser.....	82
1.11.3.- Esencia y Existencia.....	87
1.11.4.- Historia y metafísica hoy.....	91

CAPÍTULO II: DIOS EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE:

2.1.- Duns Escoto.....	95
2.2.- Guillermo de Ockham.....	100
2.3.-Descartes.....	105
2.4.- Malebranche.....	111
2.5.- Spinoza.....	116
2.6.- Leibniz.....	122
2.7.- Hegel.....	125
2.8.- Kant.....	127

CAPÍTULO III: LA EXISTENCIA DE DIOS: LAS PRUEBAS COSMOLÓGICAS Y TELEOLÓGICAS

3.1.- ¿Pruebas de la Existencia de Dios?.....	139
3.1.1.- Argumentos a favor y en contra.....	139
3.1.2.- Por qué no se puede probar ni refutar a Dios.....	150
3.1.3.- ¿Pruebas lógicas o pruebas vitales?.....	156
3.2.- La existencia de Dios: Santo Tomás de Aquino.....	159
3.3.- La existencia de Dios: pruebas cosmológicas y teológicas.....	174
3.4.- La posición de Santo Tomás a propósito del argumento “ontológico”.....	189
3.5.- La “primera vía” en los textos de la <i>Summa Theologiae</i> y <i>Summa contra Gentiles</i> ..	193
3.5.1.- El movimiento en Aristóteles.....	193
3.5.2.- El Motor Inmóvil.....	202
3.6.- La “segunda vía” en los textos de la <i>Summa Theologiae</i> y <i>Summa contra Gentiles</i>	205
3.6.1.- La causalidad en general.....	205
3.6.2.- La Causa Primera.....	209
3.7.- La “tercera vía” en los textos de la <i>Summa Theologiae</i>	212
3.7.1.- La vía del contingente al necesario en San Agustín y en Avicena.....	212
3.7.2.- Precisión sobre el significado de los términos “contingente” y “necesario”.....	217
3.7.3.- La “tercera vía” en el texto de la <i>Summa Theologiae</i>	222
3.8.- La “cuarta vía” en los textos de la <i>Summa Theologiae</i>	226
3.8.1.- La vía de los grados de perfección en el platonismo y en el aristotelismo.....	226
3.8.2.- La vía de los grados de perfección en el pensamiento filosófico Cristiano antes de Santo Tomás de Aquino.....	230
3.8.3.- La “cuarta vía” en el texto de la <i>Summa Theologiae</i>	238
3.9.- La “quinta vía” en los textos de la <i>Summa Theologiae</i>	244
3.9.1.- El finalismo y la causalidad.....	244
3.9.2.- La prueba “teleológica” de la existencia de Dios en la tradición Filosófica occidental.....	249
3.9.3.- La “Quinta vía” en el texto de la “ <i>Summa theologiae</i> ”.....	260

CAPÍTULO IV: EXÉGESIS E INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA: SANTO TOMÁS DE AQUINO

4.1.- Distinción y relación entre el pensamiento de Santo Tomás y el de Aristóteles.....	285
4.2.- Distinción y relación entre los diversos sistemas de los maestros de las escolásticas.....	291
4.3.- Distinción entre el pensamiento de Santo Tomás y el de sus comentaristas posteriores.....	292

CAPÍTULO V: ¿COMO PODEMOS HABLAR DE DIOS Y QUÉ DECIR DE ÉL?

5.1.- El problema del lenguaje acerca de Dios.....	298
5.2.- Esencia, Atributos y los Nombres Divinos.....	301
5.3.- Metafísica tomista y la analogía de los nombres divinos.....	304

CAPÍTULO VI: DIOS CREADOR

6.1.- Los atributos divinos.....	315
6.1.1.- Dios, considerado en sí mismo y en referencia al mundo y al hombre.....	315
6.1.2.- La simplicidad divina y los principales atributos de “entidad”.....	316
6.2.- Conocimiento y voluntad de Dios.....	318
6-3.- Dios creador.....	322
6.3.1.- La creación de la nada.....	324
6.3.2.- Creación y tiempo.....	329
6.3.3.- La libertad del acto creativo.....	330
6.3.4.- La conservación de las criaturas.....	331

CONCLUSIONES.....	333

BIBLIOGRAFÍA.....	338

www.bdigital.ula.ve

INTRODUCCIÓN.

La Religión es un aspecto cultural presente desde los más remotos inicios de la historia del ser humano, incluso tiene sus raíces antes del comienzo de la historia, es decir, en la prehistoria. Prueba de ello son las múltiples manifestaciones religiosas que los arqueólogos han encontrado en los más diversos lugares que han constituido asentamientos de los variados pueblos que no conocieron la escritura.

Tema central de estas manifestaciones religiosas es, obviamente, la divinidad, que en los primeros tiempos eran múltiples, es decir, los pueblos eran politeístas. Uno de estos pueblos fue, sin duda, el que habitó desde el tercer y sobre todo, el segundo milenio antes de Cristo, las regiones que hoy ocupan Grecia, Turquía y el Sur de Italia, que, para el primer milenio antes de Cristo fueron asentamientos del pueblo griego, y que constituyeron las regiones geográficas donde se asiste a la aparición de la filosofía, como paso ulterior de desarrollo de la manera en que el ser humano busca comprender todo lo que ocurre a su alrededor. Por supuesto, esta comprensión, que comienza con un estadio en el que el ser humano busca la explicación del mundo en argumentos sobrenaturales da lugar, posteriormente, a explicaciones basadas en la razón. Este cambio es lo que se conoce con el nombre de *“Paso del Mito al Logos”* y que señala el origen como tal de la Filosofía, origen éste que como puede apreciarse fácilmente, tiene una gran vinculación con la religión.

Por esta razón, muchos de los filósofos griegos participaban, en mayor o menor medida, en las creencias religiosas imperantes en la antigua Grecia, las cuales poseían dos vertientes principales: la primera, una religión de carácter público, como era el caso de las creencias en los dioses olímpicos, como Zeus, Atenea, Poseidón y la segunda, manifestaciones religiosas de carácter ocultista, como es el caso de los Misterios de Eleusis. Así, el tema de la divinidad fue de gran preocupación para los filósofos, como

el caso del mismo Platón y de Aristóteles, entre otros, los cuales elaboraron sus respectivas concepciones sobre la divinidad.

Posteriormente, al inicio del período histórico que se conoce con el nombre del Imperio Romano, en el cual se da el máximo esplendor de esta organización política y específicamente, entre la época de Augusto y de Tiberio, vive, en una de las provincias más pobres y despreciadas del Imperio, es decir, en Palestina, el ser más importante de la Historia del Hombre, y cuyo nombre es Jesucristo, a quien no se le puede decir simplemente, un hombre, así como tampoco solamente Dios, por cuanto es tanto hombre como Dios, y no es más Dios que hombre, ni más hombre que Dios. Como dice Étienne Gilson: *“Ha nacido un hombre en circunstancias maravillosas: se llamaba Jesús; ha enseñado que era el Mesías anunciado por los profetas de Israel, e Hijo de Dios, y lo ha demostrado con sus milagros”*¹.

La religión cristiana, fundamentada en las enseñanzas de Jesucristo, entra en contacto con la filosofía durante el siglo II, desde el momento en que hubo conversos de cultura griega, los cuales introducen nuevos elementos dentro de la doctrina cristiana que terminaron por convertir al cristianismo en una religión mediterránea. Tal y como se ha afirmado: *“El cristianismo es una religión; al usar, a veces, ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero sustituían al antiguo sentido filosófico de estos términos por un sentido religioso nuevo”*².

Luego de la muerte y resurrección de Jesús, acontecimientos que representan el centro de la fe cristiana, su mensaje comenzó a ser llevado a todo el mundo conocido por sus apóstoles y discípulos, los cuales viajaron a lo largo y ancho del Imperio Romano, llegando incluso a la capital de éste, Roma, ciudad que se convirtió en uno de los primeros lugares objeto de evangelización, puesto que allí estuvieron San Pablo y San Pedro, tal y como la tradición recuerda hasta hoy día.

¹ Gilson ÉTIENNE, *La filosofía en la Edad Media*, Ed. Gredos, Madrid, p.11.

² *Ibidem*.

Con el transcurso del tiempo la religión cristiana fue creciendo, hasta que ya a fines del siglo IV d.C. se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano en virtud del Rescripto de Tesalónica del año 389 dictado por el emperador Teodosio el Grande. Por supuesto, para llegar a tal condición debió atravesar la Iglesia por momentos muy difíciles como fue el caso de las persecuciones, experiencias donde el fervor religioso salió muy robustecido. Así, cuando se da la caída del Imperio Romano de Occidente, que normalmente es ubicado, por parte de los historiadores tradicionales, en el año 476 d.C. con el derrocamiento del emperador Rómulo Augústulo, los territorios otrora dominados por dicha organización política eran de mayoría cristiana. Es decir, cuando se inicia la Edad Media se está en presencia de una Europa cristianizada, y en la cual la nueva religión comienza a ser adoptada también por los pueblos llamados bárbaros, aunque no necesariamente bajo la modalidad católica.

La conversión al cristianismo por parte de pueblos como los vándalos, godos (tanto ostrogodos como visigodos), entre otros, no fue directamente a la ortodoxia católica, sino, que comenzaron siendo herejes, mayoritariamente arrianos, debido a la labor, más que todo, de un obispo dedicado a la traducción y predicación de la nueva fe a las lenguas germánicas, de nombre Ulfilas. Posteriormente, con el paso del tiempo los pueblos bárbaros dejaron a un lado el “error” en el cual habían incurrido y tomaron el camino de la Verdad Católica.

Por supuesto, todo esto se daba en un ambiente en el cual se había venido desarrollando, desde un momento bastante temprano de la historia eclesiástica, la construcción de un pensamiento filosófico cristiano, tal es el caso de los muy conocidos Padres de la Iglesia.

Se puede observar, pues, que es perfectamente lógico en un ambiente histórico de tales características que se diera la aparición de una filosofía cristiana, en la cual el punto central fuera Dios. Al abordar el problema filosófico sobre Dios, conviene detenerse en dos cuestiones fundamentales, la primera: *el conocimiento y la demostración de la existencia de Dios; y la segunda, en el lenguaje religioso y*

teológico, lo referente a la inefabilidad de Dios. En esencia, este es el itinerario clásico a la hora de tratar teóricamente el tema sobre Dios. No hay que olvidar que, hoy en día, se debe incluir este itinerario en una cultura, cada día más compleja y especializada, que exige, una explicación clara y articulada, entre el discurso teológico-filosófico y los otros sectores del saber³.

De una parte es necesario aclarar que es posible hacer un discurso propiamente y estrictamente filosófico sobre Dios y que la teología filosófica tiene un propio objeto específico bien preciso y distinto a las otras disciplinas filosóficas y a las otras ciencias humanas que se ocupan de Dios y de la Religión. Por otro lado, como se mencionó anteriormente, es urgente poner la filosofía de Dios en un armonioso sistema de relaciones y de conexiones con otras áreas del conocimiento, para evitar cualquier absolutización y cualquier separación de la teología filosófica.

Respecto a la posibilidad de un discurso puramente filosófico sobre Dios, creo que es importante aclarar que para considerar filosófico un discurso o una tesis es suficiente que la tesis desarrolle argumentos cuya validez no se deduce de la verdad de teorías científicas positivas, o de la verdad de los contenidos de la Revelación bíblica, también, a su manera, “positivos”. Ciertamente, una verdad revelada puede confirmar la argumentación filosófica o también puede ser el origen, bajo el aspecto histórico y cultural, pero esto no significa que formalmente constituye el valor de demostración. Por ejemplo, la afirmación “Dios es amor” proviene principalmente de la Revelación cristiana, pero esto no impide que la filosofía desarrolle argumentos autónomos de la Revelación para defender la verdad de esta tesis.

Sin duda alguna, antes del cristianismo la reflexión filosófica no concebía, por ejemplo, a Dios como amor; una vez inserto el concepto del amor al interno de la filosofía, surge la posibilidad de sostener racionalmente que Dios es amor, y de allí comenzar a elaborar una reflexión sobre los atributos divinos, lógicamente la filosofía

³ Cfr. Mario PANGALLO, *Il Creatore del Mondo*. Ed. Leonardo Da Vinci. Roma, 2004. p. 9.

cristiana se sirve de la teología para plasmar, en lo más profundo de la filosofía, la concepción de Dios⁴.

Como ha podido verse anteriormente, la filosofía no es ajena a la preocupación sobre Dios, ya que, desde sus inicios griegos, éste es un tema que ha ocupado la atención de los más diversos pensadores. Por ello, en un ambiente con un marcadísimo carácter cristiano como lo fue el mundo medieval, es perfectamente comprensible que los filósofos centraran su atención en Dios, sobre todo por el hecho de que, como el refugio de la cultura en buena parte de este período histórico fuera la Iglesia, muchos de los filósofos medievales fueron, básicamente, hombre de fe.

El cristianismo se dirige al hombre para aliviarle de su miseria, mostrándole cual es la causa de ésta y ofreciéndole el remedio. Es una doctrina de salvación y por ello, precisamente es una religión. La filosofía es un saber que se dirige a la inteligencia y le dice lo que son las cosas; la religión se dirige al hombre y le habla de su destino, ya sea para que se someta a él, como la religión griega, ya sea para que lo realice, como religión cristiana. Por lo demás, ésa es la razón por la cual, influidas por la religión griega, las filosofías griegas son filosofías de la necesidad, mientras que las filosofías influidas por la religión cristiana serán filosofías de la libertad.

Se podría decir que, un segundo punto, que se debe clarificar es el referente al *objeto formal*, propio de la teología-filosófica, que es distinto de las otras disciplinas que se ocupan de Dios y de la religión. Estas disciplinas son de carácter inductivo, es decir, que indagan particularmente sobre los fenómenos relativos a la experiencia que el hombre tiene sobre Dios, considerando que el *objeto* de la teología filosófica es Dios en cuanto reconocido por medio de la razón humana como principio, causa y fundamento de todo aquello que es.⁵

⁴ *Idem*, ob. cit., p. 10.

⁵ *Ibidem*.

De hecho la *pregunta filosófica sobre la existencia de Dios* emerge del hecho de que, al inicio de la historia del hombre, de los pueblos y de las culturas, se habla de Dios o del “divino”, el hombre dirige sus oraciones a este Dios o a los Dioses o a entidades superiores asimilables a Dios y por ello, existen “religiones”, creencias, ritos y/o doctrinas religiosas en la casi totalidad de ejemplos civilizatorios que encontramos en la historia universal. Es verdad que es propio de las ciencias religiosas tratar estos aspectos del vivir humano, pero, también es verdad que las experiencias religiosas no pueden no “conectarse” con la reflexión filosófica sobre el objeto de esta experiencia, que podemos llamar de modo general: “el divino”. Aquí no se trata obviamente de asumir un modo descriptivo e histórico-comparativo de las informaciones provenientes de las ciencias religiosas como elemento constitutivo de las reflexiones y de las argumentaciones filosóficas. El objetivo de esta tesis es, más bien, penetrar en las estructuras del significado de la experiencia religiosa “universal”, o bien, arraigadas en las aspiraciones religiosas en cuanto tal, como expresión propia del espíritu humano.

En esta tarea es extremadamente fructífera la metodología de la fenomenología de la vida religiosa, llevada a cabo con rigor, con el objetivo de “mirar” a la esencia y a los significados de la experiencia religiosa de parte del “homo religiosus”, demostrando lo específico de las otras religiones y su irreductibilidad a otros ámbitos de la vida humana (social, moral, política, artística, entre otras). Esto le da al filósofo la maravillosa oportunidad de enmarcar las estructuras de significado en el foco del método fenomenológico de la aspiración fundamental del espíritu religioso humano, que es su *cor inquietum*, dirigido a la auto-transcendencia de sí mismo, la profundización de la propia identidad, la filosofía de la interioridad, como en el famoso motivo agustiniano: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”⁶.

El método trascendental de la antropología, que se utiliza en esta perspectiva clásica al interno de la filosofía de la religión, puede ayudar a identificar las condiciones posibles en la búsqueda racional de Dios, tratando de resolver la aporía de

⁶ “Porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”. *Confesiones* 3, 6, 11.

la Dialéctica trascendental Kantiana, y al mismo tiempo encontrando en la “esperanza” trascendental el alma de la Religión y del movimiento del espíritu hacia Dios, más allá de la pura experiencia moral.

La pregunta sobre la *existencia* de Dios, por tanto, viene introducida en una serie de preguntas sobre el *significado* de la palabra Dios y del lenguaje sobre Dios en la experiencia religiosa.

El lenguaje no puede reducirse únicamente a la función descriptiva. El lenguaje humano tiene la capacidad de ser meta-lenguaje, es decir, definirse a sí mismo y reflexionar sobre sí mismo; que es un signo de la espiritualidad o la inmaterialidad del sujeto del lenguaje. El hombre, de hecho, cuando se refleja plenamente en sí mismo a través y más allá de la reflexión sobre el acto de pensar o hablar, manifiesta la inmaterialidad de su propia naturaleza, como Santo Tomás de Aquino⁷.

Sin la palabra “Dios” todas las expresiones del lenguaje religioso perdería su sentido o cambiaría radicalmente su significado. El universo semántico de la lenguaje religioso, teniendo como “centro” la palabra “Dios”, está por encima, en cuanto a datos institucionales e históricos, de la conciencia individual que se plantea el problema de Dios y se adhiere a una creencia religiosa.

Esta es una consideración que anima la búsqueda del fundamento de la pretensión de la filosofía para demostrar la existencia de Dios, ello por dos razones: 1) si Dios no es sólo ni principalmente un simple “objeto” de la conciencia, tiene sentido plantear la pregunta acerca de la existencia objetivo trascendental; 2) si Dios no existiera, el lenguaje religioso y en algunos casos, incluso la experiencia religiosa, no tendrían el significado que dicen tener en la cultura, porque Dios no sólo es un elemento necesario del lenguaje y de la existencia del creyente, es también el centro del significado y de la condición de la posibilidad de hablar de vida “absolutamente”,

⁷ Cfr. *Summa contra Gentes* II, c.49; c. 66; *Summa theologiae*; I, q. 88. A. 2, ad 3; cfr. San Agustín, *De Trinitate*, IX, 3; 2.

es decir, la presencia de un Absoluto. Preguntarse si Dios existe no es fundamental para el hombre religioso, pero es crucial para el filósofo que quiere abordar las cuestiones relativas a la prioridad absoluta del *Decir* sobre el *dicho*, del *Ser* como *Acto*, en su dimensión histórica “pura”, sobre la *subjetividad trascendental*.

La teología filosófica se conecta sistemáticamente con la metafísica del ser y del espíritu; se interroga sobre la realidad, los principios y sus causas, y representa, como había vislumbrado Aristóteles, la culminación de conocimiento ontológico, su pleno significado, como el conocimiento de la Causa Primera del ser, Dios el Creador.

En esta tesis no se han desarrollado todas las articulaciones y las conexiones sistemáticas acerca del discurso sobre Dios. Ello conllevaría un trabajo que excedería los límites tradicionales de la búsqueda de la teología natural.

La reflexión teórica se nutre además de las frecuentes referencias históricas a autores y textos de la historia de la filosofía, en la creencia de que uno no puede establecer una buena reflexión filosófica sobre Dios ignorando, o pretendiendo ignorar, la preciosa e importante contribución de la tradición filosófica, sea en el mérito de las cuestiones abordadas en las “provocaciones” y las “objeciones” hechas en diversos contextos sea sobre diferentes temas de la teología filosófica.

El presente discurso filosófico se mueve consciente de que la filosofía es, en efecto, correcta en la medida que evoluciona, cuando sabe reconocer, al interior de la búsqueda de Dios, sus límites, dada la disparidad entre el conocedor y el objeto buscado y ya, de alguna manera, “encontrado” desde el punto de vista existencial.

La *doctrina escolástica* sobre la *trascendencia* es punto capital dentro de una larga historia del pensamiento filosófico y teológico. Si se quiere remontar hasta las primeras raíces, se encontrarán los clásicos griegos y latinos, continuando con la Patrística griega y latina, en cuyo centro se sitúa San Agustín.

Es importante resaltar que, al final del Imperio Romano e inicios de la Alta Edad Media, se encuentra el prestigioso San Agustín de Hipona quién en su filosofía tiene como elemento central a Dios.

En un primer momento, entre sus 18 y 27 años, Agustín fue un hereje maniqueo, y sólo posteriormente abandonó éste error y creyó en la Verdad católica. Viviendo una época en la que existía pluralidad de herejías como el maniqueísmo, el pelagianismo, el arrianismo, el donatismo, entre otras tantas, Agustín adoptó una posición de valiente defensa del catolicismo frente a los errores mencionados anteriormente. Esta defensa fue concretada en una serie de obras que escribió a lo largo de su vida en las que se vio precisado a definir claramente su concepción acerca de elementos religiosos de variada índole, y sobre todo acerca de su concepción de Dios.

Desde la perspectiva del presente trabajo, *el personaje central es Tomás de Aquino*. En él se condensa y aparece sistematizada toda la cultura del más allá. Mucho se ha dicho que en su obra no hay nada de original, y en cierta manera de concebir la originalidad, es cierto; pero si la consideramos desde el punto de vista metodológico y desde las más elaboradas técnicas de recopilación y síntesis, Santo Tomás no es sólo original, sino, creador de un sistema que con razón ha sido calificado de arquitectónico. Su trabajo no se limita a la simple recopilación del pensamiento anterior, sino, que se dirige a las proposiciones quidditativas que en el subyacen. Una vez que las ha recogido, las aplica al pensamiento cristiano de tal manera que logra construir la primera Teología sistemática acerca del “*Dios creador*”.

Con su capacidad de asimilación y síntesis hace que se metabolicen dentro del pensamiento cristiano un conjunto de principios platónicos y aristotélicos, creando una nueva metodología de exposición y demostración.

Una de las concepciones de Dios más brillantes de la Edad Media fue, sin lugar a dudas, la que elaboró Santo Tomás de Aquino, quien creó unas *pruebas* de la

existencia de Dios (que se desarrollan en este trabajo), tomando para ello algunas ideas aristotélicas sobre la causalidad.

El *objetivo* es exponer los caminos seguidos por Santo Tomás de Aquino, en la formulación y desarrollo de una estructura lógica de las pruebas de la existencia de Dios, a través de las *Cinco Vías* para llegar al conocimiento de Dios. No se trata de emitir un juicio en modo conclusivo, en cuanto a la validez o no validez de las pruebas, sino, de intentar comprender y entender el procedimiento seguido por Santo Tomás en la formulación de las pruebas.

“Tomás de Aquino sería el último que hubiese deseado cualquier forma de “canonización” o incluso “absolutización” de su teología. Dentro de ciertos límites, era totalmente consciente de la contextualidad de los dogmas y, por ende, de su relatividad. Apenas hay otro que encarne como él la contemporaneidad de la teología, una teología en activa relación recíproca con las grandes corrientes espirituales de su tiempo, una teología que sólo así puede aportar su propia contribución... Un tomismo, en cambio, que sólo repite tesis estérilmente, sigue dando ladrillos allí donde debía saltar la chispa del espíritu”⁸.

El rescate de la metafísica realística, pedido en la encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II, como único método posible para una auténtica filosofía cristiana, hace necesario representar en un cuadro conceptual unitario, autores que han practicado con éxito una filosofía integral.⁹

Al comienzo del tercer milenio, y precisamente en el ámbito de su expansión original, Europa, el cristianismo se encuentra inmerso en una profunda crisis que es consecuencia de la crisis de su pretensión de la verdad. Esta crisis tiene una dimensión doble: en primer lugar, se plantea cada vez más la cuestión de si realmente es oportuno aplicar el concepto de verdad a la religión; en otras palabras, si les está dado a los hombres conocer la auténtica verdad sobre Dios y las cuestiones divinas¹⁰. Para el pensamiento actual, el cristianismo en modo alguno está mejor situado que el resto de

⁸ Hans Küng, *Grandes pensadores cristianos*. Madrid, 1995, p. 121.

⁹ Cfr. Roberto DI CEGLIE. Étienne Gilson, *Fikisiffa e rivelazione*. Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, p.6

¹⁰ Cfr. Joseph RATZINGER, *¿Dios existe?*. ESPASA, Madrid, 2008, p. 11.

religiones. Al contrario: con su pretensión de la verdad parece estar especialmente ciego al frente al límite de nuestro conocimiento de lo divino.

Todo este escepticismo general frente a la pretensión de la verdad en materia de religión se ve respaldado, además, por las cuestiones que la ciencia moderna ha planteado sobre los orígenes y los contenidos del cristianismo: con la teoría de la evolución parece haberse superado la doctrina de la Creación; con los conocimientos sobre el origen del hombre, la doctrina del pecado original; la exégesis crítica relativiza la figura de Jesús y cuestiona su conciencia de Hijo; el origen de la Iglesia de Jesús parece dudoso, etc. El fundamento filosófico del cristianismo resulta problemático tras el “fin de la metafísica” y sus fundamentos históricos modernos.

La unión de racionalismo y fe que se produjo en el desarrollo de la misión cristiana y la construcción de la teología cristiana introdujo también cambios decisivos en la imagen de Dios, entre lo que cabe destacar dos en particular. El primero consiste en que Dios es el que creen los cristianos y al que veneran es, a diferencia de los dioses míticos y políticos, verdaderamente *natura Deus*; en esto coincide con el racionalismo filosófico. Pero a la vez también resulta válido otro aspecto: *non tamen omnis natura est Deus*, “no todo lo que es naturaleza es Dios”. Dios es Dios por su naturaleza, pero la naturaleza como tal no es Dios. Existe una separación entre naturaleza universal y el ser que la fundamenta, que le da origen. Entonces se separan claramente física y metafísica. Solo se venera al Dios verdadero, al que podemos reconocer en la naturaleza a través del pensamiento. Pero Él es más que naturaleza. La precede, y ella es su creación. Esta separación entre Dios y naturaleza lleva consigo otro aspecto aún más decisivo: al Dios que era naturaleza, alma del mundo o como quiera que fuera su nombre, no se le podía rezar, no era un “Dios religioso”, como habíamos visto. Pero entonces, según establece la fe del Antiguo Testamento, este Dios que precede a la naturaleza se volvió hacia los hombres. Precisamente porque no es mera naturaleza no es un dios que guarda silencio. Entró en la historia, se dirigió al encuentro del hombre, y de este modo puede el hombre encontrarse con él. El hombre puede unirse a Dios porque Dios se ha unido al hombre. Las dos dimensiones de la religión que siempre

han estado separadas, la naturaleza siempre dominante y la necesidad de salvación del hombre que sufre y lucha, aparecen íntimamente unidas.

El racionalismo puede convertirse en religión porque el mismo Dios del racionalismo ha entrado en la religión. El elemento que realmente exige fe, la palabra histórica de Dios, es la condición previa para que la religión pueda volverse por fin hacia el Dios filosófico, que ya no es un mero Dios filosófico y que no rechaza el conocimiento filosófico, sino que lo asume. Y aquí se pone de manifiesto un hecho sorprendente: los dos principios fundamentales, en apariencia contrarios, se condicionan mutuamente y van unidos; juntos conforman la apología del cristianismo como *religio vera*.

El triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas fue posible no solo por la reivindicación de su racionalidad. Un segundo motivo tuvo igual importancia. Consiste, en líneas generales, en el rigor moral del cristianismo, que Pablo ya había relacionado con la racionalidad de la fe cristiana: lo que la ley supone realmente, las exigencias que el Dios único plantea la vida del hombre y que la fe cristiana saca a la luz, coincide con lo que el hombre, todo hombre, lleva escrito en el corazón, de forma que lo considera bueno cuando aparece ante él. Coincide con lo que “*es bueno por naturaleza*” (Rom 2, 14s).

La alusión a la moral estoica, a su interpretación ética de la naturaleza, queda aquí tan patente como en otros textos paulinos, como la *Carta a los Filipenses*: “*Tomad en consideración todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de limpio, de laudable, de virtuoso y de encomiable*” (4, 8). La unión fundamental –aunque crítica – con el racionalismo filosófico en el concepto de Dios se confirma y concreta en la unión igualmente crítica con la moral filosófica. Del mismo modo que en el ámbito de lo religioso del cristianismo superó los límites de las escuelas filosóficas al considerar al Dios que está en el pensamiento como un Dios vivo, también aquí se dio un paso de la teoría ética a la práctica moral vivida en común, en la perspectiva filosófica queda

superada por la concentración de toda moral en el doble mandamiento de amor a Dios y al prójimo, y se traduce en acción real.

Simplificando, podríamos decir que el cristianismo convenció por la unión de la fe con la razón y por la orientación de la actuación hacia la *caritas*, a la ayuda con amor a los que sufren, a los pobres y a los débiles, por encima de todo límite de condición.

La fuerza que llevó al cristianismo a convertirse en religión universal radicaba en su síntesis de *razón, fe y vida*; precisamente esta síntesis queda concretada en la expresión de *religio vera*. Por eso se impone cada vez más la cuestión: ¿por qué hoy ya no convence esta síntesis? ¿Por qué hoy, por el contrario, resultan contradictorios, incluso excluyentes, entre sí los conceptos de racionalismo y cristianismo? ¿Qué ha cambiado en el racionalismo, qué en el cristianismo, para que esto sea así?

En su momento, el neoplatonismo, en especial Porfirio, opuso a la síntesis cristiana una interpretación diferente de la relación entre filosofía y religión, que fue considerada como una refundación filosófica de la religión de los dioses. Pero hoy esta otra manera de armonizar religión y racionalismo parece imponerse de nuevo como la forma de religiosidad que más se adapta a la conciencia moderna. Porfirio formula así su primera idea fundamnetal: *latet omne verum*, “la verdad está oculta”. Una idea en la que coinciden budismo y neoplatonismo. Según ella, sobre la verdad, sobre Dios, solo existen opiniones, no existe certidumbre. En la crisis de Roma de finales de siglo IV, el senador Símaco expresó las ideas neoplatónicas en la fórmulas sencillas y pragmáticas que podemos encontrar en su discurso ante el emperador Valentiniano II, en el año 384, en defensa del paganismo y de la restauración de la diosa Victoria en el Senado romano. Citaré tan solo la frase decisiva y que se ha hecho célebre: “Todos veneran lo mismo, todos pensamos lo mismo, contemplamos las mismas estrellas, el cielo sobre nuestras cabezas es uno, el mismo mundo nos acoge; ¿qué más da a través de qué de sabiduría busque cada uno la verdad? No se puede llegar por un único camino a un misterio tan grande”.

Precisamente esto dice hoy el racionalismo: no conocemos la verdad com tal; opinamos lo mismo en formas diferentes. Un misterio tan grande, el divino, no puede reflejarse en una solo figura que excluya a todas las demás, en un camino que todos están obligados a seguir. Muchos son los caminos, muchas las imágenes, todas reflejan algo del todo y ninguna es por si misma el todo. Esto conlleva el ethos de la tolerancia, que reconoce en todo un poco de verdad, no pone lo propio por encima de lo desconocido y se integra pacíficamente en la sinfonía polifónica de lo eternamente insuficiente que se oculta en los símbolos, que parecen ser nuestra única posibilidad de alcanzar lo divino de algún modo.

¿Se ha visto, por tanto, superada la pretensión del cristianismo de ser *religio vera* por el avance del racionalismo? ¿Debe abandonar esta pretensión y adherirse a la visión neoplatónica o budista o hinduista de la verdad, y los símbolos, debe conformarse – como ha propuesto Troeltsch – con mostrar la parte del rostro de Dios vuelta hacia los europeos? ¿Debe ir incluso un paso más allá que Troeltsch, que opinaba que el cristianismo era la religión más adecuada para Europa, mientras que precisamente hoy Europa pone en duda esta adecuación? Esta es la verdadera cuestión que en la actualidad debe plantearse la Iglesia y la teología.

Todas las crisis que se producen en el cristianismo se basan solo de forma secundaria en aspectos institucionales. En la Iglesia, tanto los problemas de las institucionales. En la Iglesia, tanto los problemas de las instituciones como los de las personas se derivan en última instancia del enorme peso de este hecho. Este es el reto fundamental al comienzo del tercer milenio cristiano. La cuestión no puede recibir una respuesta meramente teórica, del mismo modo que la religión como actitud última del hombre no es solo teoría. Precisa de esa combinación de conocimiento y acción en que se basó la fuerza de convicción del cristianismo de los Padres.

Esto no significa en modo alguno que se pueda prescindir del aspecto intelectual del problema remitiendo a la necesidad de la praxis. Intentaré finalmente ofrecer una perspectiva que pueda marcar la dirección. Hemos visto que la unión original, nunca

indiscutida, de racionalismo y fe, a la que Tomás de Aquino dio una forma sistemática, se rompió no tanto por la evolución de la fe como por los nuevos avances del racionalismo. Se podrían mencionar como etapas de esta evolución a Descartes, Spinoza, Kant. El intento de una nueva síntesis integradora por parte de Hegel no le devolvió a la fe su lugar filosófico, sino que intentó convertirla en razón y suprimirla como fe. A este carácter absoluto del espíritu opone Marx el carácter único de la materia; la filosofía debe reducirse por completo a una ciencia exacta, solo el conocimiento exacto es realmente conocimiento. Con ello se suprime la idea de lo divino. El anuncio de Auguste Comte de que un día existirá una física del hombre y que las grandes cuestiones de las que antes se ocupaba la metafísica serían tratadas en el futuro de un modo tan “positivo” como todo lo que ya en nuestros días es ciencia positiva ha tenido en un nuestro siglo una impresionante resonancia en las ciencias humanas.

Cada vez es menor la separación entre física y metafísica introducida por el pensamiento cristiano. Todo debe volver a ser “física”. La teoría de la evolución se ha mostrado cada vez más como el camino para que la metafísica desaparezca del todo, para hacer parecer superflua la “hipótesis de Dios” (Laplace) y para formular una interpretación del mundo estrictamente “científica”. Una teoría de la evolución que explica todo lo real de modo global se ha convertido en una especie de “filosofía primera” que, por así decirlo, constituye la base de la interpretación racional del mundo. Cualquier intento de poner en juego otras causas distintas a las incluidas en esta teoría “positiva”, cualquier intento de “metafísica”, tiene que parecer un retroceso frente al racionalismo, un abandono de la pretensión de universalidad de la ciencia. Así, la idea cristiana de Dios se considera acientífica. Ya no corresponde a ninguna *theologia physica*: en este sentido, la única *theologia naturalis* es la teoría de la evolución, y esta no conoce ningún Dios ni ningún creador en el sentido del cristianismo – del judaísmo y del islam –, ni un alma del mundo. A lo sumo, desde el punto de vista del budismo, podría considerarse todo este mundo como apariencia y la nada como lo verdadero real, y justificar así formas místicas de religión que al menos no compiten de modo directo con el racionalismo.

¿Se ha dicho con ello la última palabra? ¿Se han separado definitivamente cristianismo y razón? En cualquier caso, no hay ninguna vía que evite el debate en torno al alcance de la teoría de la evolución como filosofía primera y la exclusividad del método positivo como única forma de ciencia y racionalidad. Así, este debate deben mantenerlo ambas partes con objetividad y disposición a escuchar, lo que hasta ahora apenas ha ocurrido. Nadie puede dudar seriamente de las pruebas científicas de los procesos microevolutivos. La cuestión que un creyente le plantea a la razón moderna no hace referencia a este asunto, tampoco al de la macroevolución, sino a la expansión hacia una *philosophia universalis* que pretende convertirse en una explicación global de lo real y no siquiera dejar ya aparte ningún otro nivel del pensamiento.

Se trata en fin, de si la razón o lo racional están o no al comienzo de todas las cosas y en su fundamento. Se trata de saber si lo real surgió del azar y la necesidad, es decir, de lo irracional; si, por tanto, la razón es un subproducto casual de lo irracional y carece también de importancia en el océano de lo irracional, o si continúa siendo cierta la idea que constituye la convicción fundamental de la fe cristiana y su filosofía: *in principio erat verbum*, “en el principio de todas las cosas está la fuerza creadora de la razón”. La fe cristiana es, hoy como ayer, la opción de la prioridad de la razón y lo racional. Esta cuestión última no se puede resolver ya mediante los argumentos de las ciencias naturales, y también el pensamiento filosófico choca aquí con sus límites. En este sentido, no existe una posibilidad última de demostrar la opción cristiana fundamental. Pero ¿puede la razón renunciar a la prioridad de lo racional sobre lo irracional, a la existencia original del logos, sin abolirse a sí misma? La razón no puede hacer otra cosa que pensar también sobre lo irracional a su modo, esto es, de modo racional, estableciendo así implícitamente de nuevo la cuestionada primacía de la razón. Por su opción en favor de la primacía de la razón el cristianismo sigue siendo también hoy “racionalismo”.

Veremos que en la concepción del mundo cristiano primitivo los conceptos de naturaleza, hombre, dios, ethos y religión están indisolublemente vinculados entre sí y esta vinculación había contribuido a que el cristianismo tomara conciencia de las crisis de los dioses y la crisis del racionalismo antiguo. La orientación de la religión hacia una visión racional de la realidad, el ethos como parte de esta visión y su aplicación concreta bajo la primacía del amor quedaron unidas entre sí. La primacía del logos y la primacía del amor resultaron idénticas. El logos se mostraba no solo como razón matemática en el fundamento de todas las cosas, sino como amor creador hasta el punto de que con-padece con lo creado. El aspecto cósmico de la religión, que venera al Creador en su poder sobre la existencia, y su aspecto existencial, la cuestión de la redención, se vincularon y se convirtieron en uno solo. De hecho toda explicación de lo real que no pueda apoyar también con razones claras un ethos resulta necesariamente insuficiente.

En realidad la teoría de la evolución también intenta dar una nueva fundamentación al ethos desde el punto de vista de la evolución al pretender convertirse en una *philosophia universalis*. Pero este ethos relacionado con la evolución, que encuentra inevitablemente su concepto clave en el modelo de la selección, esto es, en la lucha por la supervivencia, en la victoria del más fuerte, en la adaptación con éxito, puede ofrecer poco consuelo. Aunque se le intente adornar de distintas formas, sigue siendo un ethos cruel. El intento de destilar lo racional de lo que es en sí irracional fracasa aquí de forma evidente. Todo esto resulta poco apropiado para una ética de la paz universal, del amor práctico al prójimo y de la necesaria abnegación de cada uno.

El intento de dar de nuevo un sentido claro al concepto del cristianismo como *religio vera* en medio de esta crisis de la humanidad debe basarse por igual, por así decirlo, en el recto obrar (ortopraxis) y el recto creer (ortoxia). Su argumento más profundo debe consistir, en que el amor y la razón coinciden como verdaderos pilares fundamentales de lo real: la razón verdadera es el amor, y el amor es la razón verdadera. En su unión constituyen el verdadero fundamento y el objetivo de lo real.

CAPÍTULO I:

DIOS EN EL CONOCIMIENTO HUMANO

¿Existe de verdad un Dios en el Cielo?

Se pudiera comenzar haciendo referencia a una obra del Papa Juan Pablo II titulada *“Cruzando el umbral de la esperanza”*. El capítulo cuarto lleva por nombre: *“¿Hay de verdad un Dios en el Cielo?”*. El periodista que edita el libro, Vittorio Messori, le pregunta al Papa: *“Santidad, situándonos en una perspectiva sólo humana... ¿puede el hombre, y cómo, llegar a la convicción de que Dios verdaderamente existe?”*¹¹

La actualidad de la pregunta es innegable y es, de por sí, muy interesante, como interesante es la respuesta que da el Papa. Para el Santo Padre, ésta *“no es sólo una cuestión que afecte al intelecto; es, al mismo tiempo, una cuestión que abarca toda la existencia humana..., más aún, es una cuestión del corazón humano (las “raisons du coeur” de Blas Pascal)”*¹² De todos modos, añade, el pensamiento humano está en condiciones de decir algo válido sobre Dios, como recuerda la Constitución Conciliar Dei Verbum.¹³ A fin de cuentas, ya el libro de la Sabiduría y la Carta a los Romanos indican este camino. Por ello, el mismo Santo Tomás no abandona la vía de los filósofos, sino, que inicia la *Summa Theologiae*¹⁴, con la pregunta: *An Deus sit?*

¿Existe Dios?

Para el Papa, el intento filosófico de Santo Tomás es válido y hasta provechoso. Lo defiende con las siguientes palabras: “Pienso que es injusto considerar que la postura de Santo Tomás se agote en el solo ámbito racional. Hay que dar la razón, es verdad, a Étienne Gilson cuando dice con Tomás que el intelecto es la creación más maravillosa de Dios; pero eso no significa en absoluto ceder a un racionalismo

¹¹ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*. Plaza & Janés. Barcelona, 1994. p. 49.

¹² Ibid. p. 52.

¹³ Ver Dei Verbum, 3.

¹⁴ *Summa theologiae*, I, q. 2, a.3.

unilateral. Tomás es el esclarecedor de toda la riqueza y complejidad de todo ser creado, y especialmente del ser humano. No es justo que su pensamiento se haya arrinconado en este período postconciliar; él realmente no ha dejado de ser el maestro del universalismo filosófico y teológico. En este contexto deben ser leídas sus cinco *viae*, es decir, las cinco vías que llevan a responder a la pregunta *An Deus sit?*¹⁵

Esta repuesta es rica y matizada. Pone de manifiesto el carácter vital de la cuestión, y al mismo tiempo mantiene el valor que la tradición siempre le ha reconocido al intelecto humano. Le reconoce la capacidad de llegar hasta Dios, de llegar al Dios verdadero. Sin embargo, en el capítulo siguiente, Messori, con la mordacidad propia del periodista, “vuelve a la carga” diciéndole al Papa: *“Permítame una pequeña pausa. No discuto, es obvio, sobre la validez filosófica, teórica, de todo lo que acaba de exponer; pero ¿esta manera de argumentar tiene todavía un significado concreto para el hombre de hoy? ¿Tiene sentido que se pregunte sobre Dios, Su existencia, Su esencia?”*¹⁶

www.bdigital.ula.ve

Estas preguntas introducen maravillosamente el presente tema. Lo que en ellas se pone en cuestión es el alcance de la inteligencia humana, la capacidad de la inteligencia humana de llegar a Dios. Y para ello se apela al “hombre de hoy”, un hombre que quizás no ve siquiera el sentido de trascender su existencia concreta para elevarse hasta el conocimiento del Creador.

Debo confesar que este cuestionamiento de la capacidad de la inteligencia humana me ha impresionado siempre. Para los clásicos estaba fuera de toda duda la dignidad de esta facultad maravillosa del hombre, cuyo carácter espiritual parecía a todos casi evidente. Con el cristianismo, se va aún más lejos, y se descubre la inteligencia como imagen creada del verbo Eterno del Padre. Al contemplar hoy retrospectivamente las obras de los grandes teólogos de la Edad Media puede dar la impresión de que caen en un intelectualismo de la persona. La espiritualidad no viene

¹⁵ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*. Plaza & Janés. Barcelona. 1994. p. 52.

¹⁶ Ibid. p. 53.

reducida a la inteligencia. Pero es la inteligencia el primer paso, el primer peldaño, para descubrir el nivel espiritual del hombre. En la inteligencia, el hombre medieval “toca” casi el nivel espiritual; ello lo llena de gozo y lo hace exaltar las excelencias de la inteligencia. Pero, al mismo tiempo, es consciente de que la inteligencia es una mera facultad del alma, una potencia operativa. La inteligencia no es siquiera la única facultad espiritual del alma, está también la voluntad, unida a la inteligencia en intimísima relación. Sin embargo, una vez admitido que en el hombre hay una facultad de orden espiritual, lo que queda elevado al nivel espiritual es todo el hombre, cuerpo y alma. Porque una potencia operativa espiritual sólo puede injerir en un alma espiritual; y alma es forma del cuerpo en unidad de sustancia. De este modo, la exaltación medieval de la inteligencia no es en el fondo más que una exaltación de la espiritualidad del hombre.

Es interesante comprobar cómo se refleja esta concepción del hombre en los escritos de los místicos españoles del Siglo de Oro, como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Santa Teresa habla con toda naturalidad de las “potencias del alma”, refiriéndose a la inteligencia y a la voluntad, y cuenta cómo Dios “toca” estas potencias cuando viene a su encuentro en la experiencia mística.¹⁷ La concepción del hombre que se trasluce no peca de reduccionista, porque el hombre no queda reducido a sus “potencias”. El alma es un castillo interior delicadísimo, con infinitud de estancias o moradas, en las cuales la luz amorosa de la presencia divina sabe arrancar un sin fin de dulcísimos destellos. Es todo un mundo interior el que subyace al ejercicio cotidiano de nuestra facultad intelectual y este mundo, aunque invisible a los sentidos, es completamente real.¹⁸

Vale la pena también remontarse a esta concepción cristiana de la persona humana antes de considerar el cambio de perspectiva que se produce en la Edad Moderna. En la Edad Media, los términos *rationale* y *spirituale* son prácticamente

¹⁷ Ver Santa Teresa de Jesús, Libro de la Vida, cap. 17, nn. 3-5, en: Obras completas. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm., B.A.C. Madrid 1986. pp. 96-98.

¹⁸ Ver Santa Teresa de Jesús. *Moradas del castillo interior*, cap. 1, nn. 1-2, en: ob. cit., pp. 472-473.

equivalentes, porque lo racional es espiritual y viceversa. Así, no hay ningún problema en llamar *rationale lumen* a la iluminación del Espíritu. En cambio, hoy en día, no sólo se aprecian grandes diferencias de significado, sino, que el término “racional” se ha cargado de connotaciones negativas. Lo “racional”, lo “conceptual” y “abstracto” pareciera que se refieren a un conocimiento viciado, a un conocimiento que no llega a la realidad de las cosas porque trata de aferrarla con conceptos abstractos, inadecuados para la riqueza de lo real. Lo conceptual parece puramente teórico, como una malla que, al tratar de aprehender lo real, lo deforma ineludiblemente.

Frente a lo racional tendría la primacía el conocimiento experiencial, concreto, sensible; el conocimiento por connaturalidad que se manifiesta en los sentimientos íntimos; el conocimiento místico o superracional al que se llega por el amor humano o por la experiencia religiosa. De estos niveles de conocimiento, lo racional quedaría fatalmente excluido.

1.1.- Breve análisis de las diferentes formas de conocimiento de Dios.

Por otra parte, no se debe olvidar, que el problema de Dios es un problema exclusivamente y propiamente humano.¹⁹ Exclusivamente humano, sólo los hombre hablan con Dios, rezan a Dios, afirman o niegan su existencia, expresan su relación con Dios, o con los dioses, o con “el divino”, a través de formas estructuradas, que llamamos “ciencias religiosas y “prácticas religiosas”.

Dios es una experiencia humana, porque en cualquier experiencia religiosa de cualquier cultura, lo “divino” es siempre el “más allá” de la realidad material que en algún modo representa, de manera que es necesario un acercamiento simbólico y espiritual de Dios. Cuando uso el término “espiritual” me refiero a una manera de acercarse a Dios.

¹⁹ Cfr. Mario PANGALLO. *Il Creatore Del Mondo*. p. 17

En conclusión, la relación con Dios es posible solamente en un ser viviente “pensante”, o bien capaz de concebir o crear la posibilidad de trascender el puro acto sensible, de interpretarlo, de darle un sentido, de asumirlo en un sistema de significados “universales” y de transmitir valores para la historia.

El discurso sobre Dios, ha llevado a afirmar *“de hecho el hombre conoce a Dios y sabe que lo conoce, al menos como una posibilidad real, como un evento fundamental para su propia vida. El conocimiento religioso de Dios, es sin duda alguna, la forma de conocimiento primordial para la existencia humana. Dando origen a otras formas de conocimiento de Dios en saber común”*²⁰.

En primer lugar el llamado “conocimiento natural” de Dios, entendido como conoscenza, entendido como conocimiento “espontáneo” presente en cada hombre. No se trata de una “religión natural” anterior a cada experiencia religiosa “positiva”, como algunos filósofos iluministas han pensado: el conocimiento “natural” de Dios siempre ha estado, históricamente, producido por una experiencia religiosa “positiva”, que es artificialmente purificada a partir de los rituales básicos, doctrinales y culturales, de dos maneras posibles: o bien con una operación racional, que abstrae de la experiencia religiosa los elementos de acceso a la especulación pura, en la cual un individuo se aleja de la participación concreta de la propia vida en la fe religiosa, manteniendo una relación con Dios un tanto vaga y discontinua, sobre la base de algunos elementos: existe un cierto Ser superior, existe un orden divino, tal vez hay premios y castigos después de la muerte; la vida moralmente buena es ciertamente agradable a Dios.

Esto también puede ocurrir en las elecciones individuales y convertirse en una operación “cultural”: en el caso de la llamadas “secularización”, en su sentido más amplio, que viene acompañada de la necesidad de una religiosidad de las formas tradicionales y en muchos aspectos bastante incómodo e indefinido. De este breve examen de las formas de conocimiento “natural” de Dios, conocimiento espontáneo,

²⁰ *Ibid.* p. 18

conocimiento religioso y conocimiento filosóficos, se derivan a las consideraciones propiamente filosóficas.

Una primera consideración es la universalidad y la seriedad de la cuestión de Dios en la historia humana. Porque, como hemos visto, el problema de Dios es exclusivamente, concretamente y universalmente humano, parece inverosímil pensar que se trata de un problema de la “nada”, de algo completamente ilusorio, en definitiva, una cuestión incompatible e inútil. Y muy extraño pensar que el hombre, que es el único ser vivo capaz de hacer la pregunta sobre Dios, se engañe a sí mismo en un punto tan importante para su vida.

Los intentos de las filosofías agnósticas, ateas, materialistas, para reducir el fenómeno religioso en el campo psicológico, político, ético-cultural, han demostrado ser insuficientes para explicar la riqueza y especificidad de la experiencia religiosa respecto a otras realidades de la vida humana.

Evidentemente, el problema de Dios es ineludible para el hombre: una explicación, puede estar en la necesidad de “absoluto”, de “referimientos absolutos”, que caracteriza tanto el pensamiento especulativo como la vida moral y social. De hecho, cuando un hombre o un grupo niegan a Dios como Absoluto, tienden a buscar otro “absoluto” que lo sustituya como ancla de estabilidad en la vida, elevando una realidad contingente a un punto referencia necesaria del pensar y actuar.

La famosa expresión de San Agustín: “... *nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*”²¹, denota que el espíritu humano es potencialmente infinito y no se contenta de ninguna resultado final, en ningún área del conocimiento y de la actividad.

²¹ SAN AGUSTIN. *Las Confesiones*, I, 1. B.A.C. Madrid 2005.

Porque la filosofía se articula y profundizada en la experiencia, la filosofía de Dios es legítima; porque Dios es ya una realidad de la experiencia humana, incluso antes de que se pudiera demostrar la existencia.

El “*conocimiento natural*” de Dios es producto de una experiencia religiosa positiva, que viene expresada en los ritos, doctrinas y culturas específicas, lo cual indica la universalidad y la seriedad de la cuestión sobre Dios en la historia de la humanidad. En razón de ello, el hombre no ha permanecido indiferente, por lo que éste ha buscado un *método*, unas *vías*, para un adecuado conocimiento filosófico de Dios. De allí que se pueda afirmar que la idea de Dios no puede surgir en la conciencia de modo innato, porque proviene de una cultura religiosa presente en el sujeto, adquirida por medio de la educación, de la reflexión filosófica, de la tradición familiar y social, de la propia comunidad; o en ambientes donde se presentan encuentros ocasionales sobre el problema de Dios, por ejemplo en el contexto ateo.²² No es posible una “auto génesis” de la idea de Dios en la conciencia sin un “impulso” externo; también la noción de “por encima del cual no hay nada mayor” (“*id quo maius cogitari nequit*”)²³, frase utilizada por San Anselmo en su opúsculo “*Proslogion*”, no es absolutamente “a priori”, en cuanto el espíritu se la vuelve a encontrar en sí mismo, por haberla de cualquier modo recibido, por fe, por educación o de otra manera. Esto significa que el punto de partida para conocer a Dios es siempre relativo a la experiencia humana, un conjunto de realidades notables al sujeto, que se mueve hacia lo cual no es para el notable, hacia el Absoluto.

Por lo tanto, la vía a Dios parte de lo que es notable hacia aquello que todavía no es notable, como cada búsqueda intelectual. Por lo que el hecho de interrogarse sobre Dios, conlleva también a interrogarse sobre las condiciones que hacen posible al hombre buscar a Dios. Si Dios no existiese y no moviera al hombre a encontrarlo, sería difícil explicar la posibilidad de que el creyente o el filósofo “encuentren” a Dios. La afirmación agustiniana: “*No te buscaría, sino, te hubiera ya encontrado*”, significa que

²² *Ibid.* p. 20

²³ SAN ANSELMO. *Obras Completas I. Proslogion. c.2* B.A.C. p 366.

la absoluta transcendencia de Dios respeto al sujeto humano requiere un “motivo” suficiente y adecuado para explicar la posibilidad de comprender las cuestiones sobre Dios. Si Dios no existiera y no moviera al hombre a buscarlo sería difícil explicar que existe la misma posibilidad en la búsqueda de Dios por parte del creyente como por parte del filósofo.

1.2.- Cognoscibilidad y demostrabilidad de la existencia de Dios.

La primera justificación de la pretensión de conocer a Dios a través de un itinerario racional-especulativo viene del hecho que la existencia de Dios no es evidente. La creencia religiosa no pretende evidencias racionales, porque posee una evidencia de otro tipo, que consiste en una certeza interior provocada por una Revelación reconocida por el creyente como divina y por lo tanto, autorizada y verdadera, o provocada por una simple aceptación subjetiva de la propia tradición religiosa, en el caso de las religiones “no reveladas”. El filósofo, en cambio, pretende la evidencia racional, como el científico, y si no las posee busca adecuadas argumentaciones para alcanzarlas, si es posible y dentro de los límites en los cuales es posible.

Siguiendo algunas consideraciones de Santo Tomás, es necesario precisar que en caso de que se preguntase si Dios es evidente la pregunta sería mal formulada; de hecho la cuestión concierne no a Dios en cuanto tal, que ningún hombre jamás lo ha visto y por lo tanto, no es evidente, sino, a la evidencia de la proposición: “*Dios existe*”. De hecho, solo para las proposiciones tiene sentido hablar de verdadero y falso, de evidencia y de no evidencia. Ahora, una proposición es de por sí evidente si el predicado está incluido en la noción del sujeto, por ejemplo, si se dice: “el animal es un viviente”, se formula una proposición de por sí evidente, porque el predicado “viviente” forma parte de las nociones mismas de “animal”, entra en la definición del sujeto. Para todos aquellos que les es notorio lo que significa “animal” y lo que significa “viviente”, la proposición “el animal es viviente” resultará evidente.

Debido a que la existencia de Dios no es evidente, el creyente se basa en una certeza interior basada en la Revelación, mientras que el filósofo, por su parte, pretende una evidencia racional. Buscando responder a la pregunta *¿Dios existe?* A tal pregunta escribe Santo Tomás:

“Digo: La proposición Dios existe, en cuanto tal, es evidente por si misma, ya que ni Dios sujeto y predicado son los mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos (q3 a4). Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente, sino, que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente par nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos”²⁴.

La respuesta es paradójica. En el plano ontológico, los efectos son posteriores a la causa y dependen de ella; en el orden del conocimiento sucede al revés: sólo partiendo de los efectos se asciende a la causa. Esto explica que, siendo la existencia de Dios evidente con evidencia ontológica (pues la existencia se contiene en su esencia) no lo sea noéticamente. Era doctrina corriente en tiempos de Santo Tomás afirmar que la existencia de Dios era algo evidente, en el sentido de “naturalmente espontáneo”. Todo hombre acepta que Dios existe. Es como una vaga idea esculpida en el corazón. En realidad, todo hombre le está buscando desde el momento que persigue su felicidad, y hay un deseo innato de dicha, muy arraigado en la interioridad.

En el mismo contexto, Santo Tomás distingue entre el conocimiento “confuso” de Dios, que todo hombre posee, en cuanto está presente en nosotros en modo natural, y el conocimiento de la existencia de Dios, que no es ni un conocimiento confuso ni, por otra parte, un conocimiento inmediato y directo²⁵. De hecho conocer la existencia de Dios no significa estar en posesión de una visión adecuada de la esencia divina, sino, saber que aquel al que los hombres llaman Dios es un Ser real existente, sin este ser no sería inteligible y posible la realidad del devenir, en sus múltiples aspectos. Porque en tal sentido la existencia de Dios tiene la pretensión de la necesidad, y por lo tanto, la

²⁴ Summa theologiae, I, q.2, a.1 resp.

²⁵ Ibid., ad 1.

proposición “Dios existe” pretende ser necesariamente verdadera, se hace indispensable un conocimiento de la verdad de esta proposición mediante la *demonstración*.

Por “demostración” se entiende “una forma rigurosa de raciocinio con la cual se llega a poseer (y a demostrar) la evidencia de una conclusión que en cualquier modo era implícita en los principios o “premisas” que ya se poseían”²⁶.

La proposición *Dios existe* pretende ser verdadera, por lo que es necesario recurrir a la demostración, es decir, mediante un razonamiento riguroso llegar a mostrar la evidencia de las conclusiones contenidas en los principios de la afirmación. Santo Tomás se refiere a dos tipos de demostración, la primera: *demonstrativo propter quid*; y la segunda *demonstrativo quia*.²⁷ Por todo lo anteriormente dicho, es claro que la única demostración para afirmar que Dios existe es la demostración que une la existencia de la causa apartar de los efectos, porque los efectos son conocidos para el sujeto, mientras que Dios no es inmediatamente conocido para el sujeto. La naturaleza es la estructura de la *demonstratio quia*, por medio de ella podemos afirmar que Dios existe, pero no podemos conocer perfectamente Su esencia.

La demostración de la existencia de Dios debe partir de los efectos conocidos en la naturaleza, de hecho el intelecto humano, de por sí, es potencialmente abierto al conocimiento de los seres con todas sus propiedades y sus relaciones, pero de hecho debido a la unión sustancial con el cuerpo, el objeto del intelecto es la esencia de la realidad del mundo físico, conocida a partir de la experiencia sensible²⁸.

La demostración de la existencia de Dios no se presenta como matemática o geométrica, donde se prescinde, formalmente, de la existencia del mundo físico de las entidades.

²⁶ Antonio LIVI. *Dimostrazione*, en *Dizionario storico della filosofia*, Roma, 2002.

²⁷ Cfr. *Summa theologiae*, I, q.2, a.2.

²⁸ Cfr. Mario PANGALLO. *Il Creatore Del Mondo*. p.24

El problema, a resolver al final del camino, será el de justificar el pasaje de la *posibilidad* de la existencia de Dios, del concepto de Dios a Dios como ente real. Para muchos, esta pretensión aparece superflua. Hoy en día, esta afirmación está muy extendida, ya que parece más importante aclarar el significado de Dios para la vida del hombre, para la cultura humana, en lugar de esforzarse para demostrar su existencia real.

Entre las dos posturas no existe una oposición: de hecho ninguna experiencia religiosa, que es verdaderamente real, renunciaría a incluir en el significado global y completo de la palabra “Dios” su existencia real, más allá de los horizontes de la capacidad espiritual subjetiva de concebir y de hablar. Ningún verdadero creyente concebiría que la existencia de Dios dependa exclusiva e únicamente de la *actio dei* crede y ha significado solo al interno del acto. Facilmente el creyente argumentará que este “Dios” no sería un verdadero Dios, sino, sólo una proyección del corazón humano, de sus necesidades y aspiraciones. Puede ser que Dios es también todo esto, pero no propiamente y no principalmente, en cualquier concepción religiosa digna de tal nombre. La demostración de la existencia de Dios, entonces, no es necesaria para confirmar y legitimar la creencia religiosa.

La cuestión en sí concierne a la filosofía del conocimiento y la epistemología, pero es muy importante para nuestro tema, para no tratarlo brevemente, para un aprofundimiento, en referencia a un estudio específico.

1.3.- Las pretensiones de verdad del conocimiento filosófico de Dios.

La cuestión de la verdad se plantea en el principio mismo de la investigación filosófica: es bien conocido, que la actitud inicial del filósofo, como el científico, es el asombro o estupor de frente a la realidad, al ser real. El pensamiento cuestiona, interroga la realidad que le “aparece” y, interrogando sobre la realidad, se interroga sobre las propias posibilidades de conocerla y entenderla, así como la forma y la estructura de su propio conocimiento. Todo esto sucede cada vez que de una u otra

manera, el pensamiento no se limita o no se contenta con reflejar el verdadero ser, sino que también busca el significado. De esta manera, el ser viene colocado en la dimensión de la inteligibilidad, en esa dimensión que los griegos llamaron “logos”.

El dualismo “aparecer-ser”, entonces, no es un problema sólo de los límites del pensamiento humano. En el hombre el ser y pensamiento son distintos, al tiempo que reconoce la unidad “intencional” y la asimilación entre los dos términos, debido al conocimiento intelectual. Por lo tanto, no debemos hablar del ser en modo único, considerándolo como si se tratara de una totalidad. El pensamiento humano, en cuanto logos, se dirige a un ser que existe en forma estructurada y múltiple, como energía y acto que se manifiesta y asume una coherencia en los entes existentes en concreto, según un *ratio*, un proyecto, un orden dinámico, sólo de acuerdo con el “logos”.

El logos humano es, por lo tanto, preparado y orientado a encontrarse en el logos del ser. Por otra parte, sin el logos el ser no podría desplegarse o desarrollarse en la naturaleza. El logos del ser no puede considerarse dividido del logos de los entes. Por esto con un primer contacto racional, “*filosófico*” en el sentido más amplio, con la “*verdad*” del ser, es decir, con su “*lógica*”, entendida como manifestación de un “*proyecto*” estructurado y ordenado según las leyes, se obtiene con el conocimiento científico.

El conocimiento científico tiene en común con el conocimiento filosófico, el objetivo de estudiar la realidad del mundo y del hombre, con un método propio, que se sirve del método empírico pero lo trasciende, en el sentido platónico. Sería perjudicial para la filosofía asumir con disolución una actitud de escepticismo epistemológico. Una cosa es decir, que el conocimiento científico siempre perfectible, falible, parcial; otra cosa es argumentar que las leyes descubiertas por el pensamiento científico no expresan efectivamente, aunque de manera imperfecta, leyes reales del ser. Si es así, cualquier aplicación práctica de las leyes científicas, matemáticas, físicas o químicas, sería imposible y también cualquier transformación del ser real por obra de la tecnología, que se sirve de cualquier ciencia. Las aplicaciones técnicas de las teorías científicas ha

sido posible por una efectiva, aun cuando no sean plenamente adecuadas, correspondencia entre el pensamiento y el ser, entre el logos de aquel que interroga y el logos de aquello que es indagado, investigado e interrogado.

Sin duda, la forma de leyes, abstractas y matemáticas, existe sólo en la mente; y sin embargo, el contenido expresado, aunque de manera imperfecta y perceptible, de la ley científica existía y existe en el ser físico, debido a la forma de actuar regular y constante en la sucesión y en las proporciones de los fenómenos concretos y específicos que ocurren en la realidad. Es cierto que las herramientas de observación de la realidad, construida por los seres humanos influyen o condicionan, su forma de interpretar los fenómenos físicos, pero también es cierto que no explica la posibilidad misma de la construcción de tales instrumentos, aunque imperfecta, como si el ser físico no es capaz de corresponder a las leyes del pensamiento que lo conducen al “fabricante”.

El conocimiento filosófico, y en particular la metafísica, profundiza el logos del ser físico y del sujeto que investiga, o bien la naturaleza espiritual, en búsqueda de las causas últimas y el Principio Supremo. La legitimidad de las pretensiones de verdad, inherentes a los conocimientos científicos, tiene como objetivo la profundización de la metafísica, incluso este nivel de conocimiento, aunque de una manera diferente, se plantea la cuestión de la verdad como relación real entre el ser y el pensamiento. De hecho, es la metafísica que tiene la tarea de descubrir la verdad como correspondencia estable entre el ser y el pensamiento, que permite a los dos de actuar. La verdad de l ser es el pensamiento, porque si el ser no fuera inteligible no tendría sentido.

Teniendo en cuenta que, en el mundo de hoy parece más importante clarificar el significado de Dios para la vida del hombre, que demostrar la existencia de real de Dios. Por lo que el filósofo debe “recurrir” al discurso de la verdad, interrogándose sobre la realidad, buscando conocerla y entenderla, buscando el significado:

“La verdad del pensamiento es el ser, porque el pensamiento por su misma naturaleza piensa “aquello que es”; sin el ser no existiría ningún pensamiento, porque el pensamiento es. La verdad, por lo tanto, enlaza transcendentemente ser y pensamiento, formando y deformando el intelecto en el desvelar es ser, según el dinamismo de la “illuminatio”, que Agustín y Tomás, en dos modos diversos, han sabido magistralmente explicar en perspectiva sea gnoseológica que metafísica-teológica”²⁹.

Siendo el fundamento último de este discurso *Dios*, por ahora se quiere afirmar que las vías del conocimiento filosófico para intentar llegar a la existencia de Dios, partiendo de las realidades naturales o realidades espirituales, se puede pretender conocer, dentro de ciertos límites, la verdad. La ascensión del conocimiento a Dios, Ser Perfecto, puede, por lo tanto, pretender ser una ascensión de la realidad contingente a la Realidad necesaria y en la realidad necesaria se puede conocer el Fundamento y la Causa de todo aquello que es contingente.

1.4.- Conocimiento filosófico de Dios y “intellectus fidei”.

En este capítulo es necesario desarrollar algunas consideraciones sobre la relación entre teología filosófica y la teología cristiana, entendida como reflexión racional sobre la verdad revelada, es decir, sobre Dios Revelador y el contenido della Revelación Cristiana. Estas consideraciones son útiles no sólo para el contexto cultural cristiano, en el que ha sido concebido y desarrollado este trabajo de teología filosófica.

Lo anteriormente dicho demuestra la relación entre la teología filosófica y la teología cristiana, teniendo como centro la Revelación. Por lo que una intensa reflexión racional sobre la verdad revelada (teniendo en cuenta que filosofía y teología son dos ciencias distintas, pero también profundamente ligadas una de la otra) permitirá llegar con precisión al conocimiento filosófico y al conocimiento teológico de Dios. En este sentido, es importante, ante todo, distinguir entre el conocimiento filosófico y el conocimiento teológico de Dios. El conocimiento filosófico de Dios es “natural”, en el sentido de que no se sirve metodológicamente de una adhesión previa a una Revelación positiva y asume como punto de inicio de la búsqueda el reconocimiento de la

²⁹ *Ibid.* p. 28

contingencia del ser real, confrontando la exigencia de Logos y de Fundamento, que está en la raíz misma del saber humano. Por lo tanto, el criterio de verdad de la teología filosófica es la luz de la razón natural, la teología filosófica viene también a ser denominada “teología natural”. En la teología cristiana, en cambio, la reflexión racional sobre Dios es iluminada por la Fe en la Revelación sobrenatural, o bien, en una Revelación que puede ser adecuadamente reunida e incluida sólo con una ayuda especial, don de Dios, que supera la capacidad natural de las facultades espirituales humanas. La razón iluminada de la Fe, que es la razón operante en la búsqueda teológica cristiana, presupuesto de una absoluta Verdad: Dios ha hablado, revelando al hombre Si Mismo y los eternos Decretos de Su Voluntad. Toda la realidad es mirada a la luz de esta Verdad fundamental, “*sub ratione Dei revelantis*” y en plenitud, “*sub ratione Christi*”. El criterio de verdad de la teología cristiana es la autoridad de Dios, que se ha revelado y que no puede ni engañarse ni engañar.

El conocimiento filosófico de Dios está profundamente unido al conocimiento teológico, y puede colaborar con él fructíferamente, en la medida que es consciente de esta distinción: una teología filosófica que pretende demostrar la necesidad de la Revelación, partiendo de un análisis de la experiencia religiosa es una forma de racionalismo y de naturalismo, más sutil, pero no menos presuntuosa, del racionalismo iluminista e deísta del 700.

El conocimiento filosófico y el conocimiento teológico de Dios están profundamente entrelazados porque tienen un mismo fin, un mismo sujeto que es Dios, buscan el Fundamento y el sentido de la existencia, la Verdad del Ser y del Espíritu. El mismo Santo Tomás, hace referencia a la necesidad de que otras disciplinas indagasen racionalmente sobre la existencia de Dios.

La profundización de esta unidad, en el dinamismo de la subjetividad, conduce la superación de la misma subjetividad hacia el descubrimiento de un Logos que pueda revelarse en modo personal al hombre y que para el creyente cristiano sea realmente revelado en la historia de Israel y plenamente, en Jesús de Nazaret. Ya que en el

hombre hay una profunda relación con el Logos divino, siendo constituido a imagen y semejanza de Dios, la razón filosófica que busca a Dios está profundamente radicada en el Logos, que está en el mismo principio y fin de la búsqueda racional, de manera que buscando la Verdad, el espíritu también llega a conocerse bien a fondo, a sí mismo. Sin embargo, cuando la razón filosófica es conducida en esta investigación más allá de sí, en el descubrimiento de un Dios trascendente, como veremos, no puede no abrirse de alguna manera a la pregunta sobre el Rostro de la Divina divina que se parece a un hombre, pero su esencia está más allá de los seres humanos. La filosofía ve la trascendencia de Dios respecto a aquel que lo busca y que nunca lo posee totalmente.

Esta Trascendencia divina que difícilmente se puede comprender si no se entiende como Libertad divina: si el Absoluto no fuera libre, no sería verdaderamente trascendente. No se puede pensar filosóficamente en la libertad si no existe en un ser espiritual y *“personal”*, también debemos utilizar este término con precaución y en modo analógico. Así que, la filosofía no sólo no puede excluir que, en su libertad íntima y soberana, Dios ha querido revelarse de una manera particular, que excede la capacidad humana del entendimiento, sino, que también debe aceptar como plausible el argumento de que, si se asume esta hipótesis que esta Revelación en realidad tuvo lugar, en ella Dios ha revelado al hombre aspectos de Su Vida, de Su Sabiduría y de su Voluntad, de lo contrario el hombre, con su propia fuerza, no podía saber.

La Revelación no tiene sólo la finalidad de ayudar al hombre a conocer sin peligro de errores las verdades divinas, sino, que eleva el conocimiento humano a cimas a la cual este no puede llegar *“nec de iure nec de facto”*. Es interesante, a este propósito, cuanto escribe Santo Tomás de Aquino:

“Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y esto es así porque Dios, como

fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón.”³⁰

Por otra parte, Santo Tomás reconoce que *de iure* existen aspectos de la realidad divina que la razón humana pueden conocer, pero que, *de facto*, conocería difícilmente, con el peligro de muchos errores y después de un largo tiempo:

“Mas aún. Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación”³¹.

Se puede *concluir* entonces que, en *primer lugar*, que el conocimiento filosófico de Dios es subordinado al teológico; en *segundo lugar*, el conocimiento filosófico de Dios es siempre parcial y falible, mientras el conocimiento de Dios por divina revelación es adecuado e infalible; en *tercer y último lugar*, las Verdades de Fe, no están a la altura de la razón humana. Además no se debe olvidar que, desde siempre, en cada cultura ha estado presente la pregunta sobre la existencia de Dios; lo cual ha dado origen a un conocimiento filosófico sobre Dios distinto a la conciencia religiosa, es decir, un lenguaje propio sobre la trascendencia en el ámbito metafísico. Por lo que la filosofía da un aporte fundamental en la búsqueda de Dios, por lo que es importante para el creyente, que basa su fe en la Revelación.

Retomando este último punto, podemos decir que algunas verdades acerca de Dios, a la que la razón natural puede acceder, aunque de manera imperfectamente, y que son también objeto de la revelación, es decir, el llamado “*praembula fidei*”,

³⁰ *Summa theologiae*, I,q.1, a.1 resp. “Quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur”

³¹ *Ibid.* “Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur”.

constituyen un terreno común confrontación entre la inteligencia filosófica y la inteligencia teológica del creyente, entre la fe cristiana y la sabiduría de otras religiones. En este sentido la teología filosófica es introducción a la teología de la Revelación, investigando sobre temas como la existencia de Dios, las características del ser divino conocidas dentro de los límites de la razón, el lenguaje sobre Dios, etc... La teología filosófica, incluso puede ir tan lejos como para sugerir la posibilidad, de una Revelación especial de Dios y la posibilidad real, o bien la plausibilidad, de la Revelación misma.

La teología filosófica también forma parte de una “revelación” de Dios a través de la realidad natural y espiritual: esta “revelación” se debería llamar “natural”, para distinguirla de la Revelación por excelencia, que es la revelación sobrenatural. Este modelo, por así decirlo, “lineal”, de la relación de la teología filosófica y la teología fundamental y dogmática, se completa en el modelo “circular”, según la fórmula agustiniana-anselmiana: “*credo ut intelligam, intelligo ut credam*”³², dependiendo del punto de vista que se asume: para la búsqueda del hombre “*naturaliter christianus*” tiene más sentido el modelo “lineal”; para el creyente que tiene por objeto dar cuenta de su fe (dar cuenta, es decir, demostrar que es más razonable creer que no creer y que la Revelación cristiana es creíble) es más fructífero el modelo “circular”.

En cuanto al segundo aspecto, que he mencionado acerca de la objeción que considera inútil la teología filosófica para el cristiano, hay que señalar que la Revelación bíblica, la Tradición y el Magisterio de la Chiesa, apoyan la posibilidad, la legitimidad y la importancia del conocimiento filosófico de Dios. Lugares “clásicos” de la S. Escritura en este contexto son dos textos, uno del Libro de la Sabiduría y el otro de la letra de S. Pablo Apóstol a los Romanos. En el libro de la sabiduría se lee:

³² La expresión latina *credo ut intelligam* significa literalmente. “credo, para entender”. Fue introducida por San Agustín, junto a la especulación *Intelligo, ut credam* (tengo entendido, para creer) para resolver el problema de la no-cognoscibilidad de la trascendencia de Dios en los cristianos. En la época romana tardía, se dirigieron a los cristianos una gran cantidad de críticas: una de ellas fue rezar a un Dios que no-cognoscible por la mente humana (en particular por el dogma de la Trinidad), la solución ofrecida por San Agustín en este delirio es: Creo para comprender el misterio inefable de Dios (*Credo, ut intelligam*) y, después de haber entendido finalmente Dios, no puedo haber mayor razón que creer (*Intelligo, ut credam*).

“Si, vanos por naturaleza son todos los hombres que han ignorado a Dios, los que, a partir de las cosas visibles, no fueron capaces de conocer a “Aquel que es”., al considerar sus obras, no reconocieron al Artífice. En cambio tomaron por dioses rectores del universo del fuego, al viento, al aire sutil, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o los astros luminosos del cielo. Ahora bien, si fascinados por la hermosura de estas cosas, ellos las consideraron como dioses, piensen cuánto excelente es el Señor de todas las ellas, ya que el mismo Autor de la belleza es el que las creó. Ahora bien, si fascinados por la hermosura y si quedaron impresionados por su poder y energía, comprendan, a partir de ellas, cuánto más poderoso es el que las formó. Porque a partir de la grandeza y hermosura de las cosas, si llega, por analogía, a contemplar a su Autor”.³³

En otro contexto, S. Pablo, en la letra a los Romanos, hace referencia a Sab., 13, 1-9, declarando “inexcusable” a los paganos que rechazan, rehusan o se niegan de reconocer que Dios se manifiesta a través de la creación. Escribe el Apóstol de los gentiles:

Porque todo cuanto de se puede conocer acerca de Dios está patente ante ellos: Dios mismo se lo dio a conocer. Ya que sus atributos invisibles, su poder eterno y su divinidad se hacen visibles a los ojos de la inteligencia, desde la creación del mundo, por medio de sus obras. Por lo tanto, aquellos no tienen excusa, en efecto, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron ni le dieron gracias como corresponde. Por el contrario, se extraviaron en varios razonamientos y su mente insensata quedó en la oscuridad. Haciendo alarde de sabios se convirtieron en necios, y cambiaron la gloria de Dios incorruptible por imágenes que representan a hombres corruptibles, aves, cuadrúpedos y reptiles”.³⁴

La Tradición de la Iglesia ha retomado estos textos bíblicos en todo momento y en cada época. Si tuviera que citar aquí todos los Padres de la Iglesia de Oriente y Occidente, todos los doctores de la Iglesia y los grandes teólogos que han utilizado los textos antes citados con el fin de afirmar la cognoscibilidad natural de Dios y las perfecciones divinas, debería hacer una larga lista de nombres y textos.

³³ Sab., 13, 1-5.

³⁴ Rom., 1, 19-23.

En la Patrística griega en la tradición teológica oriental el conocimiento natural de Dios se limita a los atributos divinos, porque la esencia de Dios es totalmente desconocida, no es menos cierto, sin embargo, que a través de las obras de la creación se pueda conocer o saber algo que realmente expresa la vida divina, que es precisamente su perfección y sus operaciones. Es significativo el texto en el cual S. Agustín cita Rom. 1, 20:

“No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé. Mas también el cielo y la tierra y todo cuanto en ellos se contiene he aquí que me dicen de todas partes que te ame; ni cesan de decírselo a todos, a fin de que sean inexcusables”.³⁵

En el desarrollo de esta reflexión, Agustín regresa varias veces sobre la idea de que Dios es cognoscible a través de la belleza de sus obras, y considera que esta cognoscibilidad natural un punto de partida necesario para un conocimiento más adecuado de Dios *in interiore homine*.

En modo autorizado, cualificado, el Magisterio de la Iglesia ha definido que se puede saber con certeza la existencia de Dios y que Él es el Creador y Señor, incluso con la sola razón natural. El texto más importante en este sentido es la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, en el capítulo II, sobre la Revelación, se lee:

“La Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que se puede conocer con certeza por la luz natural de la razón humana, partiendo de las cosas creadas, Dios principio y fin de todas las cosas creadas; “ya que sus atributos invisibles, su poder eterno y su divinidad se hacen visibles a los ojos de la inteligencia, desde la creación del mundo, por medio de sus obras. (Rom, 1-20)”.³⁶

El texto del Concilio Vaticano I fue concebido principalmente contra los modernistas, y se ha convertido en un texto de referencia para muchos documentos del

³⁵ Confesiones, X, 6.8.

³⁶ Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo nosci posse...” Constitución Dogmática “*Dei Filius*” de fide catholica, DS 3004.

Magisterio del siglo XX, hasta la actualidad. Entre los muchos textos del Magisterio, que podrían ser mencionado aquí, creo que es importante hacer referencia a al Concilio Vaticano II, al Catecismo de la Iglesia Católica y la Encíclica *Fides et ratio* del papa Juan Pablo II.

Todos los documentos muestran el gran interés del Magisterio de la Iglesia, por defender la cognoscibilidad filosófica de Dios; lo que significa que no soltanto la teología filosófica es compatible con el “intellectus fidei”, pero también se considera un valioso aliado para evitar el subjetivismo, el agnosticismo y el fanatismo religioso, que por diversos motivos, no sólo evitan el diálogo entre la fe y la razón sobre Dios, sino también entre las diversas religiones, en su lugar natural de encuentro, es decir, la persona humana abierta al Absoluto y dispuesta y capaz de ponerse en Su búsqueda.

1.5.- Modelos de Dios.

Las maneras en que la humanidad ha imaginado a Dios o a los dioses son variadísimas. Desde los próximos espíritus locales que animan las cosas, los ríos o las montañas en las religiones primitivas hasta el Ser Supremo abstracto, lejano y frío de los filósofos, pasando por Yavhé, Alá o el Dios del cristianismo, hay un largo camino modelado por enormes diferencias culturales e históricas. Incluso dentro de una misma religión su figura toma formas diversas. La razón es obvia: nadie lo ha visto nunca, ni nadie sabe cómo es, ni cómo se comporta, aunque los creyentes le asignen atributos que extrapolan y magnifican los rasgos humanos favorables como bondad, sabiduría o justicia.

En todas esas maneras hay dos aspectos muy diferentes en proporción muy diversa: Dios como Ser Providente y Dios como Misterio. El primero es el Padre (o la Madre) que escucha a sus hijos y dialoga con ellos; el que interviene en las historias humanas, en las pequeñas y en las grandes; el Dios personal que atiende peticiones, al que es posible dirigirse diciéndole tú o a ti; el que sirve de consuelo o de apoyo ante la dureza de la vida; del que se dice en el salmo 23: “*El Señor es mi pastor, nada me*

falta./ En verdes pastos me hace reposar./ Me conduce a fuentes tranquilas”; el que premia a los buenos y castiga a los malos y ofrece vida eterna tras la muerte.

Frente a ello, está Dios como el misterio tremendo de las cosas, lo incognoscible, lo que vagamente creemos percibir tras el enigma del mundo, quizá sólo un espejo oscuro que devuelve borrosa nuestra imagen o acaso un cristal traslúcido que nos permita adivinar al más allá; aquello para lo que no sirven nuestras imágenes ni nuestro lenguaje porque está fuera de todo antropomorfismo; el ser en estado puro

Una situación parecida se da en las ciencias al tratar sobre sistemas muy alejados de nuestra percepción directa que son, por ello, difíciles de imaginar, como sucede con los fenómenos de la escala atómica y subatómica. Se recurre entonces a lo que se llama *modelo*, que es, una representación simplificada del sistema en estudio en términos intuitivos espaciales y mecánicos.³⁷ Un ejemplo muy famoso es el modelo de átomo que propuso en 1913 el danés Niles Bohr (1885-1962), uno de los padres fundadores de la física del siglo XX. Incluso el átomo más simple de todos, el de hidrógeno, es un sistema complejo, pero Bohr propuso que nos lo imagináramos sencillamente como una bolita muy pequeña llamada núcleo, que contiene más del 99% de la masa, y un electrón puntual girando en círculo alrededor. En los átomos más complicados el modelo de Bohr supone que son varios los electrones que giran como los planetas en torno al Sol, por lo que parecen sistemas solares en miniatura.

Se trata, bien lo sabemos, de una representación parcial, incompleta y simplificada, ingenua incluso, pero, a la vez, extraordinariamente fecunda e iluminadora en el estudio de los átomos, a pesar de no poder interpretarse al pie de la letra. Desde entonces, la elaboración de modelos es parte del trabajo habitual de los científicos. A menudo, no se tiene conciencia plena de que todas nuestras construcciones sobre la realidad no son más que modelos idealizados de algo que no podemos captar completamente y que, para elaborarlos, no es posible evitar concentrarse en algunos aspectos y prescindir de otros. No sólo eso, sino que hay que

³⁷ Cfr. Antonio FERNÁNDEZ-RAÑADA, *Los científicos y Dios*. Editorial Trotta. Madrid. 2008. p.52

aceptar que los modelos contengan caracteres que son contradictorios entre sí, sin que esto pueda aludirse.

Al describir a Dios estamos en una situación mucho más desfavorable que al hacerlo con un átomo o una proteína, por dos razones: sin duda es mucho más inaccesible a nuestra mente y a nuestros sentidos y no podemos hacer experimentos sobre él. Pero sí es fácil fijar algunas ideas en un modelo que recoja lo que creemos o pensamos que pueda ser razonable. Por eso vamos a hablar de algunos *modelos* de Dios.

Empezaremos por algunas concepciones o actitudes personales. *Ateísmo*, es la creencia en que no existe Dios de ningún tipo ni ninguna realidad inaccesible a los sentidos, es decir, de que no hay más entes que los materiales que podemos tocar y medir. Con frecuencia se acompaña de la convicción de que es posible, o al menos lo será en el futuro, dar una explicación de todo lo que existe en términos puramente materiales, gracias a la ciencia. En contra de lo que se suele suponer, el ateísmo no es un fenómeno exclusivamente moderno, aunque sí es hoy más frecuente. Ya el Antiguo Testamento habla de los incrédulos, como en el salmo 53: “Dice el insensato en su corazón: No hay Dios”. Por cierto, el fideísta Unamuno daba mucha importancia a que el salmista diga “en su corazón” y no “en su cabeza”.

Se llaman *agnósticos* quienes, aunque no encuentran motivos para creer en Dios, no niegan su posibilidad, sino que opinan que se trata de una cuestión que no puede ni podrá nunca ser resuelta porque trasciende la razón. La palabra fue inventada en 1869 por el biólogo T.H. Huxley³⁸, uno de los primeros grandes defensores de la teoría de la evolución, tras leer en él que san Pablo cuenta haber visto un altar en Atenas con la inscripción *Agnosto Theo* (a un dios desconocido³⁹). La línea de separación del ateo y el agnóstico está muy mal definida en ocasiones. Desde el punto de vista estrictamente racional, parece inevitable ser agnóstico, de modo que tanto la

³⁸ T.H. Huxley, “Agnosticism”, en *Science and Christian Tradition*, Appleton, New York, 1896, p. 245; Enrique TIerno GALVÁN, *Qué es ser agnóstico*, Tecnos, Madrid, 1975.

³⁹ Hechos de los apóstoles 17, 23.

creencia como el ateísmo surgen de algún tipo de salto emocional. En los últimos años está creciendo mucho, especialmente en los países ricos, la *indiferencia* religiosa, es decir, el número de quienes no niegan la existencia de Dios pero se sienten poco o nada interesados por él. Entre los científicos indiferentes está Ernst Rutherford, descubridor del núcleo atómico y premio Nobel en 1908.

Los llamados *fideístas*, aunque también están convencidos de que Dios es inalcanzable para la razón humana, creen que es posible llegar a él mediante la voluntad y el sentimiento. Entre ellos podemos citar a Kant y Unamuno.

Se llama *deísmo* a la creencia en un Dios sin atributos morales que, aunque sí ha creado el mundo, ni se ocupa luego de él ni interviene en los asuntos humanos, opinión que tuvo gran auge en el siglo XVIII. Los deístas no suelen creer en la inmortalidad del alma o, si lo hacen, rechazan la de la revelación. En cambio, el teísmo supone que existe un Dios con atributos morales, creador y cuidador del mundo, que mantiene una relación especial con los seres humanos y que hará justicia en una vida posterior. Es decir, los teístas son creyentes. Abundan hoy los teístas que no se consideran parte de ninguna iglesia o religión particular. Un ejemplo es el filósofo y científico norteamericano Martin Gardner⁴⁰ quien, aparte de varios libros muy leídos, se hizo famoso por la sección de juegos matemáticos en la revista *Scientific American*.

Hay muchas formas distintas de concebir a Dios⁴¹. La más primitiva es el *animismo*, propio de pueblos primitivos que creen en la existencia de espíritus asociados a lugares, animales, plantas, montañas o ríos, en general el alma de las cosas. El animista siente que hay una difusa realidad invisible que trasciende a lo que ve y desde la que se gobierna el mundo de una manera misteriosa.

El *politeísmo* es la creencia en varios dioses, muchos quizá, ordenados jerárquicamente y con poderes especializados. Los más conocidos son los dioses

⁴⁰ Martin GARDNER, *Los porqués de un escriba filósofo*, Tusquets, Barcelona, 1989.

⁴¹ Martin GARDNER, "Dios en la filosofía" en *Diccionario teológico: el Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992.

griegos y romanos presididos por Zeus y Júpiter, o los más nórdicos dirigidos por Odín. Desde las religiones modernas se tiende a pensar despectivamente del politeísmo, aunque es seguro que existe una gran diferencia entre la visión folklórica que nos ha llegado de aquellos conjuntos de dioses y lo que pensaban las personas cultas y refinadas de esos momentos. Una religión con aspectos tan profundos como el hinduismo tiene una trinidad la *trimurti*, formada por Brahma, Visnú y Siva, más un cuarto, Brahmán, especie de alma universal, Dios neutro, lejano y abstracto que encarna la existencia en estado puro, lo absoluto. Y en el cristianismo hay restos politeístas en la doctrina de la Trinidad y en las devociones a María, a los ángeles y a los santos. El politeísmo es atractivo porque implica seres divinos próximos al hombre, más que un Dios único cuya perfección absoluta le hace lejano y cuya soledad tiene algo de inquietante.

Tanto en el deísmo como en el teísmo, hay una separación muy clara entre Dios y el mundo. En el *panteísmo*, en cambio, no la hay. Dios y la naturaleza son lo mismo, Dios se confunde con su obra; Dios son las cosas y las cosas son Dios. Hay muchas formas de panteísmo, situadas en un extenso terreno de nadie dentro del triángulo cuyos vértices son teísmo, el deísmo y el ateísmo⁴². Todos tienen en común una fuerte admiración por la naturaleza, identificada con Dios y concebida como una deidad no personal, no creadora, immanente y no trascendente⁴³, que no se ocupa especialmente de los hombres. La inmortalidad del alma humana se entiende como una fusión o retorno a la naturaleza. En algunas variantes, Dios es el conjunto de las fuerzas naturales, o la conciencia universal, o el alma del mundo, fórmulas todas ellas notablemente imprecisas.

El Dios del panteísmo no es impersonal, por estar identificado con todo lo real, frío y lejano pues, ¿cómo rezar a todo el universo? Algunas religiones orientales como el hinduismo, el budismo o el taoísmo, tienen aspectos panteístas y muchas grandes

⁴² Cfr. Antonio FERNÁNDEZ-RAÑADA. *Los científicos y Dios*. Editorial Trotta. Madrid. 2008. p.54

⁴³ Immanente es aquí lo que tiene un modo de ser necesariamente vinculado al mundo de la naturaleza; se opone a lo trascendente, cuyo modo de ser es independiente de ella.

figuras del pensamiento lo han sido o se pueden considerar como talesw. Así el neoplatónico nacido en Egipto Plotino (204-269), el judío holandés de origen ibérico Baruch Spinoza – o Benito espinoza- (1632-1677), el alemán Geog Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) o el matemático inglés Alfred North Whitehead (1861-1947).

No es raro que los científicos sientan una fuerte inclinación panteísta, por la profunda fascinación que les produce la armonía del mundo. Spinoza, en particular, interesa aquí por la marcada influencia que ejerció sobre Einstein. Como en todas las variantes del panteísmo, el Dios de Spinoza es en el mundo y el mundo es en Dios⁴⁴. No sólo eso, sino que el mundo consisten en la manifestación de los atributos divinos, a través de infinitos modos de existencia concretados en los seres particulares. Dios es así totalmente inmanente, a la vez causa de las cosas y de sí mismo, aunque no creador del mundo, es un Dios intelectual, toda razón.

Sin duda, el panteísmo está a veces cerca del ateísmo y muchos creyentes dirían que sus construcciones intelectuales no son sino cantos o visiones poéticos que ensalzan una naturaleza sin Dios. De Unamuno, por ejemplo, es la frase “se ha que el panteísmo no es más que ateísmo disfrazado; pero en mi opinión lo es sin disfrazar”⁴⁵. Sin embargo, en otras ocasiones se acerca mucho más al misticismo.

Lo que se puede entender por Dios en nuestra cultura es el Dios personal de las religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo o islamismo. Es un ser creador y mantenedor del mundo, que administra justicia en una vida futura. Es posible tener una relación personal y directa con él: se le puede adorar, rezar, amar, agradecer o hablar. Como resulta imposible imaginar cómo es, se recurre a representaciones antropomórficas, de manera simétrica a la del *Génesis*, en el que Dios afirma: “*Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*”⁴⁶. Se suele decir que es omnipotente, omnipresente, infinitamente bueno, justo, sabio..., amplificando los rasgos

⁴⁴ Cfr. José María VALVERDE, *Vida y muerte de las ideas: pequeñas historia del pensamiento occidental*, Plantea, Barcelona

⁴⁵ Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976. Cap.5.

⁴⁶ Génesis 1, 26.

humanos positivos, en uso de lo santo Tomás de Aquino, llamaba “predicación analógica”. Metafóricamente se le ha llamado Gran Mago, Artista, Arquitecto, Ingeniero o Relojero.

A veces se dice que el mundo no es más que un sueño de Dios en el que los hombres aparecemos como personajes. Según una metáfora de Unamuno, somos frente a él como los personajes de una novela respecto de su autor, lo que ayuda a comprender cómo podría Dios estar fuera del espacio y del tiempo. Pues un autor ve el desarrollo espaciotemporal de su obra desde tal perspectiva que no está condicionado estrictamente por la lógica propia de la historia. Puede forzarla, pero al mismo tiempo siente el impulso propio de cada personaje. En la noble *Niebla* de Unamuno⁴⁷, en la que su protagonista Augusto Pérez se enfrenta a la autor-creador, exigiéndole a gritos que cambie su realidad. Dios sería así el novelista que escribió nuestras vidas.

La falta de conceptos adecuados se pone de manifiesto con el sexo con que se suele representar a Dios. Aunque no tiene sentido asignarle ninguno, no cabe duda de que toda la Biblia da de él una imagen masculina, lo que se acentúa por la figura de Jesús. Lo mismo se puede decir del judaísmo y el islam, a pesar de la prohibición de representar la figura de Dios. Ese desequilibrio está algo compensado en el cristianismo por el papel de María. En los Estados Unidos hay ahora una gran preocupación, obsesión incluso, por librar de sexismo al lenguaje religioso, lo que propicia hasta nuevas traducciones de la Biblia. Y los antiguos cristianos gnósticos aplicaban a Dios tanto símbolos femeninos como masculinos⁴⁸.

Como se ve, los modelos de Dios son muy vagos e imprecisos. Si se acentúa la inmanencia, se cae en un panteísmo ateizante; si, por el contrario, se subraya su trascendencia, podemos llegar a hablar de la nada, porque resulte imposible decir algo. Quizá el éxito del cristianismo se deba a una mezcla equilibrada de estos dos elementos gracias a la doctrina de la encarnación.

⁴⁷ Miguel de UNAMUNO, *Niebla*, Espasa-Calpe, Madrid, 1939.

⁴⁸ Cfr. Elaine PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, Critica, Barcelona, 1990, cap. III.

1.6.- Modelos de la creación del mundo

En contra de lo que se tiende a pensar implícitamente desde la tradición cristiana, la existencia de un Dios o de varios dioses no implica necesariamente que él o uno de ellos haya creado el mundo. En el hinduismo, por ejemplo, no hay creación sino un universo que se anula y se renueva a sí mismo en una sucesión indefinida de ciclos sin principio ni fin. Una especie de sustancia cósmica, la *prakriti*, se despliega, crece, disminuye, renace y revive en cada ciclo. Se suceden así eras cósmicas, las *Kalpas*, cada una de muchos millones de años, que son los días de Brahmán, más fuerza universal y principio abstracto que Dios propiamente dicho. Al principio de cada período, la *prakriti* generó elementos primordiales que constituyeron un huevo de Brahmán, flotando sobre las aguas. Brahmán, tras nacer, engendrará a su vez al hombre y al mundo, que se disuelve al final del ciclo dando lugar a un nuevo huevo. Además de Brahmán, hay en el hinduismo muchos dioses, los más importantes la trinidad formada por Brahma, Visnú y Siva, pero no crearon el mundo. Dejando aparte las imágenes mitológicas, parece claro que en esa religión el universo, eterno e increado, se renueva a sí mismo, sin principio ni fin.

Por tanto, Dios no implica creación; pero si, como creen las tres grandes religiones monoteístas – las religiones abrahámicas como gusta de llamarlas el físico Abdús Salam, premio Nobel en 1979 – Dios creó el mundo, ¿cómo lo hizo? ¿En qué consistió el acto o el proceso? Prescindamos de historias mitológicas, como los dos relatos del Génesis en la Biblia, el de la creación en siete días y el de Adán y Eva, entendido de modo literal durante mucho tiempo, pero hoy interpretados como visiones poéticas o relatos simbólicos (salvo algunos grupos fundamentalistas, en Estados Unidos sobre todo). Nos interesan ahora dos cuestiones: en qué pudo consistir la creación y cuánto duró (o cuánto durará).

Hay tres maneras de imaginar lo que pudo hacer Dios para crear el mundo: dar forma y orden a un caos primordial que llenaba antes todo, crear la materia y la luz a

partir de la nada en un espacio vacío preexistente, o crear incluso el espacio y el tiempo.

La primera alternativa evita lo dificultoso de imaginar a la materia surgiendo de la nada, pero no contesta la pregunta, sino que simplemente la traslada más atrás en el tiempo y plantea otras nuevas: ¿de qué estaba hecho ese caos? ¿De materia como la de ahora? ¿Existía desde la eternidad o fue creado? El gran filósofo griego Platón (428-348 a.C.) defendía esa idea; llamaba demiurgo a una deidad activa organizadora de un caos preexistente, aunque eso no es para Platón lo definitorio de Dios, sino ser el bien, la belleza y la verdad supremos. El relato de la Génesis parece insinuar algo así al decir: “la tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo”⁴⁹, aunque la tradición cristiana posterior se pronunció claramente por la creación a partir de la nada. En cambio, para los griegos la materia es eterna y Dios no es su creador, sino quien la ordena y dirige, casi reducido a ser motor inmóvil que la mantiene en movimiento desde su propia y perfecta quietud.

En el sistema judeo-cristiano, Dios es ante todo el creador de un cosmos que empezó a existir en un cierto momento, y que dejará de existir en otro, el fin del mundo, lo que constituye una singularidad original. El primer versículo de la Biblia es precisamente “al principio Dios creó los cielos y la tierra”, mientras que la tradición de un final se basa en algunos textos de los Evangelios y se refuerza por el lenguaje poético del Apocalipsis cuando dice, por ejemplo, “Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin”⁵⁰.

La coexistencia de un mundo con principio y fin, limitado en el pasado y en el futuro, con un Dios inmutable y eterno, plantea al cristianismo algunos problemas. Se supone que tras el fin del mundo, Dios estará con los bienaventurados que hayan merecido ese premio, pero ¿qué hacía Dios antes de crear el mundo? ¿Por qué decidió hacerlo? ¿Por qué eligió un cierto momento para la creación y no otro cualquiera? Una

⁴⁹ Génesis 1, 2.

⁵⁰ Apocalipsis 22, 13.

manera de evitar estas molestas preguntas es suponer que Dios está fuera del tiempo y el espacio y que estas entidades fueron creadas por él justo antes que todo lo demás. Fue san Agustín (354-430) quien defendió decididamente esta idea, afirmando que “el mundo fue creado con el tiempo y no en el tiempo”, explicación que no es fácil de entender, porque ¿cómo imaginar algo que está fuera del espacio y el tiempo? El propio Agustín decía ante perplejidades como ésta: “cuando no me preguntan qué es el tiempo lo entiendo bien, cuando me preguntan no comprendo nada”.

Se puede decir que Agustín era un pensador próximo a la sensibilidad y al mundo moderno. Quizá por ello y para esquivar esas preguntas sin respuesta posible, recurre a un expediente en sintonía con las ideas de la ciencia de hoy, pues, desde la teoría de la relatividad general de Albert Einstein de 1916, sabemos que las propiedades del espacio-tiempo como conviene llamar a esas dos entidades fundidas en una sola, están íntimamente unidas a las de la materia.

La ciencia se ocupa hoy de cómo empezó el universo, aunque suele hablar de origen, palabra ideológicamente más neutra que creación. El paradigma aceptado casi unánimemente supone que todo empezó con una descomunal explosión llamada el *Big Bang*. En ese modelo no tiene sentido hablar de espacio ni de tiempo antes del origen, por lo que esas entidades nacieron simultáneamente con la materia. Podría parecer que el que la ciencia pueda hablar hoy del origen del universo apoya necesariamente la idea de un creador. Pero muchos no lo creen así y buscan una teoría en la que sea el propio universo quien se cree a sí mismo, de manera que sea autosuficiente.

La segunda pregunta que formulamos antes se refiere a cuánto dura la creación: ¿fue cosa de un instante o fue un proceso con varias etapas que quizá todavía dire hoy? Aunque distinta, está relacionada con la cuestión de la Providencia, es decir, de si Dios interviene permanentemente en la marcha de los asuntos del mundo. La tradición del cristianismo y de las otras religiones monoteístas se decide en favor de una creación en un momento (o en una semana en las interpretaciones literales) en lo que se refiere al cosmos, si bien insiste en actos de creación especiales para cada ser humano.

Pero podría admitirse una creación continuada, como en algunas teologías evolutivas del estilo de Whitehead o Teilhard de Chardin. Desde el punto de vista cristiano ortodoxo es frecuente admitir, a la luz de los conocimientos de la ciencia, algunas intervenciones especiales para la creación del sistema solar, la Tierra, la vida o las especies, por ejemplo, al suponer que se trata de sucesos que no pueden realizarse dentro del marco de las leyes de la física y deben recibir alguna ayuda.

Los científicos, sin embargo, tienden a aceptar mejor la idea de una aparición instantánea del mundo, o al menos una creación muy breve, que la intervención posterior y permanente de Dios, tanto más cuanto el desarrollo de la ciencia va acercándose a explicar, sin salirse de las leyes de la naturaleza, procesos como la formación del sistema solar o el origen de la vida. Muchos de los que son teístas creen que la naturaleza, una vez formada, sigue sus propias leyes en todo momento, sin que Dios las suspenda para obrar milagros, que se suelen definir precisamente como una interrupción momentánea de esas leyes, pues creen que Dios no necesitaría hacerlo para intervenir en el mundo.

1.7.- La Filosofía Cristiana.

¿Es posible un conocimiento que sea a la vez auténticamente *filosofía* y auténticamente *cristiano*? Como estos dos términos pueden estar juntos? Si se responde afirmativamente ¿cuál es la relación entre sí?

El conocimiento cristiano se basa en las verdades de la fe reveladas por Dios, el conocimiento filosófico se fundamenta en la razón. El debate para la solución de este problema ha marcado una época en la historia de la filosofía del siglo XX y particularmente la década del 1930-1940. Sólo la segunda Guerra Mundial, “desactivo” temporalmente la discusión, y luego se reanuda, en un tono diferente, casi oculta por los nuevos problemas que aquejan al periodo posterior a la guerra.

La disputa, se extiende, en la década crucial antes indicada (1930-1940), en escritos, reuniones, disputas brillantes, vio desplegarse en dos frentes opuestos las mejores mentes de la época. Por un lado, el frente de la filosofía defidente, si no hostil, al pensamiento cristiano que niega rotundamente la contribución “cristiano” a la filosofía. En el otro frente, los filósofos cristianos que aceptan la contribución. Incluso entre éstos, sin embargo, no tardó en manifestarse una división. Algunos aceptan sin reserva el binomio: *filosofía-cristiana*, sin reservas, aún precisando el propio pensamiento de una manera u otra. Otros lo admiten, con serias reservas, de hecho, al límite de la negación. El adjetivo “cristiano” iba a desaparecer. Se admitía a lo sumo, una filosofía cristiana en el sentido histórico, psicológico.

Hace casi un siglo había unos pocos que admitían, sin vacilación, la posibilidad de una filosofía cristiana en sentido fuerte, no sólo extrínsecamente, sino intrínsecamente y estructuralmente cristiana, fruto y efecto de las verdades constitutivas de la fe.

En esta línea, se alienaron en primer plano, dos prestigiosos académicos laicos cristianos: Jacques Maritain e Étienne Gilson, aunque con matices diferentes. Se puede decir que las opiniones de Gilson y Maritain son universalmente aceptadas.

El problema de la filosofía cristiana, no es el problema de la filosofía del cristianismo. Sobre la base de la profunda influencia, ejercida por el cristianismo en la filosofía, universalmente admitida por los opositores y defensores de la filosofía cristiana, católicos y no católicos, se quiere discutir la naturaleza de esta influencia y la relación que surge de ella. El problema de la filosofía cristiana está en el precisar el significado de esta relación. Una influencia real del cristianismo sobre la filosofía supone una relación real y cada relación real implica la realidad de los términos y las relaciones que los unen.

La supuesta realidad de la relación se mantiene implícita en la respuesta a la pregunta afirmativa a la cuestión: ¿existe una filosofía cristiana? El problema existe sólo en la medida en que los términos y su relación son reales, se desvanece en la medida en que esta realidad se desvanece. Si alguno de los términos viene a meno,

como cuando se le niega al valor de la naturaleza a favor de la gracia (como en el luteranismo) o la razón se sustituye por la fe (como en el tradicionalismo o en el fideísmo) o viceversa cuando la razón devora la fe (como en el hegelianismo) el problema en cuestión dejaría de existir. Cuando los dos términos vienen, no distintos, sino, separados, no sólo formalmente, sino también realmente, cesa la relación real que los une: el problema de la filosofía ya no existe.

Creemos que hay una filosofía cristiana, que ha colaborado para formar los primeros siglos del cristianismo, teniendo su más pura y completa expresión en la filosofía de Santo Tomás, con el cual no comienza la emancipación de la filosofía de la Revelación, como afirma Nédoncelle Maurice, sino, la unión de las dos llegando al punto más alto⁵¹.

El cristianismo y la filosofía nunca han co-existido tan perfectamente unidos y tan perfectamente distintos como en Santo Tomás. La solución tomista no es fruto exclusivo del Aquinante; ha venido poco a poco madurando, a través el progresivo desarrollo de la especulación cristiana, que ha iniciado su glorioso camino cuando corren por el mundo la sensacionales noticias que Dios se había hecho hombre y había nacido en Belén. El encuentro entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, en la perfecta unidad y singularidad de la persona del Verbo y en la perfecta distinción de las naturalezas, contiene implícitamente la solución del problema de la filosofía cristiana.

La solución ya está en el prólogo de san Juan⁵²; san Paolo, los padres de la Iglesia, el primero entre todos San Agustín, explicando progresivamente el contenido del dogma de la Encarnación, prepararon la filosofía cristiana; los Padres de la Iglesia que tienen un mérito que se encuentra en San Agustín, como se ha dicho anteriormente, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino. El Aquinante, con la fuerza de su genio, valorizó e hizo suyo el aporte de todos, pero, fue el más afortunado de todos, tuvo a su

⁵¹ Cfr. NÉDONCELLE Maurice. Existe-t-il une philosophie chrétienne?, Parigi, Fayard, 1956, p.41; cfr. Traducción italiana., Catania, 1957, p. 54.

⁵² Juan, 1, 1-3. "En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas".

disposición también la metafísica aristotélica, que le permitía de fundar solidamente, la perfecta consistencia y distinción entre la filosofía y la teología.

Si la influencia del cristianismo en el pensamiento filosófico es históricamente documentado, podemos decir que es, necesariamente, ontológicamente detectable. La documentación histórica se basa sobre la ontológica.

Sobre estas bases netamente realistas intentaremos de proponer la cuestión de la filosofía cristiana. Me pregunto: ¿Difícil entender y comprender como esten juntas la perfecta unión, y la perfecta distinción entre fe y razón? ¿Difícil comprender como el cristianismo, sobrenatural en su esencia, puede haber una influencia sobre la filosofía, que es esencialmente racional y humana, sin destruirla y distorsionarla? La dificultad de entender una relación de unión y distinción, es inherente a la inteligencia humana de frente a la riqueza de la realidad. El sentido de la inagotable riqueza de la realidad y la insuficiencia del conocimiento humano coinciden. El sentido del ser coincide con el sentido de la profundidad insondable de la realidad.

La filosofía cristiana incluye una base ontológica de la que surgen y en la que se basa una psicología, una epistemología y la historia de la filosofía cristiana.

La filosofía cristiana aparece como algo muy complejo, como compleja la misma filosofía y el cristianismo. Es la complejidad, orgánicamente estructurada, de una realidad viva y profunda, como profundo es lo espíritu humano y la vida cristiana. Para penetrar la estructura y estatuto de la filosofía cristiana, nada puede ser más instructivo que la investigación histórica, que nos permite de captar la filosofía cristiana en sus *antecedentes, preparación, devenir, constitución, disolución y recuperación*. Toda forma parte de la cultura filosófica.

La cultura filosófica ha caído del "*pensamiento débil*" al "nihilismo", es decir, la muerte de la filosofía.⁵³ Una muerte que implica lógicamente la muerte de la razón, es decir, del hombre. Después de haber matado a Dios, en palabras de *Nietzsche*, la filosofía también terminó matando al hombre. Después de todo se trata de cuestiones fundamentales de la filosofía que están juntas o fracasan juntas. La "muerte de Dios" supone necesariamente la muerte del hombre. La "*filosofía cristiana*" pone sobre bases inquebrantables fundamentales Dios y el hombre, la fe y la razón.

Relación que se puede configurar como "*el hombre imagen de Dios*". Los obstinados negadores de la "filosofía cristiana", no en el sentido frágil, débil, exterior, puramente histórico, sino, en el sentido fuertemente intrínseco, constituido sobre la base de la verdadera identidad, comunicada de otra forma por Dios a la razón a través de la creación, a la fe, a través de la revelación. Una idea superficial de la filosofía cristiana implica graves consecuencias: la vida o la muerte de Dios y del hombre. No es poco cosa.

La relación entre Dios y el hombre en su imagen prefigura la relación: Dios-hombre, fe y razón. El hombre es a Dios como trascendente en relación a la Trascendencia Absoluta. Como el hombre (todo hombre) supera todo el mundo infrahumano, así Dios supera todas las criaturas sin excepción. Pero trascender el mundo significa mantener el valor de las cosas trascendidas. Sólo el espíritu (si bien unido al cuerpo) como riqueza del ser (el primer don fundamental de Dios) es superior a todas las cosas materiales (no espirituales) y se distingue infinitamente. Una trascendencia y una superioridad no exterior, sino interior. Que trasciende pasando del interno, no alienándose desde el exterior. Esa intimidad de las cosas al hombre se produce por encima de cualquier "mezcla", fuera del pan- materialismo y de cada pan- espiritualismo. Como el alma humana es más íntima al cuerpo que el cuerpo a sí mismo, sin mezclarse con el cuerpo, aun animándolo y vivificándolo, así el espíritu

⁵³ Cfr. BOGLIOLO Luigi. *La filosofía cristiana*. Il problema, la storia, la struttura. Libreria Editrice Vaticana. 1995. p. 5

humano es más íntimo al mundo que el mundo a sí mismo aun dominándolo y sometándolo a sus propios fines.

El hombre es el trascendente relativo que conduce al trascendente Absoluto. En esta perspectiva el hombre es centro y vértice del mundo sensible, como Dios es no solo centro y vértice absoluto, y absoluto fundamento de todo el creado. Es aquí donde el antropocentrismo se introduce en el teocentrismo. Para el Cristianismo existe un solo y verdadero antropocentrismo al interno del teocentrismo. Por lo tanto, un antropocentrismo relativo, no absoluto. Un antropocentrismo orientado y fundado sobre el teocentrismo: un “alfa” y un “omega”, minúsculo del cosmo, interior al “Alfa” y el “Omega” mayúscula que es Dios. Este es el orden de las cosas.

Hacer de la antropología un antropocentrismo absoluto, significa cambiar el orden de la realidad. Dios es el Sujeto Absoluto al cual hace referencia cada objeto y cada sujeto particular.

Dios es la totalidad absoluta del ser, Principio y Causa de cada ente; la Totalidad “*donante*”, el hombre es una totalidad donada y recibida del ser.

Todo el ser se concentra en Dios, Subsistente en la naturaleza del ser. (Yo soy el que soy!) Todo el ser creado se centra y se concentra en las dimensiones relativamente infinitas del ser humano. El hombre, por lo tanto, es la imagen de Dios como relación, en comparación con todo el cosmos sensible, que se refleja en el infinito Absoluto. En este sentido, podemos decir que el alma es infinita y posee un valor infinito (siempre en sentido relativo). No son reflexiones fantásticas. Es la realidad.

Si el intelecto es facultad del ser, y por ello, facultad del todo, podemos decir que fuera del ser no hay nada. La mente humana, por lo tanto, es completa por su propia naturaleza.

El intelecto es la ventana que nos permite de entrar en las infinitas dimensiones del espíritu humano. Hasta que no entendamos que es el intelecto, nunca entenderemos lo que es la razón. El intelecto es la base de todo el conocimiento humano y se emparenta con Dios que es el intelecto y con los ángeles que son intelectos. Por esto el intelecto es el fundamento de nuestra imagen de Dios, la “llave” para entender algo del espíritu humano.

Enterrar la metafísica y el intelecto es la misma cosa. Pero enterrar el intelecto es como enterrar el hombre. Se entiende aquí la tragedia cultural que implica la pérdida de la metafísica que sufre nuestra cultura. El intelecto es, por excelencia, lo que hace del hombre la viva y activa imagen de Dios. Está claro que no hay intención de entender por intelecto algo separado de la voluntad y la libertad. No se puede pensar que un espíritu no sea inteligente, y no sea también, voluntario y libre.

Por lo tanto, es necesario destacar el contenido de la común definición de *persona* como *subsistens distinctum in natura intellectuali*. La persona no es sólo *subsistens*, no es sólo un “*quid distinctum*”. Lo que constituye la persona no está en estas dos características. Esta en la naturaleza intelectual. Es la naturaleza intelectual que debe ser explorada. La naturaleza de la inteligencia y de la voluntad son nostalgia de Dios *Somma Verità e Somma Bontà*.⁵⁴

Entra aquí, en su totalidad, “*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*”,⁵⁵ de San Agustín, que en Santo Tomás se convierte en “*inquietus intellectus, inquieta voluntas, inquietus homo donec requiescat in te*”.

Lo que los teólogos llaman *desiderium naturale Dei*, se revela como motivo primordial y original de cualquier otro deseo y, es una consecuencia necesaria de las pruebas filosóficas de la existencia de Dios. Algunos han acusado a Santo Tomás de

⁵⁴ Cfr. Luigi BOGLIOLO, *La filosofía cristiana. Il problema, la storia, la struttura*. Libreria Editrice Vaticana. 1995. p. 8

⁵⁵ “... porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” Confesiones. I, 1.

exterioridad en las pruebas de la existencia de Dios oponiéndolo a la interioridad de San Agustín. No es cierto.

La relación interioridad y exterioridad, objetividad y subjetividad, teóricamente e históricamente, es la relación San Agustín-Santo Tomás, entre los que no hay de hecho oposición, sino, continuidad y complementariedad. Santo Tomás no niega o desmiente San Agustín y mucho menos lo contradice: lo desarrolla, lo profundiza, amplía y fortalece las instancias. El Aquinense “ofrece” a San Agustín toda la concreción, la fuerza, las dimensiones del ser, entendido como la perfección de toda perfección, sumergiéndolo en la interioridad humana para que se “convierta” en la totalidad del ser.

Gracias a la inteligencia, facultad del ente, el hombre recoge en sí mismo, como son, todas las cosas. Todo el mundo infrahumano, no tiene otra vía de retorno al Principio (origen), si no la conciencia humana, en la cual cada cosa se encuentra con sí misma y con ella encuentra Dios. La conciencia intelectual del hombre es portadora de todas las cosas, no para mantenerlas cerradas en sí misma, sino, para volverlas a llevar al Creador, hacia el cual todo su ser camina.

Dios es el creador de todas las cosas, el hombre gracias a su conocimiento, es capaz de recrear, es decir, transformar todas las cosas, de donar al mundo infra-humano cósmico y objetivo una “nueva manera” de ser personal, asunto por el propio espíritu. Dios es omnicreador, el hombre, imagen de Dios, omnitransformador.

1.8.- La anticipación bíblica de la Filosofía Cristiana.

El cristianismo y la filosofía nacieron “juntas”, por qué nacieron con la humanidad. Desde que el hombre comenzó a existir en la tierra, la filosofía comenzó a existir; una filosofía en el sentido amplio de la palabra, inherente al conocimiento

humano. En Grecia, más que una filosofía, se inició la técnica de la filosofía y la especialización filosófica.⁵⁶

El cristianismo no comenzó con el nacimiento de Jesús, sino, con la promesa de su venida hecha al primer hombre: Adán.⁵⁷ Filosofía y cristianismo, por lo tanto, son coetáneos. Entendido así, filosofía y cristianismo, es claro y evidente que el hombre nunca ha dejado de tener una relación con la filosofía y el cristianismo. Esta relación puede asumir una gama de significados, según las diversas situaciones históricas, ambientales, psicológicas, culturales, de los pueblos e individuos, es inminente que la filosofía y el cristianismo son susceptibles a una compleja red de significados.

Para no desviarnos de nuestro tema, es necesario restringir el cristianismo y la filosofía, en sentido técnico, el discurso.

Históricamente el cristianismo tiene su preparación y anticipación en la historia de Israel. El cristianismo no puede entenderse sino como una solución final de ese pueblo. Toda la historia del pueblo electo, en su conjunto y en sus detalles, tiene una referencia al Cristo y al cristianismo. La filosofía cristiana es simplemente el desarrollo de la filosofía bíblica. La religión judeo-cristiana implica una filosofía, por el hecho de

⁵⁶ Cfr. Luigi BOGLIOLO, *La filosofía cristiana*. Il problema, la storia, la struttura. Libreria Editrice Vaticana. 1995. p. 19

⁵⁷ La historia de la salvación tiene un *plan de desarrollo*. *Diseñado*, antes del comienzo de los tiempos, en la mente de Dios, fue *preanunciado* a Adán y Eva después de la caída, se puso en marcha con la elección de un hombre (Abraham) y de un pueblo (el pueblo electo); cuando llega la plenitud de los tiempos *se llevó a cabo* con la venida de Cristo, el hijo de David. Decir que Cristo es el hijo de Davide significa reconocer su pertenencia a Israel; recordar una realidad que está marcada por la derrota, como lo fue la historia de la dinastía davídica. Decir que es el Hijo de Dios, significa que la historia de la salvez ya tiene su propio "Mesías" capaz de abrir esta historia a las naciones. Creer, hoy, al hijo de Davide constituido Hijo de Dios, significa aceptar que la historia no es ajena a la construcción de la Iglesia, pero es el lenguaje que Dios eligió para comunicarse con los hombres: Él utiliza los acontecimientos del hombre, incluso cuando parecen herramientas rebeldes, como David y sus sucesores, para la realización de su plan. Significa, también, creer que la misión del cristiano posee una rostro profundamente humano, no es incorpóreo, pero entrelazados con la cultura y la historia. Dios vino a cumplir su misión y encontrarse al hombre en su carne, sobre la tierra.

que el hombre ni puede practicar una religión, sin que ello implique una determinada visión del mundo e de la vida humana. Recientemente, se ha comenzado a prestar mayor atención a la filosofía en el mensaje bíblico.

Es una filosofía propuesta en modo no filosófico, no técnico, sino vital y existencial. La mentalidad existencial de la filosofía actual puede ayudar, hoy más que ayer, para comprender el significado de la filosofía bíblica, punto de partida para comprender el significado de la filosofía cristiana. La filosofía bíblica, que es la sustancia misma del cristianismo, es anterior a la filosofía técnica de la Grecia: es la anticipación de la filosofía en camino, cronológicamente, a la filosofía pagana.

En la Biblia hay una filosofía fuertemente caracterizada: el carácter más fundamental es sin duda el *personalismo*. El Dios de Abraham, Isaac y de Jacob es un Dios personal. No es un lejano, más o menos evanescentes, tal como es concebido los Jónicos, no es sólo una idea, como lo pensaba Platón; no es sólo el Idea de Pensamiento como prefiere llamarlo Aristóteles, ni muchos menos el insignificante dios del panteísmo, es un Dios presente en el hombre, existente y viviente como Persona, muy determinado y singular como Yo, dotado de inteligencia y voluntad, de plena libertad,, que controla y amenaza, que cura y castiga, que aflige y consuela. Es un Dios tan determinado como lo son algunas de sus leyes, sus preceptos, sus requisitos detallados exactamente, en su exactitud y precisión, para dar sentido vivo a su divina Presencia.

La filosofía de la persona es necesariamente una filosofía del pragmatismo (de la concreción), de la presencia y de la comunión espiritual de Dios con el hombre. Por la que la filosofía del pueblo judío se identifica con su propia vida y el desarrollo de la historia individual y social. Es una filosofía de vida y operante. El fuerte individualismo de la religión judía no deja campo a algo de impersonal. El mundo mismo se convierte en el instrumento de diálogo entre Dios y el hombre.

La Biblia comienza con la gran afirmación de la creación, que es una actividad muy personal, casi personificación, a la luz de la persona de Dios, el mundo de la

materia bruta, que también el derecho tiene el derecho a ser llamado “bueno”. Dios es ahora el autor de todo, con un puro acto de generosidad personal, y la comunicación de la perfección, sobre todo, por encima de cualquier ganancia egoísta. Por la forma en que la Biblia describe la actividad creadora, se podría fácilmente obtener el concepto filosófico de Dios. La creación es a la vez el principio de la existencia, la comunión personal y presencial de Dios en la criatura, como el fundamento de cualquier otra presencia.

La presencia personal, creativa, como puro don, entrega total, de la existencia a la criatura, es sumamente dominante, donando con absoluta libertad.⁵⁸

La presencia creativa está en todas partes: *“Porque lo espíritu del Señor llena la tierra, y él, que mantiene unidas todas las cosas, sabe todo lo que se dice”* (Sab., 1,7). La presencia de Dios trasciende todo: “Ella es más alta que el cielo: ¿qué puedes hacer tú?. Es más honda que el Abismo: ¿qué puedes entender? Por su extensión, es más larga que la tierra y más ancha que el mar” (Job. 11, 8-9). La presencia creativa no es sólo la intencionalidad de todas las cosas, es ejemplarmente y eficientemente. Encontramos una buena documentación en el Salmo 138 de la Vulgata:

“¹Señor, tú me sondeas y me conoces;²me conoces cuando me siento o me levanto, de lejos penetras mis pensamientos;³distingues mi camino y mi descanso, todas mis sendas te son familiares. ⁴No ha llegado la palabra a mi lengua, y ya, Señor, te la sabes toda. ⁵Me estrechas detrás y delante, me cubres con tu palma. ⁶Tanto saber me sobrepasa, es sublime, y no lo abarco. ⁷¿Adónde iré lejos de tu aliento, adónde escaparé de tu mirada? ⁸Si escalo el cielo, allí estás tú; si me acuesto en el abismo, allí te encuentro; ⁹si vuelo hasta el margen de la aurora, si emigro hasta el confín del mar, ¹⁰allí me alcanzará tu izquierda, me agarrará tu derecha. ¹¹Si digo: «Que al menos la tiniebla me encubra, que la luz se haga noche en torno a mí», ¹²ni la tiniebla es oscura para ti, la noche es clara como el día.”⁵⁹

⁵⁸ Sabiduría. 11, 23. Génesis. 18, 14.

⁵⁹ “Domine, scrutatus es et cognovisti me, tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam. Intellexisti cogitationes meas de longe, semitam meam et accubitus meum investigasti. Et omnes vias meas perspexisti, quia nondum est sermo in lingua mea, et ecce, Domine, tu novisti omnia. A tergo et a fronte coartasti me et posuisti super me manum tuam. Mirabilis nimis facta est scientia tua super me, sublimis, et non attingam eam. Quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pennas aurorae et habitavero in extremis maris, etiam illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua. Si dixerero: “Forsitan tenebrae compriment

La presencia del Creador, aunque invisible para el cuerpo, se hace evidente a los ojos de la prueba, el necio que no lo ve es inexcusable. Todo habla de Él. Al concepto del Creador está intimamente ligada la revelación que Dios hace a Moisés: “Yo soy el que soy”.⁶⁰ Un milagro de sabiduría humana y divina es este nombre. Aquí es donde se encuentran por la primera vez la Revelación y la filosofía. Es este concepto que realiza la “soldadura” entre la sabiduría humana y la divina.

Dios es presente en todo el creado como Creador y Señor, sin embargo, está cerca del hombre, sobre el cual, constantemente mantiene su mirada fija. Toda la historia sagrada es el drama de Dios que se acerca al hombre y del hombre que se olvida del él.

La filosofía bíblica es profundamente interiorista. Para su pueblo Dios es sobre todo Padre. Dios ama al hombre. Mucho más hermoso y espléndido que el templo de Salomón o el arca de la Alianza, Dios quiere poner su casa, su morada, en el corazón del hombre. Ningún Santuario de mármol y oro es tan agradable al Todopoderoso como el corazón del hombre, que lleva en sí mismo el esplendor de su propia imagen y semejanza, no tiene igual en toda la creación. En comparación con todas las otras religiones pre-cristianas, la religión judía es más espiritual y más noble. Basta decir que la esencia de la religión y la ley judía es el amor:

“Y tú amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Graba en tu corazón los mandamientos que yo te entrego hoy, repíteselos a tus hijos, habla de ellos tanto en casa como cuando estés de viaje, cuando te acuestes y cuando te levantes. Grábalos en tu mano como una señal y pónelos en la frente como un distintivo; escríbelos en los postes de tu puerta y ala entrada de tus ciudades”⁶¹

Dios en el centro del *corazón humano*, el hombre en el centro del *cosmos*. Dios pone al hombre en el trono real de la creación, le ordena someter la tierra, para dominarla, de señorear los elementos y los seres inferiores.

me, et nox illuminatio erit circa me”, etiam tenebrae non obscurabuntur a te, et nox sicut dies illuminabuntur a te, et nox sicut dies illuminabitur –sicut tenebrae eius ita et lumen eius-. NOVA VULGATA. Bibliorum Sacrorum Editio. Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano. 1988.

⁶⁰ Éxodo, 3, 14.

⁶¹ Deuteronomio. 6, 5ss.

Desde las primeras páginas, el mensaje bíblico no es inminente soltanto como teocéntrico, sino, como antropocéntrico. En ningún libro, encontramos, tanto sentido de Dios y tanto sentido del hombre, tanto teísmo y tanto humanismo.

Concreción, personalismo, interioridad, teocentrismo, antropocentrismo, ha aquí las principales características de la anticipación bíblica de la filosofía cristiana. En la autodefición que Dios da de sí mismo: “*Yo soy el que soy*”, por primera vez, viene establecida la coincidencia entre el ser y lo espíritu, ser y persona, que posteriormente entrara en su totalidad en la herencia cristiana. En esta coincidencia está implícita otra coincidencia: la de la revelación natural que nos revela a Dios a través de la razón, como Ser Absoluto, y la revelación sobrenatural que manifiesta el Ser Absoluto como Persona. La mejor definición que la razón puede dar de Dios se convierte, también, en la mejor definición de Revelación.

1.9.- La doctrina bíblica sobre Dios y su propia existencia

Ahora hay que plantear una cuestión que de entrada puede resultar rara, pero que, en mi opinión, es de una importancia decisiva: qué significa la doctrina revela sobre Dios en relación a su propia existencia, o, dicho de forma más prudente, para nuestra noción sobre su propia existencia. Pero antes debemos hacer algunas observaciones preliminares.

Cuando se habló del testimonio de Dios da de sí mismo, se hizo hincapié en que se trataba de un “Misterio”. Con ello no se pretendía sugerir que estamos ante una doctrina secreta, como las que se dan a veces en la historia de las religiones y pueden ir unidas a toda clase de vanidades y ambición de poder. Se trata, más bien, del hecho de que lo que Dios manifiesta acerca de Sí mismo rebasa la “medida” del hombre, la medida de su pensamiento, ya que supera las categorías de lo finito. Lo mismo sucede con la medida de su capacidad de valoración, es decir, con el modo como él juzga sobre lo “comedido” y los “desmedido”. Y lo mismo ocurre con la medida de su sensibilidad, con su capacidad de comprender y con el poder experiencial de su corazón.

Para decirlo de forma global, eso ocurre con la medida del existir humano. Pues el problema fundamental de nuestra existencia religiosa, según veremos más ampliamente, es explicar cómo puede al Absoluto llegar a ser contenido de nuestra existencia finita. Planteado de forma más radical: ¿cómo puede el hombre ser él mismo si Dios es el que es? A ello hay que añadir además la consideración que propiamente debería estar al principio, conforme al espíritu del Nuevo Testamento de que El es el Santo, el absolutamente Puro y Justo, mientras que el hombre es lo que él va viendo que es; lo cual pone manifiesto que entre Dios y el hombre la desproporción no sólo es profunda, sino, al parecer, absoluta.

Por otra parte, ¿es precisamente esta desproporción aquello por lo que nosotros creemos! Pues por decirlo de forma simplista ¿qué íbamos a hacer nosotros con un Dios a nuestra medida? En tal caso, creer en El no tendría sentido. Dios es el Ser que necesitamos sólo si trasciende nuestras dimensiones. Así, pues, nuestra relación con El se basa esencialmente en esa desproporción. Y no sólo en cuanto a ciertos aspectos de suma elevación, sino en todo. El, tomarlo como norma, amarle, hablarle; y ello tanto más claramente cuanto más sincero es el intento. Podemos, así, afirmar que cuanto más fuerte es la conmoción que más viva es la relación religiosa.

De aquí se deriva el carácter propio de toda afirmación sobre Dios. En los últimos decenios, el conocimiento de la relación de transcendencia que media entre Dios y el hombre ha adquirido gran importancia y ha dado lugar a la llamada teología “negativa” o, desde otro ángulo, “teología dialéctica”, que recibió su primer impulso de Sören Kierkegaard. Esta representó en primer lugar una saludable reacción contra el racionalismo y liberalismo de la época precedente, que había encerrado a Dios en las categorías metafísicas, históricas y psicológicas de la vida humana; pero llevó a que el discurso sobre Dios se redujese fundamentalmente a decir en qué medida no se puede hablar sobre El y, sin embargo, es posible entablar relación con El. Esa misma experiencia ha encontrado también su expresión en el arte. Sobre todo en las obras literarias que, para hacer patente lo que es la existencia cristiana, no recurren a métodos idealizantes, basados en la convicción de que mediante tal recurso se puede expresar

directamente lo que se piensa; sino que, por el contrario, presenta lo religioso de forma problemática, de modo que lo que desean transmitir se comunique “a pesar de esas apariencias”⁶². Algo análogo ocurre en las artes plásticas, donde no sólo se dan figuras realistas, sino también deformes. Esta concepción olvida, sin embargo, un hecho que constituye la esencia del hombre: que éste fue creado por Dios a su imagen y semejanza y que todo lo que significa pecado perturba y desfigura dicha imagen, aunque no la borra. A pesar de toda la rebelión y oposición del hombre, sigue en pie el hecho de que él es semejante a Dios, lo que significa también por chocante que a primera vista pueda parecer la afirmación que Dios es semejante al hombre. De donde se deriva que también nuestro pensamiento acerca de Dios se sitúa en el plano de la semejanza y, cuando procede de buena fe, es capaz de decir algo acerca de El.

Lo que nosotros podemos decir, con verosimilitud, del ser finito nos es lícito “transferirlo” a Dios, basados en la relación de semejanza. Cuando yo reconozco en un hombre auténtica veracidad, puedo decir: esta cualidad moral, base de todo *ethos*, se da también en Dios. Efectivamente, en El se da en un grado perfecto, sin las inseguridades y las prevenciones conscientes o inconscientes que se dan incluso en el hombre más honrado. Formulado más claramente: lo que en el hombre se llama veracidad se da también en Dios; pero la relación que hay entre la cualidad que se da en Dios y la que se da en el hombre es la misma que hay entre el original y la copia. Nosotros lo expresamos con la palabra “absolutamente”: el es “absolutamente” veraz, la expresión “absolutamente” no significa sólo que la propiedad en cuestión se da depurada de defectos y elevada a la perfección, sino que simplemente excede toda limitación. Así surge la siguiente pregunta ¿qué sucede con la condición de la veracidad cuando se eleva hasta la vida divina? Entonces llega al grado de lo inconmensurable. Se le escapa de las manos al que hace la afirmación. Todo enunciado acerca de Dios implica que lo que se dice de El es absorbido por su misterio. Eso es cierto, pero también es verdad que dicha absorción no es puramente negativa, sino que algo permanece visible: una orientación de sentido. Es cierto que todo enunciado sobre Dios termina en lo que ya no se puede conocer. Cada enunciado afirma que El es incognoscible; pero lo dice

⁶² Cfr. Georges BEKANNOS, *El Diario de un cura rural*. Barcelona. Ed. Cátedra, 1976. p.183

refiriéndose a una determinada propiedad, aquella que es objeto de transferencia, se trata desde luego, de un movimiento hacia lo incognoscibilidad positivamente caracterizada y, cuando es objeto de experiencia del misterio.

Así llegamos al punto a partir del cual habíamos abandonado la línea de nuestras consideraciones.

¿Qué significa, entonces, la Revelación bíblica, especialmente la neotestamentaria, en orden a la comprensión de la realidad divina y su relación con el mundo?

Esa significación puede expresarse de diversas maneras. Para nuestra situación intelectual parece ser importante ante todo que ella garantice la independencia de Dios respecto al mundo. Cuando sobrevolamos la historia del pensamiento de los últimos siglos, podemos comprobar lo siguiente, por lo que toca al concepto de Dios: se halla en marcha un incesante esfuerzo por hacer del mundo la realidad determinante, la única realidad. Quiere mostrarse que lo único que hay es el mundo. Todo lo que pueda existir es un elemento del mundo, un estrato de él, una relación con él. En consecuencia, se intenta, asimismo, hacer de Dios un elemento de este mundo; bien sea de carácter psicológico, como algo que procede de las necesidades internas del hombre; bien sea de carácter metafísico, como fundamento originario, origen o fin último de este mismo mundo; todo lo cual no puede ser separado de él... A ello se añade un segundo factor: el sentimiento religioso se hace cada vez más frío. La realidad inmediata de la vida la científica, la técnica, la económica, la sociológica ocupa cada vez más a la conciencia, de modo que para la vida religiosa queda menos tiempo, menos atención, menos capacidad de experiencia... Finalmente, hay un tercer factor, la forma totalitaria de gobierno, que impera ya en más de la mitad de la tierra y sigue avanzando. El estado totalitario ve en lo religioso un obstáculo para sus fines, ya que proporciona sentido propio y cohesión interna al individuo, a la familia y a los grupos configurados libremente. Por eso se esfuerza en erradicar lo religioso.

La revelación habla con frecuencia del “Dios vivo” (Dt 5,26). Se expresa con ello una repulsa de los ídolos del mundo politeísta del entorno, que son “imágenes muertas”; y de los números del mito, que no tienen auténtica iniciativa, sino que se identifican con el mundo. Pero, además, esa expresión tiene un sentido positivo y dice que Dios es el que vive en absoluta plenitud e intensidad. En El hay una vida que se expresa sobre todo en la noción de *pneuma* y de la cual, en relación al hombre; procede la “gracia”. Pues gracia, en definitiva, no es otra cosa que la donación del Dios vivo y santo al hombre; y la elevación de éste a la vecindad de la vida de Dios. Mas *¿qué puede significar la vida para Dios, si purificamos nuestro pensamiento de todo lo que sea “antropomorfismo”?*

En el fondo, *¿qué significa vivir para el hombre, entendiendo el hombre como unidad, no sólo su vida orgánico-psíquica, ni tampoco su vida intelectual, sino la persona humana en su totalidad? ¿A qué podemos reducir, en definitiva, eso que para él significa “vivir”?* Por lo pronto, al hecho de que esté dotado para conocer, valorar y configurar el ser. Si Dios, pues, es un ser “vivo” en sentido absoluto, entonces tiene que tener El también en grado absoluto esa vida de conocimiento, de valoración y de configuración; una vida de verdad, de bien y de amor si no renunciamos a dar realidad al concepto de vida, y no nos limitamos a venerar algo absolutamente desconocido. Pues bien, la Revelación dice lo siguiente: Dios tiene en sí mismo esa vida en forma absoluta, de modo que conoce, ama y crea. Pero, *¿cómo podemos comprender esto? ¿Podemos representarnos un sujeto que conoce la soledad, que no tiene otra cosa que su propio yo?* La Revelación afirma: En Dios se da un diálogo eterno. Los elementos del acto de conocer son el objeto en cuestión, la aprehensión del mismo y la palabra que lo expresa. Así, el prólogo del evangelio de san Juan dice que en Dios esta la Palabra, el Logos. Pero eso quiere decir que en El están lo hablado y el que habla, el Dios que habla y el Dios al que se habla. Y, entre ellos, aquello que se trata de comprender y expresar, y a lo que se refiere la frase “La Palabra esta “en” Dios”. En los discursos de despedida, en el mismo evangelio de san Juan, se dice que la verdad divina sólo puede ser entendida en el espíritu (*pneuma*) (Jn 4,23). Recordamos como tiene lugar el acto de conocer: ahí esta una cosa; la contemplo, la comparo, la analizo, le doy vueltas, capto lo

esencial mediante la visión interior. Luego tiene lugar una intuición del sentido, esa aprehensión del sentido que se da en mi espíritu viviente y que a diferencia del mero percibir u orientarse llamamos “conocimiento”. Ser capaz de eso es lo que se llama tener “espíritu”, ser espíritu. Pero cuando se trata de “lo santo”, de la santa realidad de Dios, no basta el mero intelecto-espíritu, sino que se requiere el Espíritu Santo, el *Pneuma*. Por eso, se dice también en el evangelio de san Juan: *“Muchas cosas tengo aun que deciros, más no podéis soportarlas ahora; pero, cuando viniere Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa...”* (16,12-13).este *Pneuma* actúa en primer lugar en ese conocimiento que tiene lugar en Dios. En el *Pneuma* pronuncia la palabra Quien habla y por ella se expresa toda verdad; se hace patente, esencial, real. Más, debido a la intimidad del *Pneuma*, la palabra pronunciada no sale fuera, para ser Dios por su cuenta lo que sería propio, más bien, de un mito, sino que vuelve “al corazón del padre”, “permanece” en El, en amor.

El Dios, en cuya gloria eterna sucede eso, no necesita del mundo. Si se concibe a Dios como una mera mónada, entonces hay que añadir: en la medida en que podemos decir algo sobre esto tiene que permanecer inconsciente y mudo o bien echar mano del mundo para expresarse a través de él y en él. Entonces, eso que se llama “esencia de las cosas”, que es imagen de la plenitud de la verdad divina, se convierte en un elemento del proceso de la vida de Dios, como de hecho afirma todo panteísmo y como fue desarrollado en la modernidad por el Idealismo alemán en sistemas poderosos de pensamiento. La doctrina de la vida trinitaria preserva la idea de Dios de esta destrucción. No podemos olvidar que del proceso del autodespliegue divino descrito por Hegel parte una línea directa que lleva al ateísmo radical de Feuerbach y Marx.

¿Qué más significa la “vida”? Fecundidad y comunidad. Significa que el ser vivo transmite su vida para que ésta pueda encontrarse con él, y él pueda mantener con ella una comunidad en el amor. El ámbito donde esto se realiza es la familia. Pero, desde este ámbito especialmente intenso, se extiende la vida a la multiplicidad de las relaciones humanas. Vida significa que el individuo transmite lo que hay en él a los otros en forma de generación y nacimiento; pero que el que la reciba se vuelve hacia el

donante y entre ambos se crea una relación de comunidad en todas las formas que constituyen la existencia. ¿Pero qué sucede, a este respecto, en el caso de Dios? La Revelación, en el estilo concreto y asistemático que le es peculiar, habla de relaciones comunitarias en Dios mismo; ya lo hemos visto- así, oímos hablar del “Hijo eterno”, que también es “la Palabra”; del “Padre eterno”, que también es “El que Habla”; del “Espíritu”, que es “el Abogado” e interioriza la verdad; del “Amigo”, que crea la intimidad que no origina confusión alguna. Todo esto hace a Dios independiente. El simple *Monotheos* tendría que permanecer en glacial soledad. O habrías de crear el mundo para formar comunidad con él; debería buscar el corazón del hombre para entrar con él en esa relación propia del dar y recibir, en la cual la vida es algo vivo. Las afirmaciones del panteísmo moderno hablan en este sentido con una terrible claridad. Según él, Dios necesita del mundo para poder ser fecundo y amar; necesita de los hombres para sentir en sus corazones la impresión de cercanía.

Todo esto es, digámoslo una vez más, misterio. Pero misterio no es sinónimo de absurdo. Es superabundancia de verdad; es una desproporción entre el objeto del pensar y la capacidad comprensiva del espíritu. Este siente su incapacidad, pero al mismo tiempo capta también la luz del sentido. De modo que confía en el testimonio que le dice que es así y se afirma en lo dicho. Claro que para ello se requiere la disposición de aceptarlo. Es fácil comportarse en plan escéptico y hacer mofa de todo. Es tanto más fácil cuanto más torpe se es, torpe para las cosas religiosas.

Dos milenios de experiencia religiosa han vivido y pensado en el marco de esta Revelación. ¡No vamos hacer tan fatuos como para pensar que, con nuestra exigua experiencia y nuestro alicorto pensar, hemos llegado más lejos que ellos en cuestiones relativas a la verdad religiosa! La Revelación de la vida íntima de Dios, el misterio de su Tri-unidad garantiza su independencia y su libertad. Lo que no significa, para evitar una vez más toda duda, que nosotros podamos descubrir o construir esa vida trinitaria. Tan pronto como lo intentamos, caemos en la dialéctica idealista. Nosotros solo podemos salir al encuentro de la Revelación y ver que únicamente a través de ella se realizó la manifestación del Dios vivo. En cuanto nos apartamos de ella y la

religiosidad se recluye en el concepto, supuestamente “puro”, de Dios como el solamente-uno, como consecuencia de dicho error, es la relación panteísta Dios-mundo, que acaba abocando al ateísmo.

1.10.- ¿Es posible el conocimiento de Dios?

Étienne Gilson ha demostrado de manera irrefutable, que en la antigüedad y en el Medioevo existió una auténtica filosofía cristiana, pero después sostiene que en la edad moderna no se da una original y progresiva filosofía cristiana, alegando que la modernidad se caracteriza por la emancipación de la razón de la fe y la separación de la filosofía de la teología.

Pero se debe destacar como sub-rama el Antonio Livi,⁶³ que entre tantas “almas” de la filosofía moderna y contemporánea no faltan aquéllas, que se pueden y se deben denominar propiamente “filosofía cristiana”, es decir, una filosofía que tenga como punto de partida los presupuestos metafísicos y gnoseológicos reconducibles a los “*praembule fedei*”⁶⁴ y que precisamente por esto no encuentra dificultad en servirse, filosóficamente, de los contenidos doctrinales de la revelación cristiana, respetando siempre la dimensión sobrenatural del “misterio”.

Por lo tanto, no se puede negar de hecho, que tanto en la edad moderna y contemporánea como en la antigüedad y en el Medioevo, *la trascendencia de Dios, la contingencia del mundo, la libertad personal del hombre, llamado a actuar responsablemente en la historia, etc...*, hayan determinado el desarrollo de la filosofía en diferentes campos: en la metafísica del mundo y su relación con Dios, en la antropología, en la gnoseología, en la estética, en la filosofía del lenguaje, en la filosofía de la historia, en la filosofía política.

⁶³ Profesor Ordinario de Filosofía della conoscenza y Decano de Filosofía en la Pontificia Universidad Lateranense- Roma.

⁶⁴ Roberto DI Ceglie. *Étienne Gilson, Filosofia e rivelazione*. Edizioni Scientifiche Italiane, 2004. P. 7

Ante esta realidad surge la pregunta *¿Es posible el Conocimiento de Dios?*

1.10.1.- El punto de partida.

Siempre que se habla de conocimiento entran en juego la dupla “*sujeto cognoscente-objeto conocido*”. En el movimiento escolástico de mediados del Siglo XIII, hablar de conocimiento implicaba asimismo adentrarse en el complejo problema de las relaciones entre razón y fe, entre filosofía y teología. Tres fueron las posibles soluciones: o se tomaba a la fe como un valor absoluto y se pretendía, como los seguidores del movimiento fideísta del siglo XII, adjurar de la razón y sus logros científicos, o bien, en el lado opuesto, se jerarquizaba el valor del conocimiento científico y se buscaba una independencia total en relación al conocimiento teológico dominante (dialécticos), o en último término, se intentaba alcanzar una conciliación entre razón y fe desde la perspectiva que las considera no tanto como opuestas, sino, como saberes que en realidad tienden a un mismo objeto de conocimiento- Dios y la obra creatural-, y que difieren sólo en cuanto a la perspectiva en que analizan el mismo.

Esta última postura se encuentra en la base del pensamiento tanto de *Santo Tomás de Aquino* como de San Buenaventura, los dos grandes maestros latinos del pensamiento escolástico medieval. En efecto, *como teólogos, ambos consideran la fe como punto de partida de sus especulaciones sobre la realidad del mundo, realidad a partir de la cual el intelecto tiene acceso al conocimiento analógico de las verdades trascendentes*. El conocimiento de las realidades mundanas en su propia verdad esencial es siempre considerado en última instancia, como un libro compuesto de signos que nos remiten a la verdad trascendente originaria, verdad fundamental que posibilita y constituye en su ser, al conjunto de verdades immanentes. Se trata pues, de la presencia de un a-priori teológico que condiciona el conjunto de las reflexiones científicos-filosóficas en Santo Tomás.

El conocimiento de las Personas divinas, en cambio, es algo que trasciende por completo la capacidad natural de la inteligencia humana. Por eso encontramos en la

Summa de Santo Tomás un orden lógico que comienza por el estudio del Dios-uno, donde concurren a manera de preámbulo, la revelación y la razón, para remontarse luego a la consideración del Dios-trino, ante el cual la razón enmudece. Aquí vemos que el camino del conocimiento comienza metodológicamente, como diría *Aristóteles*, con lo primero “para nosotros” y concluye lo primero “en sí”. *El punto de partida* sería por lo tanto, doble: por un lado, *la fe constituiría el fundamento apriorístico*; por el otro, *el conocimiento sensible de las realidades mundanas y su posterior ordenamiento jerárquico nos permitirían recorrer metodológicamente el camino de la analogía entre el ser de la creatura y el ser del Creador*.

Pero todavía hay una distinción más: en este caso, el conocimiento de lo primero en sí no es un conocimiento estrictamente filosófico de unos determinados principios metafísicos, sino, el acceso a un objeto que apela a la libre disponibilidad de nuestra creencia, aunque la misma contenga elementos que se presentan como contradictorios para la razón natural. Ahora bien, *¿Es posible conciliar en nuestro intelecto esta presencia de un objeto de estudio que es creído con el mismo objeto que es a su vez sabido, esta dialéctica de revelación y ocultamiento que nos deja siempre en una zona insegura compuesta a la vez de luces y sombras?; ¿Quién es, o cómo es ese Dios que se nos ha ido mostrando y escondiendo en los acontecimientos históricos?* Cuestiones tales como la formulada por Buenaventura en sus *Questiones disputatae de mysterio trinitatis* acerca de si pueden coexistir la unidad de naturaleza junto con la trinidad de personas, y otras similares en Santo Tomás, nos ubican frente a un tema en el que obligadamente confluyen y se entremezclan las *síntesis propias de la razón y de la fe* para dar cuenta de uno de los más inquietantes problemas presentados al hombre a lo largo de toda su historia intelectual y afectiva.

La inteligibilidad que han buscado Santo Tomás y San Buenaventura en este tema no es, exclusivamente debido a la necesidad lógica que caracteriza a la ciencia aristotélica, sino, a la percepción de la *conveniencia* del misterio, esto es, la búsqueda de una armonía entre los datos obtenidos por la revelación y el saber adquirido por la razón natural. Hay por lo tanto, un cúmulo de verdades que, aún siendo aceptadas por

la fe, pueden corresponder al terreno de las adquisiciones racionales. En virtud del principio de causalidad, por ejemplo, parece evidente que las perfecciones que se hallan en las creaturas han de realizarse con mayor plenitud en el Creador, que les ha dado el ser. De esta manera, a pesar del lenguaje deficiente y limitado del hombre y de que Dios se encuentra más allá de toda categorización terrena, es posible conocer a Dios y hablar de Él.

1.10.2.- Verdad indubitable y verdad creíble.

Este punto de partida originario constituido por la fe es el que mueve al entendimiento a examinar el objeto creído. Se parte de la fe porque se está frente a un objeto de conocimiento al cual no es posible acceder con los sentidos, y sobre todo porque se trata de un objeto trascendente que es *dado* históricamente por la fe a la razón natural para que esta última lo examine. Este examen nos indica las modalidades en las que debe realizarse adecuadamente ese acercamiento intelectual. Afectivo a Dios, esto es: las diferencias entre la consideración del Dios-uno y la del Dios-trino, señaladas por el Doctor Angélico como en el Seráfico.

Una primera y fundamental distinción puede encontrarse en las dos cuestiones antepuestas por Buenaventura a modo de *preámbulo* a su tratado sobre el misterio de la Trinidad. Una discurre sobre la certeza con que la certeza de Dios es conocida; la otra, sobre la fe con la que es creída su Trinidad. Para probar la primera cuestión, el autor aduce *tres vías argumentativas*: en *primer lugar*, el hecho de que toda verdad impresa en todas las mentes es verdad indubitable; en *segundo lugar*, la certeza que debe atribuirse a toda verdad que proclama la esencia de toda creatura; y en *tercer lugar*, la indubitabilidad propia de verdad que en sí misma es evidente.⁶⁵ Estas vías o caminos argumentativos constan a su vez de una serie más o menos extensa de “razones”, tomadas tanto de la tradición de las autoridades (santos, teólogos), como de la razón

⁶⁵ De myst. Trin., q. 1, a. 1 (V, 45a): “Quaeritur ergo primo, utrum Deum esse sit verum indubitabile? Et quod sic, ostenditur triplici via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. Tercia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile”.

natural en sí misma (filósofos), razones que no examinamos aquí debido a la limitación del tema del presente trabajo. Sin embargo, no puede obviarse el hecho significativo de que en la conclusión de esta primera *quaestio* San Buenaventura dice que, a pesar de la extensa argumentación que la precede, es posible dudar de una verdad que posea en sí la razón de evidencia. En efecto, la indubitabilidad de las verdades consideradas puede comprometerse seriamente si se tiene en cuenta la posibilidad de error de parte del que conoce (*ex parte cognoscentis*), ya que puede darse un error en el entendimiento a causa de las deficiencias que atañen bien al acto de *aprehensión*, bien al de *comparación*, o bien al de *resolución*.⁶⁶

Buenaventura suscribe aquí el conocido argumento ontológico anselmiano para dar cuenta de lo que ocurre en el entendimiento cuando no toma suficiente e íntegramente el significado del nombre de Dios. Así, en cuanto a la deficiencia en la *aprehensión*, la duda surgiría al tomar el nombre de Dios no en sentido pleno y recto de su significado, sino, en alguno de sus elementos (*secundum aliquam sui conditionem*), como cuando se adoran ídolos pensando que Dios puede todo lo que el hombre no puede; por lo tanto cualquiera que sea, en este sentido, superior al hombre, es Dios. En cuanto al acto de *comparación*, puede aparecer la duda cuando se lleva a cabo una comparación parcial, por ejemplo, cuando se comprueba que no hay una distribución equitativa de la justicia en el mundo, por lo que se infiere que no hay en el mundo un régimen, y por ello, que no hay en él un rector primero y soberano. Finalmente, el entendimiento puede caer en el error por deficiencia en el acto de *resolución* cuando sólo se detiene en las cosas evidentes a los sentidos y no se eleva resolutivamente “*hasta la substancia incorpórea y los principios primeros de la realidad*”.⁶⁷

⁶⁶ De myst. Trin., q. 1, a. 1, concl. (V. 49b): “Siautem dicatur indubitabile secundo modo, secundum quod privat dubitationem, quae est per rationis defectum; sic concede potest, quod propter defectum hominum dubitari ab aliquo potest, an Deus sit, et hoc secundum triplicem defectum intellectus cognoscentis: vel quantum ad actum *apprehendendi*, vel quantum ad actum *conferendi*, vel quantum ad actum *resolvendi*”.

⁶⁷ Ibidem., q. 1, a. 1, conclusión: “Quantum ad actum *apprehendi* incidit dubitatio, quando non recte et plene accipitur significatum huius nominis Deus, sed solum secundum *aliquam sui conditionem* (...) Quantum ad actum *conferendi* dubitatio incidit, quando *ex parte* fit collatio, utpote cum insipiens videt, non manifestam fieri iustitiam de impio; infert ex hoc, quod non est regimen in universo, ac per hoc, quod in ipso non sit rector primis et summus, qui est Deus excelsus et gloriosus. Similiter quantum ad defectum in actu *resolvendi* incidit dubitatio, quando intellectus carnalis nescit resolvere nisi usque ad ea

Ahora bien, ¿Por qué Buenaventura agrega a estas certezas por las cuales la existencia de Dios es sabida, la fe por la cual la misma es creída? ¿No es superflua la necesidad de la creencia cuando un objeto determinado ya es comprendido por el intelecto? *La razón de esto es doble: por un lado*, si existe como hemos visto, la posibilidad de error *ex parte cognoscentis*, la fe aparecería entonces como garantía que se basa en la verdad suprema de la revelación y que sirve de apoyo donde la razón historiada, abandonada a la disminución de sus propias fuerzas después de la caída, no puede evitar la posibilidad de error.⁶⁸ *De otra parte*, la fe refiere al conocimiento de Dios no en como substancia incorpórea trascendente, sino, como trinidad personal. Y aquí es justamente donde la razón natural ya no puede tener acceso, porque se trata de un misterio al cual se adhiere por dogma de fe. En este mismo sentido, las cuestiones 2-26 del *De Deo Uno*, el primer punto de estudio de la *Summa* tomista, nada tiene que ver con una Teodicea, sino, por el contrario, aún antes del tratamiento de las cuestiones en torno a la distinción de Personas en Dios - *De Deo Trino* -, ya la visión netamente trinitaria del Aquinate presupone en todo momento a la fe y construye la estructura de este primer punto con base en ella, tal como ocurre en el tratado bonaventuriano que hemos mencionado. Prueba de ello es que no hay en Santo Tomás una intención de presentar dos tratados separados, como si hubiera dos objetos de estudio distintos, sino, de contemplar el mismo y único objeto de estudio desde dos ángulos de visión diferentes.

quae patent sensibus, sicut sunt ista corporalia; ex qua ratione putaverunt aliqui, solem istum visibilem, qui obtinet principatum inter creaturas corporales, esse Deum, quia nescierunt risolvere usque ad substantiam incorpoream neque usque ad rerum prima principia”.

⁶⁸ Cfr. De donis S.S., IV, 12 (V, 476). “Quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantiam summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat; hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credit homo Deum trinum et unum (...) Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras”. Esta sería la crítica que San Buenaventura, siguiendo la tesis del *credo ut intelligam*, hace a lo que actualmente llamamos la autonomía del filosofar. La postura del Seráfico alcanza mayor vigor precisamente en función de su intención de fondo, que siempre fue la búsqueda de la unidad del saber cristiano, y de los acontecimientos del siglo, especialmente después de 1265, cuando se hizo más agresiva la polémica contra el averroísmo latino y sus tendencias radicales en separar la filosofía de la teología. En este sentido, la imagen de la “razón prostituida”, que fue tan célebre posteriormente, se encuentra ya en Buenaventura cuando llama “prostituida” a la filosofía que se independiza y se sustrae de la sabiduría cristiana. Cfr. J. Ratzinger, *La theologie de l’histoire de Saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 173-179.

Ya desde el comienzo de este capítulo se justifica el estudio de la teología como el camino para que la salvación de los hombres pueda alcanzarse de forma convincente y segura, a pesar de que también afirma que la doctrina sagrada, aún siendo ciencia, lo es de un modo imperfecto precisamente porque depende de la fe, que no es un principio evidente.⁶⁹ Es decir, que estamos frente a un saber que se orienta en un sentido salvífico y que por consiguiente se ordena fundamentalmente hacia la práctica. (*Summa theologiae* 1, q.1, a.4). Por otra parte, todo el conjunto de argumentaciones que se estructuran hacia la mejor comprensión conceptual de los nombres divinos, como por ejemplo la bondad, la unidad o la verdad, sólo alcanzan su sentido último y su plena realización en la medida en que se adhiere a tales argumentos desde la perspectiva del prisma trinitario. La Trinidad es la clave de lectura para comprender la realización total del hombre. Por un lado, es relevante la afirmación de Tomás *según la cual si bien es posible conocer la Bondad en Dios*, esto es: Dios en tanto Bondad suma, partiendo del reconocimiento de los efectos que observamos en el orden creatural, sólo es posible la comprensión cabal de este concepto trascendental en tanto y en cuanto es asimilado o apropiado a una de las Personas trinitarias; y lo mismo ocurre en san Buenaventura. Asimismo, es fundamental el hecho de que en el conjunto del pensamiento tomista la Trinidad constituya, junto con la Encarnación, la columna vertebral sobre la que descansa el conjunto de la fe y en donde ésta encuentra su auténtico sentido redentor. Tan importante es la funcionalidad teológica de este concepto del Dios trino, en el sentido de la total autoridad que posee la doctrina revelada, que para Santo Tomás la sola pretensión de demostrar – en el sentido científico del término – esta verdad que trasciende el ámbito de las creaturas, implica ya un conato de irreverencia religiosa y una incitación al ateísmo.⁷⁰ *Hablar de conocimiento de Dios significa, por tanto, hablar de*

⁶⁹ *Summa theologiae*, 1, q. 1, a.1. "... quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit (...) Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt". *Ibidem*, 1, q. a. 2: "... principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae sacra credit principia revelata sibi a Deo".

⁷⁰ *Summa theologiae*, 2-2, q. a. 9 ad 3: "... ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. Et ideo

una suerte de conocimiento sapiencial, que no reniega de los avances del saber científico, sino, que debido a la notoria jerarquía y complejidad de su objeto, se encuentra conformado por la conjunción de las fuerzas naturales de las potencias cognitivas humanas y de la iluminación infusa que las ideas divinas – el Logos de Dios – procuran al intelecto, no ya tan sólo reflexivo, sino, además y fundamentalmente, en permanente disponibilidad orante.

1.10.3.- Existencia de Dios.

Como hemos mencionado, san Buenaventura diferencia el conocimiento de la verdad como objeto de indagación del conocimiento de la verdad en tanto objeto creíble.⁷¹ Esta determinación de un objeto de estudio es común a la filosofía y a la teología: la verdad, le permite al Seráfico desarrollar un tema clave como lo es el de la verdad de la existencia de Dios, desde la idea de una unificación del saber. En este sentido, es verdaderamente metafísico lo que por medio de la razón natural no se detiene en la existencia de los primeros principios inteligibles, sino, que avanza un paso más hacia la contemplación de Dios como origen absoluto (*fontalis plenitudo*) del ser de sí mismo y del ser de las cosas por Él creadas. Pero para realizar este salto tendrá necesidad de recurrir al auxilio de la revelación. Es decir que, en última instancia, se produce una sobreposición de la Escritura sobre el saber alcanzado por la razón natural, de manera tal que ésta debe subordinarse incondicionalmente a aquélla a no ser que quiera perder la posibilidad de conocer la verdad en sentido pleno, resignándose a un conocimiento de la misma de manera parcial (*sempiene*).

non tollitur ratio meriti.” Ibid., 2-2, q. 2 a. 8: “... mysterium Christi explicite credit non potest sine fide Trinitatis (...) summa bonitas Dei secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque trinitate Personarum. Sed secundum quod intelligitur in seipso, prout videtur a beatis, non potest intelligi sine trinitate Personarum. Et iterum ipsa missio Personarum divinarum perducit nos in beatitudinem”. Ibid., 1, q. 32. a. 1: “Qui autem probare nititur Trinitatem Personarum naturali rationem ipsius fidei, que est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt (...) Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisorem infidelium: credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus”.

⁷¹ *De Donis* S.S., IV, 5: “Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia”.

Nuestro intelecto es, por naturaleza, limitado. ¿Cómo es posible que alcance el conocimiento de lo infinito? Buenaventura resuelve esta dificultad a través de una argumentación doble. En *primer lugar*, hay que diferenciar entre lo que es una distancia en cuanto a entidades reales y lo que significa una distancia en cuanto al ámbito del conocimiento. En el conocimiento existe entre Dios y la inteligencia una menor diferencia que entre los sentidos y la concepción espiritual de las cosas. Es decir que el intelecto se encuentra liberado de la determinación propia de los sentidos (potencia determinadora), y por ello, de una potencia en cierto modo infinita, lo cual acercaría más la distancia con la infinitud propia de su objeto.⁷² En *segundo lugar*, hay que diferenciar entre la existencia de un infinito *secundum quid*, constituido por partes extensas, y un infinito propio, el cual supone la absoluta simplicidad. Nuestro intelecto no puede comprender un infinito del primer orden; pero es precisamente por esta razón de simplicidad que está todo en todas partes. Y nuestro conocimiento de este segundo tipo de infinito es factible porque en la medida en que el entendimiento lo ha concebido en un punto, lo ha hecho por complejo.⁷³ También aquí habría que hacer la salvedad, sin embargo, de que no se trata efectivamente de una comprensión del objeto de la manera como comprendemos un objeto que se aparece a nuestros sentidos, sino, que más bien se trata de un rozar con la mente a Dios, de un conocer con evidencia que existe sin más.

Aunque en Buenaventura están también presentes el principio de causalidad y la contingencia de los seres como posible camino que nos conduce al conocimiento de Dios, no se esfuerza sin embargo en buscar, como lo hizo Tomás, pruebas dialécticas que nos llevan al conocimiento divino.⁷⁴ *Para él éste es evidente y no se necesita más que dar un vistazo a la creación o a cualquier creatura para que en la misma estructura de su ser se nos muestre la acción creadora y providencial de la divinidad.*

⁷² *I Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1 ad 2: "... distancia secundum rationem entis, et secundum rationem cognoscibilis. Primo modo est maiora distancia; secundo modo non, quia utrumque est intelligibile, scilicet Deus et anima. Non sic est de intellectu et sensu; quia sensus est potentia determinata, sed intellectus non".

⁷³ *I sent.*, ad 3: "Et ideo non sequitur, quod si cognoscitur totus, quod comprehendatur, quia intellectus eius totaliter non includit, sicut nec creatura immensitatem".

⁷⁴ Cfr. *I Sent.*, d. 2, q. 3 in corp.

La evidencia surge, en primer lugar, a partir de la presencia de Dios en el alma humana. Mientras que Santo Tomás entiende con estas palabras la facultad congénita para el conocimiento divino, y no el conocimiento mismo, para Buenaventura, en cambio, no necesitamos más que mirarnos a nosotros mismos y encontraremos un deseo profundo de sabiduría, que tiene su meta en la sabiduría eterna; pero, como sólo se puede desear lo que se conoce, existe en nosotros algún conocimiento de esa sabiduría, es decir, debemos conocer su existencia, Dios. Lo mismo puede afirmarse acerca del deseo de felicidad.⁷⁵ El alma está presente en sí misma y se conoce con conocimiento inmediato. Como la presencia de Dios en el alma lo es de modo eminente, también es conocido por ésta con conocimiento congénito.⁷⁶

1.10.4.- Conocimiento de Dios en sí mismo.

El intento especulativo tanto de Santo Tomás como de San Buenaventura tiende si no a demostrar científicamente, al menos a *clarificar* este misterio de la divinidad, y de esta manera a hacerlo más accesible al hombre que busca la comprensión del mismo. Así, Tomás elabora una primera parte de la *Summa theologiae* precisamente partiendo del tratamiento de la existencia de Dios y de si la misma puede ser probada (1, q. 2, a. 1-2), a lo cual le sigue la ya conocida presentación de las así llamadas “cinco vías” (a.3), presentadas en el tercer CAPÍTULO. Pero cuando el hombre sabe que algo o que alguien existe, siente la lógica curiosidad de saber además en qué consiste su ser, es decir, *qué es* o *quién es*. Por consiguiente, el problema planteado involucraría, a la vez tanto la cuestión acerca de la *existencia* de Dios, como la de la posibilidad o no de un saber acerca de la esencia del objeto de conocimiento.

En la *quaestio* 12 de la *Summa*, Tomás diferencia entre lo que significa “conocer”, por un lado, y “comprender”, por el otro. Las fuentes textuales de las autoridades aludidas en las objeciones primera y tercera, reconocen de hecho que Dios

⁷⁵ *De myst. trin.*, q. 1, a. 1, fund. 6-9.

⁷⁶ *De myst. trin.*, q. 1, a. 1, fund. 10: “... inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui (...) His igitur rationibus ostenditur, quod Deum esse sit menti humanae indubitabile; tanquam sibi naturaliter insertum; nullus enim dubitat nisi de eo, de quo non habet certam notitiam”.

es incomprensible, ya sea porque que no se trata de un objeto que pueda alcanzarse con alguna de nuestras facultades de conocimiento, sea porque, en este sentido el entendimiento humano sólo puede conocer aquello que existe, y por lo tanto se encuentra imposibilitado de comprender a Dios, que no es un existente más, sino, que está por encima de la existencia (Dionisio); o finalmente porque lo que se entiende por y al conocimiento se refiere a una “consideración y comprensión certísima del Padre, idéntica a la que el Padre tiene del hijo”, y este sentido también imposible para el hombre (San Crisóstomo).⁷⁷ Por su parte, Tomás hace girar toda su respuesta a estas objeciones en torno al tema de la “visión beatífica”. Se trata de una cuestión netamente teológica, basada en la Palabra revelada. La fe dice que la felicidad del hombre se verá colmada en la visión de Dios, lo cual viene a ser el punto de arranque y la afirmación clave que se quiere razonar. Sólo en función de la visión beatífica dedicará los dos últimos artículos al conocimiento racional (a.12) y al conocimiento de fe (a.13) en el curso de la vida presente. Dice Tomás:

“... algunos dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina. Pero esto no es aceptable. Pues, como quiera que la suprema felicidad del hombre consiste en la más sublime de sus operaciones, que es la intelectual, si el entendimiento creado no puede ver nunca la esencia divina, o nunca conseguirá la felicidad, o ésta se encuentra en algo que no es Dios. Esto es contrario a la fe”⁷⁸

Esta visión divina, siendo como es sobre-natural y por tanto inasequible desde el plano humano, incluye sin embargo el deseo humano innato de conocer la verdad y gozarla a plenitud. También aquí en Tomás vemos en juego un argumento de conveniencia propiamente dicho: el deseo natural de ver a Dios, deseo que brota espontáneamente de la intimidad más profunda del corazón humano y que, por lo mismo, ha de poder ser realizado, a no ser que la naturaleza se contradiga a sí misma. Nótese que no se habla de una exigencia *debida* al hombre, sino, de una capacidad

⁷⁷ Ibid., 1, q. 12, a.1. “Unde praemittit Dionysius immediate ante verba proposita, dicens: omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est, et caetera. Et Chrysostomus parum parum post verba praedicta subdit: Visionem hac dicit certissimam Patris considerationem, tantam quantam Pater habet de Filio (...) Ad tertium dicendum quod Deus non sic dicitur non existens, inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit conosci, sed quod omnem cognitionem excedat: quod est ipsum non comprehendit”.

⁷⁸ *Summa theologiae.*, 1, q. 12, a. 1.

radical de ser elevado por Dios a realizar un acto que supera la posibilidad *normal* en este estado de vida, pero no la capacidad natural, es decir, la capacidad que se considera haciendo abstracción del estado actual de la vida del hombre. Se trata, en lenguaje moderno, de una *apertura radical del infinito*: aunque nuestro entendimiento, por el hecho de existir terrenalmente en un cuerpo ser limitado, finito, posee sin embargo la capacidad natural de permanecer ontológicamente receptivo al ser sin más, al ser infinito. Por consiguiente, no es imposible ni va contra su naturaleza el que la omnipotencia divina pueda ejercer su acción sobre él y ensanchar su radio de visión.

En cuanto a la vida terrena, Tomás sigue la línea del conocimiento analógico de Dios a partir de las creaturas, esto es, por medio del empleo de la razón natural, el conocimiento va de los efectos a la causa. Podemos así conocer no sólo la relación causa-efecto entre Dios y su obra creatural, sino, también las diferencias entre esta última y Aquél, es decir, que Dios no es ninguna de las creaturas que produce, sino, que por su infinita excelencia las sobrepasa a todas. Y en cuanto a la pregunta de si conocemos a Dios por la gracia de un modo superior al conocimiento que obtenemos de Él por medio de la razón natural, responde Tomás afirmativamente. Prueba de ello es que la revelación de la gracia perfecciona no sólo las imágenes de las cosas divinas recibidas en la imaginación de quien conoce – como es el acto de las visiones proféticas –, sino, también la luz natural de nuestra inteligencia, por cuya virtud abstraemos de la imagen el concepto inteligible, luz natural que “se vigoriza con la infusión de la luz gratuita”⁷⁹

Esta capacidad natural de la razón se verifica asimismo en la conclusión al artículo primero de la segunda cuestión del *De misterio trinitatis* de San Buenaventura, en donde el autor afirma que “la unidad de Dios es una verdad no sólo creíble, sino, también inteligible” (*Deum esse unum est non tantum credibile, sed etiam intelligibile*). Esta proposición, además de ser creída por medio del “testimonio de la Sagrada Escritura y por la ilustración de la gracia suministrada por la fe”, es evidente al

⁷⁹ *Summa theologiae.*, I, q. 12, a. 13 in corp.: “Et quantum ad utrumque, invatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturae intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata mentis res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetarum”

intelecto en un sentido doble: *en sí misma, y por el testimonio de las creaturas*. En cuanto a lo primero, porque lo prueba “su singular sublimidad y su sublime singularidad”, además del hecho de que todas las condiciones que se le atribuyen, como la suma perfección, alteza de naturaleza, bondad, potencia suma, etc., “atestiguan la unidad de la suma esencia”. En cuanto a lo segundo, “porque toda creatura, así como posee su bondad natural, posee también la unidad”. Esta huella de Dios en cada uno de los seres creados atestiguaría por tanto que nada puede existir si no es uno, como ya lo habían enseñado anteriormente Boecio y San Agustín, y como lo señalan asimismo los sentidos y el entendimiento.

1.11.- El doble conocimiento de Dios: el del Sentido Común y el de la Ciencia Metafísica

Después de haber hablado de la posibilidad de conocer de Dios, hablaremos en este apartado de la *noción de Dios* en cuanto a la su pertenencia al “*senso común*”, es decir, en cuanto radicalizada en la experiencia originaria del mundo, del Yo y de los valores morales que reglamentan la relación en el prójimo. Es conveniente aclarar que no se trata de un discurso “metacientífico” (es decir, de epistemología de la ciencia metafísica y teología), sino, de un discurso que intenta individulizar las principales experiencias, sobre las cuales se fundamenta la noción de Dios y la práctica religiosa.

1.11.1.- Ante la crisis metafísica

El ser, este principio fundamental accesible a toda mente humana, está, sin embargo, puesto entre paréntesis en la reflexión filosófica actual. Aunque todo filósofo debiera poner siempre como lo primero en su mente lo que es primero en la realidad, y lo que es primero en la realidad es el ser, no siempre esta verdad de sentido común es asumida por la reflexión filosófica. Gilson identifica como raíz de esto al olvido del fundamento, diciendo que:

“las condiciones caóticas de la filosofía contemporánea, con su correspondiente desbarajuste moral, social, político y pedagógico, no se deben a falta de perspicacia filosófica por parte de los pensadores modernos, sino, que se origina, sencillamente, en el hecho de que hemos errado el

camino, por habernos olvidado de ciertos principios fundamentales que, por ser verdaderos, son los únicos en que puede basarse, lo mismo ahora que en tiempos de Platón, todo saber filosófico digno de tal nombre”⁸⁰

Es interesante encontrar en los diagnósticos que hizo Étienne Gilson en su momento —incluso no teniendo a la vista sus últimos alcances— algunos problemas que aquejan hoy a la filosofía y que no son tan nuevos como podría pensarse. Por ejemplo, cuando habla del antiguo problema del escepticismo, considerado como una «célebre forma de desesperación metafísica», lo caricaturiza con agudeza: *“La única posición dogmática todavía mantenida en tales círculos filosóficos es que, si un filósofo se siente razonablemente seguro de estar en lo cierto, entonces es seguro que se equivoca”*⁸¹

En efecto, la experiencia de encuentro con el ser, la experiencia de que la totalidad de lo real es, aunque causó el asombro de los primeros filósofos, no fue puesta en duda por ellos. Como primer principio, es una realidad tan fundamental que no cabe definirla ni justificarla y aun así no parece ser comúnmente aceptada como tal en nuestro tiempo. Como afirma el Papa Juan Pablo II, la filosofía moderna ha dejado de orientar su investigación sobre el ser, lo cual ha llevado a minusvalorar los recursos cognoscitivos del ser humano, su posibilidad de alcanzar un conocimiento seguro acerca del ser, en síntesis, a una crisis de la verdad⁸². Una cultura de la “tolerancia”, de lo “políticamente correcto”⁸³, donde todo es aceptado mientras no se afirme con certeza, es una de las manifestaciones actuales de este escepticismo, popular hoy en día

⁸⁰ Étienne GILSON. *Dios y la filosofía*. Ob. Cit., p. 21

⁸¹ Étienne GILSON. *El ser y los filósofos*, ob. Cit., p.15.

⁸² Ver Fides et ratio, 5: “Ha surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social...”

⁸³ Ver el análisis que hace Luis Fernando FIGARI sobre lo “políticamente correcto” en *Lenguaje, homogeneización y globalización*, en “Vida y Espiritualidad”, enero-abril de 1998, año 14, n. 39, pp. 83-103, quien afirma que es “el fruto de una postura ideológica relativista, compleja y paradójica, ligada por un lado a la “homogeneización” a través del lenguaje, y por otro al concepto de “multiculturalismo”, y nutrida de esa reiterada afirmación de que a través de la revolución infotécnica global se recibirán que exigen un trato igual”

en muchos ámbitos filosóficos a pesar de que constituye la antítesis de la filosofía misma⁸⁴.

Para responder al escepticismo, la ruta de Gilson es clara:

“El escepticismo es una enfermedad filosófica... para la cual no hay más remedio que volver a la ciencia del ente en cuanto ente: la metafísica... Todos los fracasos de la metafísica debieran ser atribuidos, no a la metafísica, sino, más bien a los errores cometidos repetidamente por los metafísicos en lo que se refiere al primer principio del conocimiento humano, esto es, al ente”⁸⁵

Gilson tiene, pues, la idea de que la crisis de la metafísica es más bien una crisis de los metafísicos. La confusión sobre la noción de *ser* no es un problema meramente teórico, sino, que involucra todo lo real, toda la aproximación de la persona al mundo, a sí mismo, a los demás, a Dios, y se presenta hoy en día peligrosamente difundido. Se trata de personas que desarraigan su vida de la experiencia de lo real. Se trata de una conciencia del fundamento último de la existencia que hoy se viene perdiendo a un nivel de profundidad sin precedentes. Esto es algo que contradice de tal modo la disposición natural de apertura al ser que la mente tiene, que Gilson califica el extravío de la metafísica como «algo casi fantásticamente paradójico», llegando a preguntarse cómo es posible que tantos filósofos hayan sido incapaces de concebir el ente apropiadamente.

Si la causa del extravío de la metafísica es la renuncia de los metafísicos a la conciencia del ser —y podría quizás ampliarse hasta abarcar la pérdida del sentido del ser que se difunde en la cultura—, se comprende lo oportuno del diagnóstico y del llamado que el Papa Juan Pablo II hace en la *Fides et ratio*:

⁸⁴ En el artículo citado, Figari explica que para Robert Nozick, un afamado pensador liberal de Harvard que sostiene la teoría de la “políticamente correcto”, “una filosofía tendría que mantener simultáneamente planteamientos mutuamente excluyentes, pues no ha de rechazar ninguno” (p. 93). ¿Acaso esto no expresa la renuncia a la *búsqueda de la verdad*, es decir, la muerte del conocimiento filosófico?

⁸⁵ Étienne GILSON. *El ser y los filósofos*. Ob. Cit. p. 20. El Santo Padre en la *Fides et ratio* incluirá la metafísica como una de las exigencias fundamentales para la filosofía en nuestro tiempo: “Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos, para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental” (n. 83).

“A veces, quien por vocación estaba llamado a expresar en formas culturales el resultado de la propia especulación, ha desviado la mirada de la verdad, prefiriendo el éxito inmediato en lugar del esfuerzo de la investigación paciente sobre lo que merece ser vivido. La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria”⁸⁶

Hay una responsabilidad filosófica que no está siendo asumida. ¿Por qué? Podríamos extraer alguna luz sobre esto de un texto en el que Gilson afirma:

“que el fallo no reside necesariamente en la naturaleza de la mente humana, y que el *ente* mismo podría ser parcialmente responsable de la dificultad. Puede muy bien haber algo en su misma naturaleza que invita a los filósofos a comportarse como si el miedo al *ente* fuese el inicio de la sabiduría”⁸⁷

Salvando la ironía y sin culpar al ente de la ceguera de los filósofos, en el fondo contiene una verdad: el ser es misterioso, lo cual significa que su profundidad, aun manifestándose al entendimiento y siendo cognoscible, desafía los más finos esfuerzos de la razón humana, que no lo agota sino, que permanece abierta sin embargo, a la búsqueda de su mayor comprensión.

1.11.2.- Confusión acerca del ser

En la modernidad, según Gilson, la metafísica termina siendo descalificada a través de un largo y complejo proceso de confusión acerca de la noción de ser, donde se erige como fundamento o primer principio de lo real alguno de los elementos o características del ente, en lugar del ente mismo, hasta que por fin su comprensión se declara imposible.

El proceso histórico que llevó a este desenlace es analizado en su estudio sobre el tema, *El ser y la esencia*, que luego será reelaborado y sintetizado en *El ser y los filósofos*, y que deseamos seguir aquí en sus líneas principales. Las dos grandes

⁸⁶ Fides et ratio, 6.

⁸⁷ Étienne GILSON. *El ser y los filósofos*, ob. Cit., p.21

direcciones en las que el problema se ha planteado, desde Parménides hasta Jean-Paul Sartre, son para Gilson el esencialismo —que olvida la existencia— y el existencialismo —que olvida la esencia—.

Para comprender esta reducción hay que empezar distinguiendo los dos aspectos diversos pero inseparablemente unidos del ser. Gilson lo explica así: *“La palabra ser, como nombre, designa una sustancia, mientras que la palabra ser, equivalente de esse, es verbo y designa un acto”*⁸⁸. La sustancia, en tanto que inteligible, constituye la esencia. El acto de ser se identifica con la existencia.

El esencialismo consiste en desconocer este último aspecto, la existencia o el ser como acto, y ha sido muy frecuente en la historia del pensamiento. El punto no es irrelevante. Una transformación en la noción de ser que es el primer paso del pensamiento, extiende sus consecuencias en la totalidad de la visión del mundo, en todos los resultados de la reflexión, hasta que termina desarraigándose de lo real. Una de las explicaciones que da Gilson a la frecuencia con que los pensadores ceden a esta reducción es la imposibilidad de atrapar en conceptos la huidiza realidad de la existencia.

Larga es la lista de aquéllos que de una manera u otra se quedan con la dimensión esencial y pierden de vista el acto por el cual las cosas existen, y muy distintos entre sí muchas veces son sus sistemas filosóficos, pero la reducción mencionada los afecta a todos desde el núcleo mismo de su metafísica. Parménides, por ejemplo, excluye del ser lo cambiante. Platón, heredero de Parménides, afirma la igualdad entre ser e identidad, por tanto también considera al ser como inmune al cambio y procura identificar el ser de la cosa con lo inteligible en ella. Los dos mundos separados de Platón serían consecuencia de su indiferencia con relación al orden de la existencia actual.

⁸⁸ Étienne GILSON. *Dios y la filosofía*. Ob. Cit., p. 82.

Para Aristóteles, considerando el giro que hace en la valoración de la dimensión sensible de la realidad, el ser no será la idea platónica, sino, la sustancia. Sin embargo, la existencia es dejada fuera igualmente. Gilson mostrará con agudeza las consecuencias del esencialismo que allí subyace:

“Este hecho fundamental entraña varias consecuencias embarazosas, la primera de las cuales es que, después de todo lo dicho, regresamos a Platón. Ha sido observado a menudo, y con exactitud, que las formas de Aristóteles no son sino, las ideas de Platón bajadas del cielo a la tierra. Conocemos una forma por medio del ser al que da origen, y conocemos este ser por su definición. En cuanto cognoscible y conocida, la forma se llama “esencia”⁸⁹

Averroes, heredando el mundo de las sustancias aristotélicas, extrema las consecuencias de todo ello, llevando su esencialismo hasta la eliminación de toda referencia a la existencia. Esta aproximación, bajo ropajes muy distintos, ha surcado la historia del pensamiento. Las consecuencias de esto se dejan sentir en la concepción del mundo que de ello resulta:

“Herméticamente sellado frente a cualquier clase de novedad, el mundo inexistencial de Aristóteles ha atravesado siglo tras siglo plenamente desentendido del hecho de que el mundo de la filosofía y de la ciencia estaba cambiando constantemente a su alrededor. Ya se lo considere en el siglo trece, en el catorce, en el quince o en el dieciséis, el mundo de Averroes sigue siendo sustancialmente el mismo, y los averroístas podrán hacer poca cosa más que repetirse eternamente a sí mismos, porque el mundo de Aristóteles era un mundo que su autor repetía eternamente... Sin novedad, sin desarrollo, sin historia, ¡qué masa inerte de ser es el mundo de la sustancia!”⁹⁰

⁸⁹ Ibid. p. 75. Gilson dice también que “el principal error de Aristóteles, así como de sus seguidores, fue usar el verbo “ser” con un solo significado, cuando realmente tiene dos. Si significa que una cosa es, entonces sólo los individuos no son. La controversia sobre el ser de los universales no tiene otro origen que el descuido del mismo Aristóteles en hacer esta fundamental distinción. En su filosofía, del mismo modo que en la de Platón, lo que es, no existe, y lo que existe, no es” (p. 77).

⁹⁰ Étienne GILSON. *Dios y la filosofía*. ob. cit., p. 104-105.

Para Gilson, Avicena continuará a su modo, la tradición esencialista y Escoto, quien lo combate, comparte sin embargo, en otros términos, la noción de ser que está en el fondo de su pensamiento, que se identifica meramente con la esencia.⁹¹

Si el Cardenal Cayetano, comentador más autorizado de Santo Tomás, lo interpretó como hemos visto, desconociendo la dimensión de la existencia en el *esse*, el papel que tuvo Suárez fue —según Gilson— extender dicho problema al pensamiento moderno.⁹² La gravedad de esto está en que se considera un ser como *real* por el hecho de tener una esencia, prescindiendo de si existe o no. Se dice que el ser es *real*, no sólo cuando es *actual* o *existente*, sino, también cuando es meramente *posible*. La protesta de Gilson ante esta equiparación de lo existente con lo que es sólo especulable, se hace enérgica: “La razón sólo tiene un recurso para dar cuenta de lo que no proviene de ella misma, dice E. Meyerson, y es reducirlo a la nada. Esto es lo que el esencialismo, al menos, ha hecho a una excepcionalmente gran escala, reduciendo a la nada el acto mismo en virtud del cual el ser es actualmente”⁹³

En el fondo, el pensamiento moderno ha asumido el esencialismo metafísico. Tanto Descartes como Spinoza⁹⁴, tanto Kant⁹⁵ como Hegel⁹⁶, cada cual desde la peculiaridad de su sistema, son —según nuestro autor— deudores y difusores de esta perspectiva, que provocará por reacción una reducción opuesta: En el secular proceso

⁹¹ “La estructura del ser escotista es mucho más compleja que el del de Avicena, pero la médula sigue siendo la misma en ambas doctrinas, y es la esencia o naturaleza” (Ibid. p. 119).

⁹² El mismo Woff conoce a Santo Tomás a través de Suárez, y piensa que pertenece al Doctor Angélico la concepción suareziana del ser como esencia. Así como Wolff, muchos en adelante heredarán esta confusión: “Suárez se ha hecho responsable de la expansión de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevantes para su propio objeto” (Ibid. p. 145).

⁹³ Ibid. p. 146.

⁹⁴ “Si no hay un concepto definible de existencia, entonces la existencia no es nada. Ahora bien, en esto al menos, Spinoza es fiel a Descartes, así como Descartes había sido fiel a Suárez. No estoy diciendo que Suárez, Descartes y Spinoza hayan enseñado la misma metafísica; tan sólo afirmo que su actitud con respecto a la existencia como tal fue sustancialmente la misma. Para todos ellos, la existencia no es sino, la actualidad completa de la esencia y nada más” (Ibid. p. 150).

⁹⁵ “De hecho, Kant no especulará nunca sobre la existencia como tal, pero tampoco la negará nunca ni la olvidará. Más bien, la pondrá entre paréntesis, de manera que esté siempre presente donde haya conocimiento real, pero sin que limita de ningún modo la espontaneidad del entendimiento humano...” (Ibid. p.169).

⁹⁶ “Sin embargo, y después de todo, el idealismo absoluto de Hegel es una cabal reposición del antiguo esencialismo, presentándose tan triunfante que se oculta bajo sus trofeos. La lógica ha engullido toda la realidad” (Ibid. p. 187).

de “la esencia contra la existencia”, la esencia ha ganado por fin el pleito; lo que significa, por supuesto, que el proceso de la “existencia contra la esencia” está a punto de volver a empezar.

Es así como en el existencialismo, en opinión de Gilson, se ensaya una reivindicación de la existencia, pero unilateral como el problema ante el cual reacciona, abandonando esta vez el aspecto de la esencia: *“En el caso de Wolff y de Hegel, teníamos ontología sin existencia, pero en la especulación de Kierkegaard parece que hayamos sido abandonados a una existencia sin ontología, es decir, sin una metafísica especulativa del ser”*⁹⁷. Rescatar a la existencia no sólo constituye un esfuerzo filosófico valioso, sino una necesidad realmente imperiosa para que el pensamiento pueda auténticamente dar cuenta de la realidad, y en primer lugar de la experiencia del ser humano, pero ello no implica perder de vista la integridad del fundamento ontológico en el que se sostiene.

La existencia, al entenderse en conflicto con la esencia, se desvirtúa haciendo de la vida humana un absurdo:

“Esta identificación de la existencia como una ruptura permanente del ser se ha convertido, después de Kierkegaard, en el punto de partida del existencialismo contemporáneo. Es un hecho sabido que el moderno existencialismo no es un asunto precisamente alegre, pero no hay razón alguna para que hubiera de serlo. Si ser un existente es tener existencia, y si la existencia no es sino un constante fracaso de ser, unido a un perpetuo e inútil esfuerzo por superar ese fracaso, la vida humana difícilmente puede ser algo agradable... En las doctrinas en que la existencia no es más que una carencia de ser, si no es, en palabras del propio Jean-Paul Sartre, una enfermedad del ser, no es de admirar que el descubrir la propia existencia actual acabe en la “angustia” o en la “náusea”, si no coincide con el descubrir el propio “absurdo”, para acabar finalmente en la desesperación”.⁹⁸

Una de las graves consecuencias de esta eliminación de la esencia de la comprensión del ser, es que éste se hace ininteligible. Siendo la esencia el aspecto

⁹⁷ Ibid. 192.

⁹⁸ Ibid. p. 199-200-

inteligible del ser, desconocerla es negar al mismo tiempo la racionalidad de lo real y la apertura del hombre a esta dimensión. Gilson notará que *“Kierkegaard no está volviendo en modo alguno al cogito de Descartes. Justamente al contrario, porque no es cierto decir que, si pienso, soy. Según Kierkegaard, si pienso, no soy”*⁹⁹ De este modo, la misma filosofía queda cuestionada en su esfuerzo de captación intelectual del ser: *“La reacción de la existencia contra la esencia está llamada a convertirse en una reacción de la existencia contra la filosofía...”*¹⁰⁰

Llegados a este punto del desarrollo del problema, podemos comprender mejor el papel que jugó la confusión sobre la noción de ser en el proceso que ha llevado al actual cuestionamiento de la metafísica, que ha derivado en una deformación de la filosofía misma, al negarle el acceso a la realidad. Esto no llegó de improviso. Hay que buscar sus raíces en las reducciones que antecedieron este desenlace y que no encontraron una decisiva aclaración: “Así, pues, tras innumerables metafísicas del ser en las que nada se había previsto para la existencia actual, la existencia no encuentra nada mejor que separarse del ser... Si la filosofía no necesita la existencia, ¿por qué habría de tener la existencia ninguna necesidad de la filosofía? El divorcio entre existencia y filosofía es, pues, abierto y absoluto. Pero la principal responsabilidad de él se encuentra, no en Kierkegaard, sino en la especulación abstracta sobre las esencias posibles que tan obstinadamente se ha negado a unir la esencia y la existencia en la unidad del ser”.¹⁰¹

1.11.3.- Esencia y existencia

Étienne Gilson sostiene que una perspectiva de síntesis ante este problema ya ha sido dada en la unidad entre esencia y existencia que enseñó Santo Tomás de Aquino, doctrina que sus sucesores no han sabido entender ni comunicar de manera completa.¹⁰²

⁹⁹ Ibid. p. 197.

¹⁰⁰ Ibid. p. 187.

¹⁰¹ Ibid. p. 201.

¹⁰² “Al hacer el balance de la metafísica escolástica, no debería olvidarse nunca que los filósofos cristianos no fueron capaces de confiar a sus sucesores el más grande descubrimiento metafísico que ninguno de ellos jamás hiciera. Uno no puede dejar de preguntarse cuántos de ellos llegaron siquiera a enterderlo” (Ibid. p. 159)

Independientemente de cuál sea en realidad la distribución de las responsabilidades en esta cuestión, el hecho es que Gilson ha hecho un gran servicio al recoger, desde las mismas fuentes, uno de los principales aspectos de la filosofía del ser enseñada por el Doctor Angélico, y desarrollarlo, subrayando con fuerza su oportunidad para nuestro tiempo.

Gilson pone de manifiesto que en la metafísica de Santo Tomás la existencia está incluida en el concepto de ser. Según él, Santo Tomás destaca incluso la primacía de la existencia sobre la esencia, como lo que hace actual a la forma y la esencia, haciendo que el ente exista efectivamente. Tomar en serio la existencia, e incluso conferirle una primacía, no lo hace sin embargo caer en el error de suprimir la esencia. El tomismo sería en realidad una síntesis metafísica que incluye esencia y existencia.

En la polémica contra la “ontología”, que para él sería una metafísica comprendida en sentido esencialista, opone a este enfoque su metafísica del *esse ut actus essendi*, o metafísica existencial, que, basada en las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, se fija en el *acto de ser*, destacando su relevancia como principio primero del conocimiento. Roberto Diodato resume los rasgos de la metafísica existencial de Gilson en tres elementos característicos.

En primer lugar, la imposibilidad de conceptualizar el *actus essendi* por encontrarse más allá de la esencia; de hecho el encuentro con la existencia de los entes es una experiencia humana primordial que no se reduce a la dimensión intelectual, a la abstracción de un concepto. Puede darse a partir de la percepción de cualquier ente, pero se trata de una experiencia que también va más allá de lo sensible. No es causada por los entes en cuantos entes, sino por los entes en cuanto que revelan o atestiguan el ser que los habita.¹⁰³

En segundo lugar, la particular relación que se establece entre la *essentia* y el *esse* en el ente, donde la esencia determina, delimita al acto de ser. De hecho, la unidad

¹⁰³ Ver Étienne GILSON, *Costanti filosofiche dell'essere*. ob. Cit., p. 153.

indivisible entre esencia y existencia en el ente hacen que se constituya un *ente existencial*.¹⁰⁴ Esta unidad es tan natural que hace desaparecer la confrontación antinómica entre esencia y existencia.

En tercer lugar, la estructural incomprensibilidad del ente en sí mismo, no en el sentido de que no se le pueda conocer, sino poniendo de relieve su realidad misteriosa por la cual el intelecto no lo abarca, sino que se apoya en él, como principio primero.¹⁰⁵

De hecho, es importante notar que la consideración de la existencia aporta un intrínseco dinamismo a la metafísica.¹⁰⁶ La consideración de los seres en su situación concreta y en el proceso de su desarrollo histórico se oculta a quien sólo toma en cuenta la esencia. Es interesante en este sentido su consideración del dinamismo teleológico presente en el ser: apunta a realizarse, a ir desarrollando en el tiempo su propia esencia.

“Y lo primero que el ser hace es hacerle a su propia esencia ser, esto es, “ser un ente”. Ello se hace de golpe, completa y definitivamente, porque, entre ser o no ser, no hay posición intermedia. Pero lo siguiente que el “ser” hace es comenzar a llevar su propia esencia individual hacia su acabamiento. Comienza a hacerlo de inmediato, pero el trabajo llevará tiempo y en el caso de entes corpóreos tales como los hombres, por ejemplo, tendrá que ser un lento proceso. A cada uno de nosotros le cuesta toda una vida el acabar su propia individualidad temporal”¹⁰⁷

Poner la mirada en la existencia lleva también a Gilson a resaltar, como lo hizo el Doctor Angélico, el papel activo que juega cada ente, participando a su modo de la causalidad divina:

“La existencia puede llevar a cabo esas operaciones. Puesto que *ser* es *ser acto*, es también capaz de actuar... Si, pues, Dios los ha hecho parecerse a

¹⁰⁴ “En una doctrina como ésta, la palabra “ente” no se puede usar sin que signifique a la vez la cosa que un cierto ente es y el acto existencial que le hace ser un “ente”. Tomado en sí mismo, el ente existencial es sólidamente compacto, totalmente reunido, por así decir gracias al acto en virtud del cual es actualmente” (Étienne Gilson. *El ser y los filósofos*. ob. Cit. p.234).

¹⁰⁵ Roberto **DIODATO** lo explica en su introducción a la obra de Gilson publicada bajo el título *Costante filosofiche dell’essere*. ob. cit., p. 10.

¹⁰⁶ “Puesto que la esencia abstracta es estática, mientras que la existencia es dinámica, una tal metafísica del ser debe ser necesariamente dinámica... No: ser y después actuar, sino,: ser es actuar”. (Étienne Gilson. *El ser y los filósofos*. Ob. cit. p. 239).

¹⁰⁷ Étienne **GILSON**. *El ser y los filósofos*. ob. cit. p.239-240.

sí mismo dándoles la existencia, consecuentemente, los ha hecho parecerse a sí mismo dándoles el poder de ejercer, de suyo, acciones causales. Ésta es la razón por la que aunque ningún ente finito puede crear la existencia, todos ellos pueden al menos comunicarla”¹⁰⁸

La consideración de este dinamismo existencial de las realidades significa un importante enriquecimiento con respecto a la metafísica aristotélica, que no se ve cancelada sino completada en la metafísica de la existencia del Doctor Angélico.¹⁰⁹ Efectivamente, las consecuencias de esta perspectiva en lo medular, que es la metafísica, implican una serie de consecuencias en todas las diversas ramas de la filosofía y por tanto en toda la visión del mundo. Las realidades materiales recuperan su entera valoración, al participar de la causalidad y al llevar en sí mismas un dinamismo teleológico. Al considerar no solamente a la esencia sino a cada existente, los individuos de cada especie adquieren un inmenso valor por tener un ser propio. Al mismo tiempo, participan del bien común de su especie, y por ello ningún otro puede serles indiferente, puesto que apuntan a un mismo fin:

“Santos, filósofos, científicos, artistas, artesanos, no hay dos hombres que sean idénticos, porque aun el más humilde de entre ellos es en última instancia su propio “ser”; aunque ninguno de ellos está realmente solo. Ser no es ser una soledad. Todo hombre puede participar del bien común de su especie, y nada de lo humano le es extraño. No, nada de lo que es extraño para él. Miembro de la hermandad universal del ser, puede experimentar en sí mismo que ser es “tender hacia”, y puede ver que todas las demás cosas están actuando con respecto a un cierto fin, un fin que es ciertamente el mismo en todos los casos, a saber: ser”¹¹⁰

La epistemología también se transforma a la luz de esta concepción del ser, puesto que “si conocer es conocer las cosas tal como son —pues de otro modo no se las conoce en absoluto—, conocerlas es alcanzar no sólo sus formas, sino, su mismo “ser”. A menos que penetre la realidad hasta su entraña más profunda, el conocimiento

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ “Puesto que el aristotelismo había sido un dinamismo, Tomás de Aquino vio el modo de incluirlo en su propia metafísica del ser, pero, puesto que había sido un dinamismo de la forma, hubo de profundizarlo con un dinamismo del *esse* (ser). Al hacerlo, toda la panorámica filosófica de la realidad se volvió distinta de repente” (Ibid. p. 241).

¹¹⁰ Idem.

perderá lo que constituye la entraña misma de su objeto”.¹¹¹ El realismo epistemológico brota con naturalidad cuando se tiene claro el fundamento en la filosofía del ser, y se sitúa en una perspectiva existencial: “Conocer un ente existencial no es sólo conocer su esencia; no es ni siquiera conocer las existencias; es precisamente, conocer existentes... Es verdadero cuando los datos del conocimiento intelectual abstracto y los de la intuición sensible coinciden plenamente... El conocimiento no sólo puede sino que debe, ser a la vez objetivo y existencial”¹¹². El desafío de constituir una epistemología realista que sea al mismo tiempo objetiva y existencial, es una fundamental e irresuelta tarea que se presenta como una exigencia para la filosofía de nuestro tiempo.

1.11.4.- Historia y metafísica hoy

Étienne Gilson abrió indudablemente muchas puertas para la historia de la filosofía y para la metafísica. Aunque no en todos los casos sus conclusiones hayan de ser seguidas, muchos han encontrado un camino abierto gracias a su notable esfuerzo de investigación y reflexión, que da muestras de un admirable rigor y fineza de análisis. De hecho Gilson ha realizado un decisivo aporte a la recuperación de la memoria histórica del pensamiento cristiano, tan olvidada y silenciada en la modernidad, especialmente a partir de la Ilustración. El Papa Pablo VI resalta esto en la carta que escribe al filósofo, cuando afirma que ha “introducido a nuestros contemporáneos a las frecuentemente olvidadas o rechazadas riquezas de la filosofía medieval”¹¹³

Es interesante también la forma en que Gilson enfoca los estudios históricos, en estrecha relación con la filosofía sistemática, y en especial con la metafísica. Busca beber de las fuentes históricas para recoger todo aquello que permita al pensamiento ser siempre más acorde con lo real. Dialoga con todo aquél que tenga verdad. Esto es especialmente importante considerando que vivimos en un tiempo en el que la crisis de la verdad desfigura los estudios históricos, en particular cuando se trata de la historia

¹¹¹ Ibid. p.243.

¹¹² Ibid. 243-244.

¹¹³ Pablo VI. Carta autógrafa al estimado profesor Étienne Gilson, nuestro hijo en Jesucristo, en “L’osservatore Romano”, 11/9/1975.

del pensamiento. Cuando la posibilidad del conocimiento de la verdad está puesta seriamente en cuestión, la filosofía pierde el contacto con lo real y se reduce a *discurso*. De este modo, o se elimina la historia de la filosofía como inútil o irrelevante, porque lo único que importa es el discurso que cada uno construya independientemente, o bien se reduce toda la filosofía a la historia de la filosofía, convirtiéndola en una gran colección de discursos que se estudian de manera descriptiva, evitando todo juicio acerca de su mayor o menor veracidad. La pregunta con la que surgió la filosofía, la pregunta por lo que es y su sentido queda de este modo, abandonado. Incluso en el marco de muchos estudios sobre Santo Tomás que se han hecho en el ámbito católico, en ocasiones la cuestión se reduce a la disputa por servirse de su autoridad, con lo cual ya se traiciona en cierto modo la apertura al ser.

Sobre el dicho «*somos como enanos sentados en los hombros de gigantes*», Gilson comentaba:

“Muchos contemporáneos nuestros quieren permanecer en el suelo; poniendo su gloria en no ver nada más, a menos que sea por ellos mismos, se consuelan de su estatura convenciéndose de que son viejos. Triste vejez aquella que pierde la memoria. Si fuera cierto, como se ha dicho, que Santo Tomás fue un niño y Descartes un hombre, estaríamos muy cerca de la decrepitud. Anhelemos más bien que la eterna juventud de lo verdadero nos conserve largo tiempo en su infancia, llenos de esperanza en lo porvenir y de fuerza para entrar en él”¹¹⁴

El sentido de la historia va unido siempre a la búsqueda de la verdad y no es para el pensador ocasión de anquilosamiento, sino, por el contrario, le da impulso para que su propio esfuerzo pueda llegar más lejos.

Por otra parte, Gilson aporta un desarrollo metafísico que ha sido recogido de las enseñanzas del Doctor Angélico, analizado y propuesto para nuestro tiempo, como valora también S.S. Pablo VI:

¹¹⁴ Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*. La Edad Media y la filosofía. Ob. cit., 386.

“Usted ha vuelto a poner a la luz una fuente de sabiduría de la cual nuestra sociedad orientada técnicamente debiera sacar gran provecho, puesto que suele estar fascinada con el “tener”, pero es con frecuencia ciega al sentido del “ser” y sus raíces metafísicas”¹¹⁵.

No podemos dejar de agradecer esto como un significativo aporte en el esclarecimiento de los primeros principios rectores del entendimiento humano, abonando a una perspectiva realista. La contribución de Gilson a la recuperación del sentido del ser tiene en la actualidad una gran importancia por la crisis de fundamentos que atraviesa nuestra cultura y tiene una serie de implicaciones antropológicas que probablemente ni siquiera él tuvo a la vista. De inmenso valor es también su rescate de la noción tomista del ser, que implica una valoración y primacía de la dimensión de la existencia sin desconocer la dimensión de la esencia, de donde se siguen tantos frutos para la reflexión metafísica.

En efecto, la pregunta por el ser no es un absurdo problema de conceptos metafísicos. Si es verdad que la confusión en la noción de ser lleva a consecuencias tan graves, hay que preguntarse por qué los hombres se confunden en torno a un principio tan fundamental. Ante una serie de manifestaciones de la pérdida del sentido del ser en la cultura actual, cabe preguntarse cómo la persona humana puede llegar a tomar con naturalidad el escepticismo hasta negar en su pensamiento la evidencia de la existencia, cómo puede cerrarse a la pregunta por el sentido de la propia vida que brota naturalmente de su espíritu a cada paso. El misterio del ser, que es el objeto fundamental de las pesquisas de la mente humana, atrae y asusta a la vez. Esto es verdad de todo lo que es, empezando por nuestro propio ser. Nuestra humanidad es el primer misterio que estamos llamados a profundizar. Con todo, en el camino de la humana búsqueda, siempre permanece presente la posibilidad de cerrarse ante el ser, la opción por el no ser. Hoy en día esta opción parece ejercer una extraña fascinación en una gran cantidad de personas con la popularización del nihilismo, y expresarse en múltiples expresiones de la *cultura de muerte*.

¹¹⁵ Pablo VI. Carta autógrafa al estimado profesor Étienne Gilson, nuestro hijo en Jesucristo, en “L’Osservatore Romano”, 11/9/1975.

La cerrazón al ser en general es, pues, en el fondo, cerrazón a la propia vocación humana, que es el corazón de toda la naturaleza creada. El don de la existencia, que todos reciben gratuitamente, remite también a la fuente y origen de todo lo que es, a Dios, quien es fuente del don singular de la vida humana y de su sentido. Dios sostiene nuestra existencia en el ser y nos invita a la participación de su Ser y de su Amor. Por ello el misterio del ser nos remite a la dimensión trascendente de nuestra existencia. El don de la existencia a la vez compromete y exige ser acogido en todo el esplendor de su verdad, con disponibilidad, humildad y obediencia. Por eso se podría decir que la cerrazón al ser, el miedo al ser, es en el fondo miedo a Dios, y también miedo a uno mismo.

Aun si Gilson no ha puesto de relieve la perspectiva antropológica del problema, como ha hecho en nuestros días la *Fides et ratio*, el aporte que hace en el esclarecimiento del asunto en el ámbito metafísico es ciertamente significativo.

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO II:

DIOS EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO

La cuestión de Dios ha sido siempre una de las primeras y más importantes cuestiones que afectan la vida del hombre. Por ello se ha convertido en una de los temas fundamentales de la filosofía. La filosofía occidental se inicia con la pregunta sobre el fundamento original del Todo, fundamento que es reconocido como Dios o como el Divino. La metafísica clásica llega con Dios al elemento primero y supremo, que en el pensamiento de la Antigüedad tardía es considerada como la original. Sólo la metafísica clásica lleva a cabo una operación similar. El pensamiento cristiano, de hecho, ha sido guiado desde sus orígenes hasta el Medievo por la idea de Dios, pero no exclusivamente de la cuestión filosófica de Dios, sino, desde la fe teológica en Dios que se propone desarrollar y justificar racionalmente. Incluso los más grandes pensadores de la modernidad han reconocido a Dios a su manera, haciendo incluso el fundamento y el contenido principal de su filosofía.

La ruptura con esta tradición tiene lugar sólo como consecuencia del iluminismo, el positivismo, el materialismo y todas las otras formas de ateísmo. Hoy en día ya no existe, de hecho, un ateísmo que dé de sí mismo un fundamento teórico y filosófico; que, sin embargo, sigue actuando en el ateísmo práctico de nuestro tiempo, del mundo moderno, donde “se” vive y “se” piensa “como si” Dios no existiera.¹¹⁶

1.1.- Juan Duns Escoto.

Duns Escoto nació en un lugar llamado Maxton en el condado de Roxburgh en Escocia (1265/1266), y entre los años 1277-78 ingresó al convento de Dumfries, que era un convento franciscano. Posteriormente se ordenó sacerdote en el año 1291 en la localidad de Northampton; un tiempo después llevó a cabo sus estudios en variadas instituciones ubicadas en Cambrighe, en Oxford y en París. Es un pensador

¹¹⁶ Cfr. Emerich CORETH, *Dio nel pensiero filosofico*. Editrice Queriniana, Brescia. 2004. p. 9.

especialmente “agudo” desde el punto de vista crítico y dotado de una originalidad propia.

También Duns Escoto es un teólogo que distingue la filosofía de la teología y que la subordina a la fe integrándola a la teología. Los límites de los conocimientos filosóficos son, sin embargo, más estrechos que en santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, de hecho, no desarrolla ningún sistema cerrado de filosofía, pero considera a la filosofía al interior de la teología.

La filosofía de Duns Escoto dio lugar en la Orden de los Franciscanos a la escuela “escotística”, que se convirtió en la doctrina de la misma Orden, casi como el tomismo para los dominicos. Entre los franciscanos no todos siguieron la estela de Duns Escoto, algunos desarrollaron un pensamiento especulativo que penetró el pensamiento moderno.

El elemento caracterizante de su pensamiento – y totalmente nuevo – es la consideración y el aprecio al individuo. El hombre no es sólo el caso singular de la esencia general “hombre”, sino, la individualidad irrepetible. Ciertamente Él está compuesto, como todo lo que existe, de una materia y de una forma esencialmente específica. La materia prima sin embargo, no es (como en Santo Tomás), un principio meramente potencial, sino, ya presente y ni siquiera es el principio de individuación; a la naturaleza general que se forma a partir de la materia y de la forma, de hecho, hay que añadir también un elemento positivo y actual que hace del ente este individuo particular. Esta “*entitas quae de se est haec*” es “*ultima realitas entis*” (Ord. II, 3, 1,6), la realidad última de la entidad que realmente existe.

Escoto también incluye la ciencia de la metafísica como ciencia del ente (*ens*) y de sus determinaciones trascendentales. Él, sin embargo, no entiende el ente a partir del ser actual (*actus essendi*), sino, de la esencia, entendida como el ser más general y abstracto. Este es el comienzo de un pensamiento esencialístico que caracteriza a toda

la escuela de la tardía escolástica, el escotismo así como el tomismo tardío, y que estará presente claramente en el pensamiento de la modernidad.

Si el concepto de ser (*ens*) es trascendental y debe ser la base de la metafísica, entonces también el conocimiento de Dios, según Escoto, debe ser *único*, es decir, que debe significar estrictamente lo mismo en todas las afirmaciones sobre el ente. Esta es la doctrina escotista de la *univocidad* del concepto en la noción del ser, objeto de muchas controversias, que parece ir en contra de la analogía del ser. Escoto, en realidad, se refiere a una univocidad exclusivamente lógica del concepto de ser, que no quiere excluir una analogía real, en la realización del ser en los diversos grados ontológicos, pero que rechaza que un concepto metafísicamente trascendental no pueda designarse en lógica nada más que como análogo.¹¹⁷

En relación a la *concepción de ser* en Duns Escoto, éste admite que existen muchos seres que son distintos, sin embargo, contrapone lo unívoco a lo equívoco y en esta última incluye la analogía, por lo que en su pensamiento aplica una noción unívoca a los seres en su condición de tales, de tal manera que el filósofo en comentarios busca una concepción de ser aplicable y predicable a todos los seres reconociendo solamente las diferencias de grado y de modos de ser existentes entre estos.

Para Escoto, la metafísica trata sobre una concepción de ser común, a la que se llega por medio de un proceso de abstracción básicamente negativo, que consiste en ir negando las diferencias formales que diversifican a las cosas, negación esta que es doble y que consiste en:

- a) La negación de los seres particulares, que implica llegar a la nada, al no-ser.
- b) Se niega el concepto de no-ser, con lo que se llega al no-ser del no-ser, que es necesariamente el no nada, por tanto, es algo, un ser.

¹¹⁷ Ibid., p. 157

El ser unívoco no constituye para Duns Escoto el género supremo que abarca a la Divinidad y a las criaturas, sin embargo, es uno y puede ser determinado por pluralidad de modos siendo los dos fundamentales el finito e infinito que corresponden a las criaturas y a Dios. Entonces, la noción unívoca del ser que conviene al Creador como a las criaturas es de carácter negativo, en otras palabras que tanto Dios como las criaturas coinciden en que son no-nada.

En relación a la existencia de la Divinidad, piensa Escoto que no se trata de una verdad *per se* evidente, sino, que ésta requiere ser objeto de demostración *a posteriori*. Sobre estas bases Duns Escoto desarrolla una prueba de la existencia de Dios. Si bien atribuye a la filosofía una función subordinada a la teología, propone una prueba filosófica de la existencia de Dios que es llevada a cabo, desde el punto de vista del pensamiento lógico-crítico, en mayor profundidad y consecuente respecto a sus predecesores, incluso San Anselmo y Santo Tomás de Aquino. La prueba de Escoto, por tanto, entra a formar parte en un modo más significativo de la doctrina filosófica de Dios.

En esta prueba (Ord. I, 2, 1,1-2) Escoto parte del argumento de San Anselmo, limitándose (como en la crítica de San Tomás) al concepto de Dios, sin basarse en el acto real del pensamiento. El concepto por el cual Duns Escoto se mueve es aquél del “ente primero” (*primum ens*), en el cual pensamos el “ser” y el “infinito”. Este concepto tiene “en sí” la existencia de Dios, pero no “para nosotros”, ya que nosotros no tenemos la conceptualización adecuada de Dios, del cual debería seguir en modo evidente su existencia. En primer lugar, debemos formar un concepto adecuado.

Para hacer esto Escoto utiliza la experiencia para demostrar un “Primero” necesario en el orden de la causalidad eficiente (*efficientia*), de la causalidad final (*finis*) y de la prioridad de las perfecciones del ser (*eminencia*). En cada uno de estos aspectos excluye una regresión a perpetuidad (*regresus in infinitum*) por cuanto son

contradictorias; de esto deriva que este elemento primero que es al menos posible, debe ser también único e infinito.¹¹⁸

Al hacerlo Duns Escoto logra un *ens a se* que no es causado, pero que puede causar algo más. Pero si es posible como causa, entonces es también necesariamente cierto (real); de hecho, si no fuera real no sería ni siquiera posible, porque no puede ser generado por otro. En este caso, pero sólo en esto, es válida la transición de la posibilidad a la realidad, ello se justifica si la posibilidad real del “primero” es demostrada. De esta forma, la prueba de Escoto ha encontrado la aceptación, por ejemplo, en la reanudación del argumento anselmiano de parte de Leibniz.

Con relación a las *pruebas* acerca de la existencia de Dios, el pensador en comentarios admite la validez de las pruebas de carácter “físico”, aunque tal validez sólo posee un carácter relativo por cuanto una demostración basada en seres contingentes no es una demostración necesaria. También pensaba que tales pruebas solamente llevaban a la conclusión de la existencia de un *ser necesario*, primera causa y perfecto, pero sin embargo, ese ser no implica que sea Dios.

Para Duns Escoto, la nota primordial de Dios es su infinitud y el punto de inicio de su demostración de la infinitud divina es un concepto que se considera que existe en la mente humana. Tal prueba, pasa por los siguientes pasos:

- a) Existe en la mente del ser humano el concepto ser, que es objeto de entendimiento por parte del mismo hombre.
- b) El ser posee dos modos: el finito y el infinito.
- c) El concepto ser infinito es simple y no está en contradicción con la inteligencia.
- d) El ser infinito implica un poder infinito, una voluntad infinita y una inteligencia infinita.
- e) Los posibles poseen el carácter de infinitos.
- f) Para conocer estos posibles infinitos es necesario una mente también infinita.
- g) Para convertir en acto a los posibles infinitos se requiere tanto poder como una voluntad infinita.

¹¹⁸ Ibid. p. 158

Como puede verse los esfuerzos de Escoto en esta demostración se concentran en probar la existencia de un ser infinito que es Dios.

La idea de que todo aquello que no repugna a la inteligencia es posible y la idea de un ser infinito no repugna a la inteligencia, *lleva a la conclusión de que ser infinito es posible*. Lo anterior es válido lógicamente, sin embargo, todavía queda por demostrar su validez real, para lo que Escoto establece cuatro proposiciones:

- a) El primer agente tiene inteligencia y voluntad.
- b) Los actos de entender y querer llevados a cabo por dicho primer agente se identifican con la esencia de éste.
- c) Tal entender y querer no poseen la cualidad de accidentes.
- d) La inteligencia primera posee un conocimiento actual de los posibles.

Luego, para deducir la infinitud de Dios de la infinidad de posibles, el pensador objeto de los presentes comentarios, propone las siguientes vías:

- a) Al primer agente le corresponde tanto el conocer los posibles como el poder de hacer que se conviertan en actos; así de la infinidad de los efectos se desprende la infinitud de la potencia de dicho primer agente.
- b) Hay infinidad de inteligibles y el entendimiento que los entienda es necesariamente un ser infinito.
- c) La voluntad humana no se conforma con un bien finito, sino, que el hombre posee una tendencia natural hacia el bien infinito, lo que implica que este bien no repugna.
- d) Ninguna perfección finita excluye una perfección superior, de allí que ninguna de las perfecciones conocidas por el ser humano excluye la perfección infinita.
- e) Aquello cuyo concepto implica contradicción causado por otro ser puede existir *per se*.

1.2.- Guillermo de Ockham.

Como el nombre por el que se le conoce lo indica, era natural de la localidad de Ockham, en Inglaterra. Entre los lugares donde cursó sus estudios figuran Oxford, en el cual logró el grado de "*bachelarius formatus*". Entre las obras que escribió figuran

las siguientes: *Sentencias*, *Quodlibetam septem*, *Centiloquium theologicum*, *Tractatus logicae*, *Opus nonaginta dierum*, y otras.

Guillermo hizo un gran hincapié en no mezclar de forma indebida los ámbitos teológicos y filosóficos, aunque tal cosa no implicó que evitara dar una razón filosófica de la Divinidad.

En tal sentido elaboró una teoría sobre cómo fundamentar la posibilidad de razonar sobre Dios, cuestión esta que realizó desde las exigencias lógicas del discurso significativo y no desde la metafísica tradicional.

En opinión de Guillermo de Ockham, la proposición “*Dios existe*” no posee la cualidad de ser evidente para el ser humano. En tal sentido, se muestra en desacuerdo con las pruebas de la existencia de la divinidad elaboradas por muchos filósofos que le precedieron, aunque no niega que se pueda aportar un argumento probable de la existencia de un ser divino. Es decir, se limita el pensador en comentarios, *a negar la posibilidad de una demostración filosófica de Dios como el ser supremo y la causa primera*, pero al ser humano le queda el camino de establecer proposiciones sobre el Creador.

En este sentido, Ockham *elabora una demostración de la existencia de un ser absolutamente primero, para lo cual se basa en la prueba formulada por Duns Escoto*.

Por otro lado, los seres creados se presentan como contingentes y como efectos de la decisión de crearlos por parte de Dios omnipotente. Así, Ockham parte de la primera parte del Credo: *Creo en un Dios Padre omnipotente, lo cual es un acto de fe que supone una opción de tipo filosófico por la que es defendida la omnímoda libertad de Dios*.

En relación a la potencia divina, Ockham piensa que en virtud de ésta Dios puede realizar todo aquello que sea posible, salvo lo imposible, pero el no poder hacer lo imposible no puede considerarse como una limitación divina, por cuanto la proposición: “hacer lo intrínsecamente imposible” carece de sentido.

El nominalismo que va desde el siglo XIV al siglo XVI, es hoy llamado a menudo conceptualismo para distinguirlo del nominalismo anterior, que va desde el XI al siglo XII. Esto es objetivamente correcto, ya que este último tipo de nominalismo ha impugnado cada generalidad tanto en las cosas como en el pensamiento, admitiendo sólo los “*nombres*” (nomina) generales por medio de los cuales las cosas vienen designadas exteriormente. El nominalismo posterior, en cambio, admite el concepto en general, pero niega su valor real que es negar que el concepto general corresponde a una realidad general de las cosas. Se trata de una diferencia significativa. Sin embargo, los partidarios de la doctrina de la Baja Edad Media se llamaban a sí mismos *Nominales* (nominalistas) y bajo esta condición se conoce su doctrina que se convirtió en la forma moderna, favoreciendo la transición a la filosofía de la modernidad. Por lo tanto, históricamente corresponde hablar aquí de nominalismo, sin distinguirlo del conceptualismo, aunque cuando hablemos de nominalismo, lo entenderemos en ese sentido. El franciscano Guillermo de Ockham no es el representante más radical de esta doctrina, sino, su fundador.

Duns Escoto ya había dado importancia a la singularidad respecto a la generalidad. Guillermo de Ockham da un paso adelante. No hay esencia de las cosas en general, sino, entes individuales (singulares). Por esto, nosotros conocemos en primer lugar e intuitivamente las cosas existentes en forma individual, de las cuales, por medio de la abstracción y por lo tanto, prescindiendo de la existencia, aislamos la “*quaddità*”[♦], expresada conceptualmente y nombrada en las palabras. Ockham expresa así su rechazo a las prioridades de lo general sobre lo singular, distinguiéndose al mismo tiempo, del nominalismo de la “primera hora”.

[♦] Término filosófico que significa “las cosas así como son”, su “verdadero modo de ser”, la esencia.

En cuanto a la *prueba de existencia de Dios*, Ockham sigue la doctrina escotista de la unicidad del concepto de ser (*ens*), también en su sentido metafísicamente trascendental. Esto le permite desarrollar una prueba de Dios muy semejante a la de Escoto, pero que sólo abordaba la cuestión de la causalidad. De hecho, él cree que no debe se debe partir de la causa eficiente como causa de la producción (*causa productionis*), sino, como la causa de la conservación (*causa conservationis*). De esta manera reconoce que la entidad de los entes contingentes, si lo es, debe ser traída a la existencia y preservada por una causa. En la producción (*productio*), sin embargo, es más difícil excluir regresión en el infinito (*regresus in infinitum*), ya que la causa no es contemporánea al efecto. En la conservación (*conservatio*), en cambio, la causa debe existir contemporáneamente al efecto. Por lo tanto, se descarta un progreso a la perpetuidad, como una serie infinita de causas existentes simultáneamente sería contradictoria.

Sobre esta base Ockham llega a Dios como el *primum ens* uno e infinito en sí mismo (*ens a se*) y que no puede no ser (*non potest non esse*). Todas las ulteriores afirmaciones sobre Dios que no derivan directamente de este proceso, pertenecen a la teología y no son filosóficamente demostrables. Sin duda Guillermo de Ockham admite la existencia de las ideas de Dios, incluso si éstas no se consideran idénticas a su esencia, y son consideradas sólo contenidos de su pensamiento. No admite, sin embargo, las ideas de los géneros y de las especies generales, sino, sólo aquéllas de las cosas individuales. La voluntad de Dios en su proyecto es completamente libre y no hay algunas necesarias en las esencias y en las leyes esenciales de las cosas finitas. Que pueden ser libremente queridas por Dios. Una convicción que expresa un preciso voluntarismo hostil al intelectualismo unilateral de los tomistas.

En la voluntad de Dios Ockham distingue entre potencia absoluta (*potentia absoluta*) y potencia ordenada (*potentia ordinata*). Estos conceptos fueron desarrollados en el siglo XIII para ser aplicados a las leyes canónicas y luego transferidos a la omnipotencia de Dios. Ockham entiende por poder absoluto (*potentia absoluta*) que Dios puede todo lo que es posible sin contradicción y con potencia

ordenada (*potentia ordinata*) todo lo que corresponde al orden de la creación y la salvación querida libremente. El concepto de *potentia Dei absoluta* no es entendido por Ockham en el sentido de una libertad arbitraria de Dios, sino, como una consecuencia; si el actuar de Dios no está vinculado a un orden esencial, la representación de un Dios arbitrario, que según su voluntad elige o condena y al cual somos entregados para nuestra salvación o para nuestra ruina. Este resultado se expresa únicamente en la rígida doctrina de la predestinación de la Reforma, con Calvino, y tiene el objetivo de hacer hincapié sobre la omnipotencia de la gracia divina. Con razón una representación similar de Dios ha suscitado la protesta atea (Nietzsche). Pero, básicamente, éste no es el Dios de la fe cristiana, el Padre de amor que desea la salvación para todos los hombres.

Guillermo de Ockham no es el nominalista radical, como se suele pensar pues da inicio al atardecer de la escolástica, al final de su metafísica y a la disolución de la vida espiritual de la cristiandad medieval. Hoy se le ve más positivamente como un filósofo que se ha ocupado de los problemas filosóficos tratados con una crítica rigurosa, especialmente los de la lógica lingüística y la teoría del conocimiento en una manera significativa. Ockham quiere seguir la fe cristiana y el deseo de servir como filósofo y teólogo indudablemente, a pesar del conflicto con el Papa de Aviñón. También es cierto, sin embargo, que con él surgen las tendencias que inician las transformaciones generales, espirituales y culturales que marcaron el comienzo de la modernidad.

En Ockham se puede hablar de un rechazo del nominalismo en favor del conceptualismo, aunque, pronto llegará a las consecuencias más radicales. Como Santo Tomás no es idéntico al tomismo, como Ockham no es idéntico al ockhamismo y su conceptualismo no es idéntico al nominalismo, que se afirmara con muchas consecuencias en la forma moderna en los siglos XV y XVI.

Ockham subraya, más de lo que había hecho antes que él Santo Tomás o Duns Escoto, la autonomía de la filosofía. Sin embargo, se restringe aún más en los límites

para poner en relieve lo específico racional, allanando así el camino para la razón autónoma y la ciencia liberada de la modernidad.

Al igual que Duns Escoto, Ockham da primacía a la persona antes que a lo general. En esto no hay una justa reacción en contra de la unilateralidad del pensamiento platónico, así que el hombre individual es considerado un individuo único, irrepetible, pero – ahí reside el problema del nominalismo posterior – ya no está atado a una ley general y necesaria de la vida o del orden social. Todo esto está vinculado a la disolución del orden medieval y dirigida hacia el individualismo del Renacimiento y del racionalismo moderno, que creará el liberalismo de la *Ilustración*.

1.3.- Descartes.

René Descartes (1595-1650) hijo de una familia noble de La Haye (Touraine), recibió una formación básica en el colegio jesuita de La Flèche (1604-1612), estudió ciencia del derecho en Poitiers (1612-1616) y participó como voluntario en la fase inicial de la guerra de los Treinta años. En el cuartel general de Neuburg en D. Donau (1619-1620) tuvo la revelación de la “luz de un maravilloso descubrimiento”: la certeza original del Yo pensante, *cogito ergo sum*. Después de largos viajes, regresa a Paris en el 1625, pero se retiró en 1628 a Holanda, donde vivió veinte años como profesor particular. En septiembre de 1649, por invitación de la Reina Cristina de Suecia, se trasladó a Estocolmo. Allí murió de una neumonía el 11 de febrero de 1650. Falleció a los 53 años de edad.

Es considerado como el *Pionero de la Filosofía Moderna* y el creador de la noción de *sujeto*. Las obras más importantes de Descartes son fruto del trabajo silencioso en Holanda. Aunque se conservan algunos apuntes de su juventud, su primera obra fue *Reglas para la dirección del espíritu* creada en 1628 y publicada en 1701 (póstuma). Luego escribió *La Luz o Tratado del mundo y El hombre*, que retiró de la imprenta al enterarse de la condena de la Inquisición a Galileo en 1633, y que más tarde se publicaron a instancias de Leibniz. En 1637 publicó el *Discurso del método*

(*Discours de la méthode*) para dirigir bien la razón y hallar la verdad en las ciencias, seguido de tres ensayos científicos: *Dióptrica*, *La Geometría* y *Los meteoros* (*Dioptrique, géometrie analytique, Météores*). Con estas obras, escritas en francés, Descartes se presenta ante el mundo erudito, aunque inicialmente intentó conservar el anonimato.

En 1641, en París, publicó la *Meditaciones metafísicas* (*Méditations métaphysiques; le Meditatione de prima philosophia*), acompañadas de un conjunto de *Objeciones y Respuestas* (*Obiectiones e Responsiones*) que amplió y volvió a publicar en 1642 en Ámsterdam. Hacia 1642 puede fecharse también un diálogo, la búsqueda de la verdad mediante la razón natural (póstumo). En 1644 aparecen los *Principios de filosofía* (*Principia philosophiae*) que Descartes idealmente habría destinado a la enseñanza, durante su permanencia en Ámsterdam.

Descartes es considerado el “padre de la filosofía moderna” ya que basa el pensamiento en la subjetividad, al puro “Yo pienso”. Él expone el dualismo moderno entre sujeto y objeto, espíritu y materia en una forma que era desconocida para la tradición, incluso en el platónico-agustiniano. Sin saber un concepto integral del ser, divide la realidad en manera radicalmente dualista. El mundo material se convierte en algo puramente mecánico y nuestro conocimiento de él, un conocimiento puramente racional, cuantitativamente calculable.

La cuestión de Dios tiene en el pensamiento de Descartes una ubicación privilegiada, ya que toda la verdad y certeza descansan en la veracidad de Dios. Porque Dios no es demostrable a partir de la experiencia de este mundo – incluso en forma mecánica – Descartes se refugia en la idea innata Dei. Con esto se refiere a una antigua tradición que no acepta la idea de Dios como algo inherente a la razón humana, sino, que la incluye en el sentido racionalístico como una idea “clara y distinta”, que a su vez sólo necesita ser probada. Fuera de ella todas las demás pruebas de la existencia de Dios siguen siendo problemáticas a la luz de estos presupuestos. Ellas atestiguan, sin embargo, que todo el sistema cartesiano se mantiene o cae con el conocimiento de

Dios. Sin Él nada es realmente cognoscible y explicable y esto hace de Descartes un testigo de Dios.

Desde Descartes se origina el movimiento filosófico del racionalismo, desarrollado primero por Spinoza y Leibniz y por las escuelas filosóficas que llegan hasta Kant. El racionalismo también encontró opositores decididos, como es el caso de Blaise Pascal quien parte de la duda metódica de Descartes sobre todo lo que es el tema de la duda. Podemos ser engañados por los sentidos, vivimos en un sueño, incluso podríamos errar en el conocimiento evidente si un espíritu maligno, “un engañador poderoso y astuto” nos inspira (Med. II, 17ss)¹¹⁹ Esto lleva a decir: “*Por consiguiente, no cabe duda que yo existo, si me engaña a mí, y me engaña, siempre que lo desee, nunca sabrá que no estoy haciendo nada, hasta que piense en hacer algo*” (Med. II, 17ss). De ello se deduce que esta proposición: “*yo soy yo existo, es necesariamente cierta siempre que la pronuncio, o cuando la concibo en mi mente*” (Med. II, 17ss). Esta es la certeza original del *cogito ergo sum*, o más bien (porque no parece una deducción) de *cogitans sum*. Esto no es objeto de dudas pues entra en cada pensamiento, incluso en el de los que dudan.

Esta idea ya está en San Agustín: si uno tiene dudas, sabe que vive, que piensa, que duda, en suma, sabe que existe. Descartes parece llegar a la misma conclusión de forma independiente y sólo más tarde, en la elaboración de su sistema, tomó elementos del pensamiento agustiniano y platónico.

Para Descartes, el conocimiento del *cogitans sum* es la forma original de un conocimiento verdadero y seguro. De ahí deriva la *regula generalis* para un conocimiento que, efectivamente, debe ser “*cierto y verdadero*” (*vera et certa*). Esto conduce a la solicitud de un conocimiento “*claro y distinto*”: “*es cierto todo lo que concebimos en modo claro y distinto (clare et distincte)*” (Med. III, 33).¹²⁰ Con esto, se asegura la verdad.

¹¹⁹ Cfr René DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*. Alianza Editorial. 2005. p. 112.

¹²⁰ René DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*. Alianza Editorial. 2005. p. 130.

Descartes se pregunta, en un momento posterior, cuáles ideas son de tal manera claras y ciertas como para ser absolutamente verdaderas y ciertas. Es necesario notar que utiliza la palabra “idea” que viene de la tradición platónica, y no por la escolástica aristotélica. Él entiende este término, en primer lugar, como todas las pertenencias de contenido de conciencia (cognitivo, representante, etc.), concluyendo que, a diferencia de la representación empírica o concebidas de manera arbitraria, sólo las “ideas innatas” (*ideae innatae*) son claras y lo suficientemente distintas al punto de que corresponden al criterio de la verdad y la certeza.

La doctrina de las “*ideas innatas*” resulta un patrimonio común del racionalismo, pero lo que Descartes entiende por esto, no es del todo claro y definido y que (como ya señaló Leibniz), hace su criterio de verdad cuestionable. La idea innata, al parecer, todavía no es un concepto definido, o un conocimiento que simplemente se encontraría en nosotros, sino, un diseño virtual, que debe encontrar su realización. Descartes también habla de una luz natural (*lumen naturale*) capaz de iluminar el espíritu y de llevar a conocer realidades diversas, sobre la base sin embargo, de las ideas innatas que se dan previamente en nuestro pensamiento.

Todo esto nos lleva al horizonte de la filosofía platónica: la “idea”. En Descartes las ideas son diseñadas una vez más en modo platónico, no como conceptos de mi pensamiento, sino, como categorías arquetípicas, transferidas en el espíritu humano: *ideae in mente humana*.

Surge la pregunta ¿Este es el típico “giro moderno hacia el sujeto” dado por una concepción autónoma de la razón? En realidad, el mundo de las ideas se transfiere de Descartes a la mente humana de acuerdo a una razón que no es “independiente”, sino, “teoma”. Las ideas de la razón, de hecho, vienen de Dios. Las ideas innatas garantizan el conocimiento “verdadero y cierto” precisamente porque no vienen de mí mismo, sino, que pertenecen a la naturaleza del espíritu. La verdad incondicional del conocimiento no está garantizada por lo tanto, por el propio conocimiento sino, por Dios mismo.

La “*idea innata*”, por lo tanto, sólo puede venir de Dios, que es el creador del espíritu humano. En consecuencia, el fundamento último de la verdad y la certeza es sólo Dios.

Las pruebas que Descartes desarrollan sobre la existencia y la veracidad de Dios no son un término o una ampliación de su sistema conceptual sino, algo que es requerido por sus supuestos críticos y metodológicos. El conocimiento sensorial es engañoso, los conceptos que vienen de fuera de la experiencia no pueden dar un conocimiento verdadero y cierto; aquí hay un trato claramente nominalístico del racionalismo cartesiano. Por esto la razón (*ratio*) sólo difiere a sí misma y a lo que representa. Que mis ideas se correspondan con la realidad está garantizado solamente por el hecho de que proceden de Dios, ya que, siendo profetismo, a mí no me puede engañar. *La seguridad absoluta del conocimiento requiere, por lo tanto, una prueba de la existencia y de la veracidad de Dios.*

Para Descartes Dios es el Ser Perfectísimo. Incluso en el contexto que hemos examinado (Med. III), Descartes ofrece dos pruebas de la existencia de Dios. La primera se genera por el hecho de que tenemos una idea de Dios como sustancia infinita, que posee en sí misma cada realidad y la perfección (*realitas et perfectio*). La idea de la sustancia procede de mí, ya que tengo experiencia de mí como sustancia, pero, la idea de una sustancia infinita no puede ser formada por mí, debido a que supera infinitamente mi realidad. La causa no puede tener menor perfección que los efectos y así la idea de Dios, entendido como un ser perfecto, sólo puede ser provocada en mí por Dios como la causa de mi idea de Dios.

Esto nos lleva a otro argumento que con Descartes puede ser considerado como una segunda prueba de la existencia de Dios o como una continuación de la primera: yo soy un ser finito, es decir, limitado e imperfecto, que sin embargo, tiene la idea del ser perfecto. La perfección infinita, expresa que la idea de Dios no está contenida en mí ni en la realidad, ni en una segunda posibilidad. La idea del ser infinito en mí, se

consumará porque supone la causa de Dios, el ser infinito. Por lo tanto, Dios existe necesariamente como el supremo y perfecto.

A esto se agrega una prueba más que descartes desarrolló más tarde (*Med. V*) y que se basa en el “*argumento anselmiano*”, que a partir de Kant se llamará “*prueba ontológica de Dios*”. San Anselmo se mueve por algo “que no se puede considerar el mayor” (*id quo maius cogitari non potest*); Descartes remplazará la idea por la “*del ser perfectísimo*” (*ens perfectissimum*) con más énfasis respecto a San Anselmo, en un concepto racional de nuestro pensamiento.

En definitiva, en la idea clara y distinta de Dios está contenida su existencia necesaria. La afirmación de que Dios existe es, por lo tanto, para Descartes, una proposición analítica de referencia de tipo matemático. La existencia de Dios, afirma Descartes: “*está conmigo por lo menos en el mismo grado de certeza con la que hasta ahora eran las verdades matemáticas*” (*Med. V, 7*).

Si Dios existe como perfecto, no puede engañarme, de lo contrario no sería tan perfecto. Para Descartes, la perfección de Dios pertenece a su incondicional veracidad, ya que la perfección garantiza la verdad de nuestro conocimiento. Todo está diseñado de una manera clara y distinta que depende de una “idea innata” puesta por Dios, desde una comunicación o iluminación que tiene lugar por medio de Él y que la idea ha arraigado en mí.

Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios se originan totalmente desde la conciencia subjetiva (*cogitatio*). Esto tiene una buena razón, si se quiere probar la existencia de un Dios humano, y no sólo la de un Dios cósmico. En el puro *ego cogitans* encontramos la “idea de Dios” innata; aunque con ella se da una idea clara e distinta del *ens perfectissimum*, entonces se trata de una idea que no está demostrada, ni certificada para el conocimiento de Dios, tan limitada como lo es la humana.

El verdadero problema de la intuición de Descartes es: cómo lo infinito entra en lo finito. ¿Cómo puede un intelecto finito pensar lo infinito? Descartes responde utilizando el principio de causalidad: el concepto de infinito no puede ser producido por la razón finita, sino, que debe ser “provocado” por Dios mismo. Con cuál derecho Descartes introduce este principio, que se deriva de la tradición, sigue siendo una cuestión abierta. Aunque puede ser que esta idea sea causada por Dios, permanece la pregunta de cómo nosotros, seres finitos, podemos pensar lo infinito, que ciertamente no sucede por medio de una idea adecuada, sino, sólo a través de conceptos analógicos que no entienden totalmente la realidad de Dios.

El “argumento ontológico” (Med. V, 7) plantea las mismas objeciones de San Anselmo. El argumento de San Anselmo se puede comprender desde la dinámica de un verdadero acto del pensamiento que se dirige al Ser Supremo, *quo maius cogitari non potest*. Este argumento es reafirmado por Descartes en una idea *clara y distinta del ens perfectissimum* que analíticamente incluye ya en sí misma la existencia.

De esta forma, el argumento se convertirá en parte del pensamiento racionalista, de Spinoza y Leibniz hasta Christian Wolff y otros, apto para la crítica destructiva de Kant.

1.4.- Malebranche.

Definir la filosofía de Malebranche como ontológica, es equivocado, ya que este término aparecerá sólo en el siglo XIX para designar una determinada corriente de la filosofía católica; uno de sus principales representantes es Vincenzo Gioberti, 1801-1852, entre otros. Dicha corriente, de hecho, se refiere a Malebranche del cual asume los conceptos fundamentales. En primer lugar, que lo que es primero en el orden del ser también está en el orden del conocimiento y en segundo lugar, el orden del conocimiento debe coincidir con el orden del ser.

Rossi Rodríguez Amadeo José

El creador del mundo : Dios en el conocimiento humano (Discurso teológico-filosófico) parte 2
Universidad de Los Andes-Facultad de Humanidades y Educación-Postgrado en Filosofía. 2011. p.
118

Venezuela

Disponible en:

[http://bdigital.ula.ve/RediCiencia/busquedas/DocumentoRedi.jsp?file=32774&type=ArchivoDocumento
&view=pdf&docu=26357&col=5](http://bdigital.ula.ve/RediCiencia/busquedas/DocumentoRedi.jsp?file=32774&type=ArchivoDocumento&view=pdf&docu=26357&col=5)

www.bdigital.ula.ve

¿Cómo citar?

Nicolás Malebranche (1638-1715) era un sacerdote del *Oratorium* de París fundado por el cardenal Bérulle, lugar en el cual la tradición agustiniana fue especialmente cultivada. Estudió la filosofía de Descartes y trató de darle continuación en el espíritu de San Agustín. De este esfuerzo surgió la obra *De la recherche de la vérité* (1674/1675), y más tarde los *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* (1688). Murió en París en 1715. Tanto en la teoría del conocimiento como en la de las causas Malebranche cancela el finito en lo infinito, la criatura en Dios. Con respecto a la doctrina del conocimiento y de las ideas se puede hablar de ontologías, mientras que en la doctrina de las causas de ocasionalismo.

Descartes había liberado el conocimiento de la experiencia y lo había fundado sobre las “ideas innatas” que proceden de Dios. Malebranche va más allá: nuestros conceptos son ideas intuitivas, gracias a los cuales conocemos inmediatamente las ideas arquetípicas presentes en el espíritu de Dios. El primer contenido inmediato de nuestro conocimiento es Dios, en la medida en que contemplamos en él la esencia de las cosas finitas. Al hacerlo, tomamos parte en el proyecto de la creación de Dios sobre todas las cosas.

De esta manera, la *idea innata* de Cartesio se coloca en una relación más estrecha con la agustiniana de la iluminación. Malebranche, de hecho, asume el criterio de la verdad de Cartesio, pero sin pasar sobre la cuestión de la veracidad de Dios, porque la idea ya no es una idea que pertenece al espíritu del hombre, sino, al de Dios; de esta manera la verdad sin condiciones ya está asegurada. En Descartes las ideas eran los contenidos mentales del espíritu humano, aunque de origen divino. Para Malebranche, por el contrario, las ideas ya no son humanas sino, inmediatamente divinas.

De ello se deduce que para Malebranche, contemplamos las ideas en el espíritu de Dios y por lo tanto, todo lo vemos en Dios: “*Nous voyons toutes choses en Dieu*”¹²¹ Tenemos una intuición de Dios, e incluso la esencia de Dios (*substance divine*), aunque

¹²¹ Rech. III, 2, 6.

no sabemos cómo es Dios en sí mismo, sino, sólo como aparece en las criaturas, como su esencia, toma forma en las cosas finitas. En esta vida sólo tenemos una visión de las ideas de Dios en el más allá y no como una visión de Dios en su esencia. Malebranche, de esta manera, no sólo va más allá de Descartes sino, también va más allá de San Agustín. Según él, en nuestro espíritu brilla una luz divina, donde hallamos las “verdades eternas”, aunque si no las contemplamos de inmediato en la creación de ideas en el espíritu de Dios.

La base de esta doctrina atrevida es un problema real. Si Dios es el origen de todas las cosas, entonces el conocimiento de Dios, que todo penetra con la mirada, es más difícil de captar que el conocimiento del hombre que trabaja de modo receptivo y no productivo. Este problema se resuelve utilizando las ideas de la participación de Dios en los problemas del conocimiento humano; sin embargo, los conceptos de formación e intuición espiritual, son fáciles de resolver con la acción inmediata de Dios. Sigue siendo problemático, ¿Cómo es posible conocer a Dios sin conocer su esencia? Además, ¿Cómo se conecta esto a nuestra experiencia, a los conocimientos derivados de los sentidos, que carecen de claridad y la perfección de ese arquetipo? La doctrina de las ideas está estrechamente relacionada con la doctrina de la causa y sólo a través de ésta se hace comprensible.

De la misma manera con la que Malebranche suprime el conocimiento en lo divino, así él, en general, se deshace de las criaturas que actúan con la capacidad exclusiva de actuar de Dios. Como no hay un conocimiento propio del hombre, no hay capacidad de acción de las cosas finitas. La eficacia casual, es totalmente de Dios y las cosas creadas no son verdaderas y propias *causae efficientes*, sino, solamente *causae occasionales*, es decir, ofrecen la oportunidad para que en ellas actúe de manera inmediato Dios. De ahí el nombre de ocasionalismo.

Esta solución se insinúa ya en Descartes. Él, de hecho, piensa la esencia de los cuerpos sólo a través de la extensión (*extensio*), entendida como un atributo estático y no dinámico. De las extensiones no se origina ninguna actividad y esto significa que

los organismos no tienen la capacidad de actuar de los unos sobre los otros, pero están en condiciones de asumir y liberar la energía cinética, es decir, el poder del movimiento local, sin estar provistos de movimiento propio. Los organismos no actúan en otros cuerpos, sino, que son accionados desde el exterior, por lo que en materia no se incluye ninguna posibilidad real eficiente.

Además, en Cartesio *res extensa* e *res cogitans* son esencialmente opuestos. Cuerpo y alma pertenecen a esferas totalmente diferentes del ser, que hacen imposible una acción mutua; la admisión de una interacción por parte de Descartes constituye un compromiso con la experiencia que contradice sus principios. Esta inconsistencia fue reconocida por los primeros cartesianos, por ejemplo, Johannes Flaubert (1622-1665), que rechaza la teoría del intercambio recíproco en favor de la acción inmediata de Dios. No es el alma que actúa sobre el cuerpo, sino, la voluntad del hombre, es una oportunidad para que Dios mismo promueva los correspondientes movimientos del cuerpo.

www.bdigital.ula.ve

Por último, una tercera y más importante sugerencia en este sentido, es deducible de la definición cartesiana de sustancia: "*Res quae nulla alia re indiget ad existendum*". En la medida en que Descartes extiende esta definición a la sustancia finita ("*quae solo Dei concursu indiget ad existendum*"), evita un monismo de la sustancia (Spinoza), pero al costo de preparar el camino para el ocasionalismo. La influencia determinante de una causa creada sobre la sustancia es excluida *per definitionem*. La actividad productiva es reservada al actuar divino solamente, mientras que las cosas finitas son la simple causalidad (a veces) para el divino.

Las consecuencias de estas ideas fueron extraídas del holandés Arnold Geulinx (1642-1669), fundador de la doctrina ocasionalista. Malebranche las acepta, desarrollándolas y dándoles una importancia mayor. Él dice muy claramente "*No existe ninguna relación de causalidad de un cuerpo a un espíritu. ¿Que puedo decir? No hay ninguna ni siquiera de un espíritu a un cuerpo. Diré más: no hay ninguno ni*

siquiera de un cuerpo a otro cuerpo, ni de un espíritu a otro espíritu”¹²². Cada relación causal es superada en el mundo: “*Es Dios que actúa en nosotros*”¹²³. Esto significa que Dios ha establecido las leyes de la naturaleza y actúa de acuerdo con estas leyes en cada evento. Las condiciones que surgen de tiempo en tiempo, ofrecen la posibilidad para que Dios actúe en modo correspondiente e inmediato. Las cosas finitas se convierten así en objetos pasivos del actuar divino.

Frente a esta solución, primero hay que preguntarse ¿qué pasó en este contexto con las libertades humanas?. ¿Nuestro actuar sigue siendo libre, si Dios solo actúa en nosotros? A esta pregunta los ocasionalistas responden: también el libre albedrío es un acto de Dios en nosotros. La libertad es libre sólo en la medida en que puede negarse a seguir sus inclinaciones y sus intenciones. Sólo hay una libertad negativa, la de no actuar, y no una libertad positiva, la que es capaz de ejecutar la acción; existe sólo la capacidad de suspender el acto, pero no de producirlo. Pero esto, no es una solución, porque la decisión de no hacer algo es un acto positivo de voluntad y también constituye una acción de Dios en nosotros. La libertad, por lo tanto, se niega en modo definitivo.

Esta doctrina no es nueva. Ya en la época medieval se desarrollaron conceptos similares como consecuencia de la doctrina emanacionística del neoplatonismo. Por ejemplo, el filósofo judío Avicenbron (Ibn Gabirol, 1021_1070 en España) sostiene tesis similares. Santo Tomás, señaló enfáticamente, sin embargo, la eficacia de las *causae secundae*. El hecho de que Dios sea *causa primera* no significa que las criaturas se vean privadas de su eficacia y que Dios se convierta en la única causa de la acción. Más bien, la acción divina aparece mucho más alto y perfecta, aunque misteriosa, ya que les da una fuerza y en el caso del hombre, una libertad. Malebranche, quiere ciertamente hacer hincapié en el espíritu del cristianismo, la omnipotencia de Dios, pero falla en la comprensión de la relación entre el hombre y

¹²² Entr. IV, 11

¹²³ Rech. II, 6. “C’est Dieu qui agit en nous”.

Dios, mediante el actuar exclusivo de Dios, el conocimiento (doctrinas de las ideas) y la acción (doctrina de las causas) del hombre.

1.5.- Spinoza.

Baruch Bento de Spinoza, nació en Ámsterdam en 1632. Procedente de una familia hebraica emigrantes de la península Ibérica a Holanda, que huía de la persecución en Portugal. Se dice que su familia procedía de España, de donde habría huido en el siglo XV a Portugal. Se educó en la comunidad judía de Ámsterdam, donde se conservaba una considerable tolerancia religiosa, pese a la influencia de los clérigos calvinistas. Contrajo una tuberculosis que poco a poco minaría su salud, hasta ocasionarle una muerte temprana, en La Haya 1677.

Estudió filosofía y teología hebraica medieval y los escritos de la Cábala, aprendió latín y griego y filosofía escolástica; y también estaba en contacto con la naciente Ilustración en Holanda. A pesar de haber recibido una educación ligada a la ortodoxia judía, por ejemplo, con la asistencia a las lecciones de Saúl Levi Morteira, el joven Spinoza mostró una actitud bastante crítica frente a estas enseñanzas y amplió estudios por su cuenta en matemáticas y filosofía cartesiana, dirigido por Franciscus van den Anden. Leyó también a Thomas Hobbes, Lucrecio y Giordano Bruno; estas lecturas lo fueron alejando de la ortodoxia judaica. Dicho alejamiento de la ortodoxia hebraica provocó que fuera expulsado de la sinagoga en 1656. A esto se le pueden sumar las influencias del grupo de los collegianten o colegiatas (cristianos liberales protestantes holandeses), así como heterodoxias judías hispano-portuguesas, estas últimas encarnadas principalmente en las figuras de Juan de Prado y Uriel da Costa.

Más tarde vivió en varios lugares de la Holanda, por último en La Haya, dedicándose a los estudios y a la formación de un sistema. Sus obras más importantes son: *Tractatus de intellectus emendatione* (Tratado sobre la reforma del entendimiento) 1662. *Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata*, Ámsterdam 1663; *Tractatus theologico-politicus* (Tratado teológico-político),

Hamburgo 1670. Sólo después de su muerte, apareció la obra póstuma, Ámsterdam 1677, entre las cuales recordamos en particular, entre otros tratados, *L’Ethica ordine geometrico demonstrata* (Ética demostrada según el orden geométrico), su obra maestra en el fundamento de la ética, que incluye la metafísica. En esta obra el método, el sistema y también la doctrina de Dios y el mundo de Spinoza se expresan más claramente.

El desarrollo filosófico, que va desde Descartes a Malebranche, encuentra en Spinoza un *exponente más radical*. No sólo el conocimiento y la acción del ser finito, se atribuye exclusivamente a la acción de Dios, sino, el ser de las cosas finitas se disuelve en la única realidad de Dios; hay una única sustancia divina y las cosas finitas representan sólo los “*modos*”. Spinoza desarrolla un *monismo* de la sustancia, en forma de panteísmo estricto como lo conocemos en la filosofía moderna, a ejercer una influencia decisiva en todas las demás de pensamiento panteísta.

En el *campo de la filosofía Spinoza se declara monista*, esto es, no cree en la existencia de un dualismo *cuerpo-alma*. Para Spinoza *el hombre es cuerpo y mente*, y todo en su conjunto es parte de una sustancia universal con infinitos modos e infinitos atributos, algo que da lugar a un “monismo neutral”.

También es determinista, lo que supone que no cree en el *libre albedrío*: asegura que el hombre está determinado por leyes universales que lo condicionan mediante la ley de la preservación de la vida. Así, afirma que ser libre es regirse por la razón frente a la sumisión, por ejemplo, la religión.

Partiendo de la innegable influencia de Descartes, creó un sistema muy original, con mezcla de elementos propiamente judíos, escolásticos y estoicos. En lo que se refiere a Descartes, éste había considerado la existencia de tres sustancias: *el pensamiento, la extensión y Dios*. Spinoza reduce estas tres sustancias a una sola: sustancia divina infinita, que según la perspectiva que se adopte, se identifica bien con

Dios o bien con la naturaleza, ambos términos llegan a ser equivalentes para él, según su célebre expresión *Deus sirve Natura*.

Para Spinoza, la *sustancia* es la realidad, que es causa de sí misma y a la vez de todas las cosas; que existe por sí misma y es productora de toda la realidad; *por lo tanto, la naturaleza es equivalente a Dios. Dios y el mundo, su producción, son entonces idénticos*. Todos los objetos físicos son los “modos” de Dios contenidos en el atributo *extensión*. Del mismo modo, todas las ideas son los “modos” de Dios contenidas en el atributo *pensamiento*. Las cosas o modos son naturaleza naturada, mientras que la única sustancia o Dios es naturaleza naturante. Las cosas o modos son finitas, mientras que Dios es de naturaleza infinita y existencia necesaria y eterna.

Este cambio tiene la ventaja, sobre la filosofía cartesiana, de borrar de un plumazo los problemas que presenta la filosofía de Descartes para explicar la posibilidad del conocimiento: dado que el *pensamiento* y la *extensión* son dos de los infinitos atributos de Dios, distintos e independientes el uno del otro.

Para Spinoza, se puede conocer el mundo, porque el entendimiento, en tanto parte del entendimiento de Dios, es una modificación o “*modo*” de la misma sustancia divina, entendimiento infinito de Dios, que “*piensa*” su objeto extenso o cuerpo, de modo que el entendimiento puro puede “*aprehender*” la realidad, porque el alma, o sea la idea del cuerpo, “*replica*” lo que afecta a este cuerpo. La unidad del alma y el cuerpo está justificada por la unidad de la sustancia infinita de la que son sus modificaciones finitas o modos.

Según Spinoza la infinitud de la sustancia divina, es decir, la posesión de infinitos atributos, hace que la esencia divina implique la existencia real. Ser del Pensamiento y ser de la Realidad, por otra parte no son otra cosa que dos atributos fundamentales de la Naturaleza divina, que se corresponden perfectamente: la coincidencia de esencia y existencia, por lo tanto, es la explicación de la misma

definición de la Sustancia Infinita. Muy cerca a la posición de Spinoza es la re proposición del argumento ontológico de parte de Hegel.

Spinoza, en su época tenía pocos seguidores o discípulos, siendo incluso, entonces, considerado panteísta. Sólo un siglo después de su muerte va a tener una influencia, especialmente a través de la correspondencia entre Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) y Moses Mendelssohn (1729-1786). El primero, no sólo acusó a Spinoza de panteísmo, sino, también de ateísmo y declaró que el mismo Lessing se había adherido a la doctrina de Spinoza. El segundo, judío como Spinoza, era amigo cercano de Lessing y el ataque de Jacobi lo golpeó tan profundamente que lo llevaron a la muerte en breve tiempo. La cosa provocó una gran impresión y aumentó la influencia de Spinoza: en Herder, que lo quería interpretar en el sentido del teísmo, en Goethe, que se sentía atraído por Spinoza, por su panteísmo naturalista más que su por su racionalismo, y así sucesivamente hasta el idealismo alemán. Fichte, Schelling y Hegel se encuentran bajo la influencia de Spinoza, del cual depende el tramo panteístico, que caracteriza el pensamiento idealista.

Su mayor oponente, y también el más efectivo fue Leibniz. Spinoza fue el representante más extremo y unilateral del racionalismo, mientras que Leibniz era un pensador libre, preocupado por encontrar una síntesis y una reconciliación que sostuviera la hipótesis racionalista, superando las posiciones extrañas de Spinoza, su panteísmo y su determinismo.

Al inicio de su ética Spinoza define los conceptos básicos de su sistema. La más importante es la definición siguiente: "*Por causa de sí entiendo, aquello, cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello, cuya naturaleza no puede ser concebida, sino, como existencia*". (Eth. I Def. 1).¹²⁴ Con *causa sui* Spinoza entiende el principio supremo, divino. Este concepto, que tiene una historia larga y variada, se ha aplicado en su mayoría (desde Aristóteles) no a Dios, sino, a la libertad humana; sólo con el neo-

¹²⁴ Cfr. Baruch SPINOZA, *Ética*, Editori Rinuti, Roma 1988. P. 87. "Id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest intelligi nisi existens"

platonismo su significado es idéntico al de Dios, y es precisamente el significado que Spinoza asume. La *causa sui* implica, incluso en él, no el hecho de ser la causa de sí mismo, lo que sería contradictorio, sino, la existencia necesaria del ser absoluto que descansa en sí mismo. Al mismo tiempo, Spinoza acepta el argumento de San Anselmo (en su forma cartesiana), sobre la definición de Dios, dándole, sin embargo, una interpretación totalmente racionalista.

Desde el punto de vista metafísico son fundamentales las definiciones de sustancia, atributo y de modo que Spinoza retoma de Cartesio, aunque de una manera original. Por sustancia él entiende “*aquello que es en sí y es concebido, o bien, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, del cual debe ser formado*”. (Eth. I, Def. 3). La definición cartesiana de la sustancia como “*aquello que no tiene necesidad de cualquier otra cosa para existir*”, viene desarrollada, lógicamente, con el fin de que exista un estrecho paralelismo entre el ser y pensar. Si es “en sí”, entonces debe quizás también el ser puro “de sí”. Sólo con las sucesivas argumentaciones Spinoza explica que con “ser-en-sí” se entiende solamente la sustancia absoluta, divina, y que por lo tanto, incluye, *l'ens in se* (sustancia) ya como un *ens a se* (ser absoluto).

Un atributo de la sustancia de Spinoza es “*aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constituyente de su esencia*” (Eth. I def. 4). Se trata de un signo distintivo o de una determinación de la sustancia. Según Spinoza, de hecho, la sustancia divina tiene un número infinito de atributos, entre los cuales nos son conocidos el pensamiento (*cogitatio*) y la extensión (*extensio*). Corresponden a la dualidad cartesiana *di res cogitans* e *res extensa*, pero aquí se interpretan como atributos de la sustancia divina.

Por último, el modo viene interpretado como “*los afectos de una sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido*” (Eth. I, def. 5). Para Spinoza, por lo tanto, existe una única sustancia divina, mientras todas las cosas finitas son simple modos, es decir, afectos accidentales de la sustancia. De la misma manera, por la cual el *ens in se* es entendido como *ens a se*, así el *ens ab alio* es

entendido como *ens in alio*. Todo lo que es contingente (*ab alio*) no es sustancia, sino, sólo un modo (*in alio*) de la sustancia divina. Todas las cosas, incluidas nosotros mismos, son formas en que Dios se exterioriza en el ámbito de la extensión (los cuerpos) o el pensamiento (seres espirituales), pero el todo es incluido en la sustancia divina.

La unidad y la unicidad de la sustancia divina que todo sostiene es el pensamiento fundamental de Spinoza. El elemento principal en el orden del ser debe ser así incluso en el orden del conocimiento. Por este motivo, al inicio está la definición de *causa sui*, que implica la prueba cartesiana de la existencia de Dios. Si la esencia (*essentia*) de Dios contiene su existencia (*existentia*), Dios debe necesariamente existir y no puede ser pensado sin contradicción como inexistente. Spinoza, ofrece, sin embargo, también otras pruebas de la existencia de Dios que parten de la existencia del ser finito. Pone en evidencia también la prueba cartesiana que mueve la idea del infinito presente en el nuestro pensamiento y que sólo puede ser causada por Dios.

La idea central de Spinoza es el monismo de la sustancia: sólo existe una única sustancia, Dios como *causa sui*. Esto es lo que Spinoza intenta demostrar a través de diversos argumentos, de los cuales, mencionamos el más importante: “*Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia*” (Eth. I, Prop. 6). Si dos cosas no tienen nada en común, una no puede actuar sobre la otra, ya que la causalidad presupone comunidad. Ahora, para Spinoza, la influencia de una sustancia en otra es ontológicamente imposible, porque deberían tener los mismos atributos. Los paralelismos entre el ser y el pensamiento no permiten distinguir entre la igualdad formal (de una determinación inherente a la mayoría de las cosas), y la identidad real (de la misma cosa). Pero si dos cosas no tienen el mismo atributo, no pueden actuar una sobre la otra, ni muchos menos una sustancia puede producir otra. Una sustancia, por lo tanto, debe existir por sí misma y debe estar diseñada desde sí misma: como *causa sui*, cuya esencia incluye la existencia. “*Toda sustancia es necesariamente infinita*” (Eth. I Prop. 8). Si fuera finita, entonces debería ser limitada por otra sustancia que tenga el mismo atributo. Ya que, si no existe una sustancia que tenga el mismo

atributo, no puede haber ninguna restricción y por lo tanto no depende de otra sustancia. Incluso del concepto de sustancia muestra su infinitud.

De esto se deduce que *"Dios es la única sustancia"* (Eth. I Prop. 14). Dios es infinito y tiene infinitos atributos. Si hubiera cualquier otra sustancia, ella no podría tener otros atributos en relación con Dios, y por lo tanto sería idéntica a él. Dios, por lo tanto, es la única sustancia infinita.

1.6.- Leibniz.

Gottfried Wilhelm Leibniz, (Leipzig, 1 de julio de 1646 - Hannover 14 de noviembre de 1716). Mostró un temprano interés en la ciencia. Fue uno de los grandes pensadores del siglo XVII y XVIII, y se le reconoce como el "último genio universal". Realizó profundas e importantes contribuciones en las áreas de metafísica, epistemología, lógica, filosofía de la religión, así como en la matemática, física, geología, jurisprudencia e historia. Incluso Denis Diderot, el filósofo deísta francés del siglo XVIII, cuyas opiniones no podrán estar en mayor oposición a las de Leibniz, no podía evitar sentirse sobrecogido ante sus logros, y escribió en la Enciclopedia:

"Quizàs nunca haya un hombre leído tanto, estudiado tanto, meditado más y escrito más que Leibniz... Lo que ha elaborado sobre el mundo, sobre Dios, la naturaleza y el alma es la más sublime elocuencia. Si sus ideas hubiesen sido expresadas con el olfato de Platón, el filósofo de Leibniz no cedería en nada al filósofo de Atenas"¹²⁵.

La reverencia de Diderot, contrasta con los ataques que otro importante filósofo, Voltaire, lanzaría contra el pensamiento filosófico de Leibniz; a pesar de reconocer la vastedad de la obra de éste, Voltaire sostenía que en toda ella no había nada útil que fuera original, ni nada original que no fuera absurdo y risible. Junto con René Descartes y Baruch Spinoza, es uno de los tres grandes racionalistas del siglo XVII. Su filosofía se enlaza también con la tradición escolástica y anticipa la lógica moderna y la filosofía analítica.

¹²⁵ Denis DIDEROT, Vol. 9, p. 379.

Leibniz era una mente abierta, capaz de incorporar muchas influencias diferentes, con el fin de equilibrarlas. Su doctrina de Dios sólo puede entenderse en el contexto sistemático y claro de sus escritos.

En 1664 (a los dieciocho años) se convierte en magister en filosofía. Continuó su formación en Altdorf, cerca de Nuremberg, donde obtuvo el *Doctor iuris* (1667). En 1676 se reunió en La Haya, con Spinoza, que tendrá una influencia fundamental en su pensamiento. El pensamiento filosófico de Leibniz aparece de forma fragmentada, ya que sus escritos filosóficos consisten principalmente en una multitud de textos cortos.

El ideal utópico de una ciencia universal de la cual todos serían deducibles en el contenido, conduce al principio formal de los juicios analíticos de Leibniz. Cada juicio verdadero y cierto debe ser analítico, deberá ser tal que el predicado esté ya contenido en el sujeto.

Mientras en Santo Tomás el punto de partida para llegar al Ser Necesario es la *realidad* contingente (vía físico-metafísica), en Leibniz el punto de partida es la *verdad* contingente o verdad de hechos (vía lógico-metafísica). De hecho Leibniz, después de haber hecho la distinción entre “verdad de hechos” y “verdad contingente” propone el siguiente razonamiento:

“La razón suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes o de hecho, es decir, en la serie de las cosas difundidas por el universo de las creaturas, en las cuales la descomposición en razones particulares podría alcanzar a un fraccionamiento sin límites, a causa de la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y de las divisiones de los cuerpos al infinito. Existe una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados que entran en la causa eficiente de mi escribir en este momento, y existe una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones, presentes y pasadas, de mi alma, que entran en la causa final. Y porque todo este particularizarse implica otros contingentes anteriores o más particularizantes, cada uno de los cuales tiene necesidad de un análisis similar para que pueda dar razón, no se da un paso adelante; se necesita, por ello, que la razón suficiente o última esté fuera de la cadena, o serie, de las contingencias particulares, por cuanto infinitas esas puedan ser. Por consecuencia, la razón última de las cosas debe ser en una substancia

necesaria (mutaciones) particular y que se encuentren presentes, como en sus fuentes. Esto es lo que llamamos Dios”¹²⁶

Leibniz ciertamente se refiere, en esta prueba, a las realidades particulares contingentes del devenir físico, pero “resuelve” el problema de la contingencia utilizando el principio de razón suficiente, sea en la explicación de la causalidad eficiente sea en la explicación de la causalidad final.

Como sabemos G.W. Leibniz tiene presente la prueba *a priori* formulada por Descartes, que demuestra la existencia de Dios a partir de la idea de Infinito, como hemos visto anteriormente, en el punto dedicado a Descartes. Leibniz, tiene presente este argumento cartesiano y retoma en varias tesis la prueba *a priori* de la existencia de Dios. Por su índole sintética, consideramos el texto leibniziano de la *Monadologia*:

“Solamente Dios, o el Ser necesario tiene esta prerrogativa, que, si es posible, debe existir. Y porque nada puede impedir la posibilidad de aquello que no implica algún límite, alguna negación, y por consecuencia, alguna contradicción, esto sólo basta para conocer “a priori” la existencia de Dios”¹²⁷

Por consiguiente Leibniz continua mencionando otras dos vías para demostrar la existencia de Dios, desarrolladas por el antes, o sea, la vía de las verdades eterna y la vía de la contingencia. Por cuanto concierne a la prueba ontológica leibniziana, es necesario notar que dicha prueba difiere de la pruebas de San Anselmo y de Descartes, y se acerca mayormente a la prueba Escotista. El momento esencial de la prueba es que la Naturaleza divina es tal que su esencia incluye la existencia y por eso será suficiente demostrar que la Naturaleza divina es posible para demostrar que ella existe. La posibilidad es equivalente de hecho al pensamiento sin contradicción; ciertamente el Ser Necesario es pensable sin contradicción; por lo tanto es posible; y si es posible existe realmente, debido a que en un Ser necesario, *esencia* (= idea posible) y *existencia* coinciden. La semejanza con el argumento escotista consiste en haber puntualizado la

¹²⁶ *Monadologia*. §36-38.

¹²⁷ Gottfried Wilhelm von LEIBNIZ, *Manodologia*, 45; traducción italiana di Y. Colombo, Firenze, LaNuova Italia, 1992, pp. 159-160.

importancia fundamental de demostrar que el Ser Necesario Infinito es posible. La diferencia, me parece, está en el hecho que Escoto llega a demostrar la *posibilidad real* del Ser divino, mientras Leibniz se limita a demostrar la posibilidad lógica, es decir, el solo pensamiento sin contradicción. En Duns Escoto el Ser divino es posible realmente, porque su posibilidad es la única en capacidad de justificar y fundamentar la posibilidad de la existencia de los entes finitos y porque la posibilidad de la existencia de los entes finitos es una posibilidad real, también la posibilidad de la existencia de Dios es una posibilidad real y no solamente lógica. Si fuera suficiente la sola posibilidad lógica de Dios para afirmar o sostener la existencia real entonces partiríamos de una definición de Dios donde la esencia incluye la existencia. Cosa que se da en Spinoza.

1.7.- Hegel

En la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio (*Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*), que es la obra más resaltante y más sistemática de Hegel, toda la Primera parte está dedicada a la Ciencia de la Lógica, donde por ciertos aspectos se sintetiza la Ciencia de la Lógica, escrita por Hegel entre 1812 y el 1816, cualquier año antes de la Enciclopedia (que es 1817), y donde venía retomado el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios. En la primera parte de la Enciclopedia (§§ 49-51) Hegel hace un exposición de las pruebas de la existencia de Dios, exponiendo ante todo que Dios es el objeto de la razón que debe ser determinado con el pensamiento. Para llegar a esta determinación, la razón debe unificar el concepto de Dios, que es Identidad abstracta, con el Ser: tal unificación es *el Ideal* de la razón.

La primera vía de la unificación es representada por la prueba cosmológica y por la prueba físico-teológica. La segunda vía de la unificación es la prueba ontológica, que Hegel aprecia. Escribe:

“La otra vía de unificación, mediante la cual debe surgir el Ideal, va de lo “Abstracto” del pensamiento hacia la determinación por la cual

permanece solamente el Ser. Y ésta es la prueba ontológica de la existencia de Dios. Aquí la oposición es entre el Pensar y el Ser, mientras en la primera vía el Ser es común en ambos lados y la oposición mira sólo la diferencia entre lo Singular y lo Universal. Ahora, el argumento que el intelecto contrapone a esta segunda vía es, en sí, el mismo de aquél producido en precedencia, vale decir: como en el elemento empírico no se encuentra lo Universal, paralelamente, al contrario, en lo Universal no está contenida la determinación; y la entidad determinada, aquí, es el Ser. En otros Términos: no sería posible deducir y analizar el Ser a partir del Concepto”¹²⁸

Esta objeción restituida por Hegel viene del Empirismo, y en particular de Hume, que había criticado la posibilidad de extraer del concreto universal abstracto lo real concreto. Pero según Hegel es propia la *Unidad de Concepto y Ser* para constituir el verdadero Concepto de Dios. El argumento ontológico tiene el valor de haber asumido el punto de partida “más digno es más verdadero para pensar el Absoluto, que es únicamente la naturaleza espiritual”, de esta manera, el argumento ha estado en capacidad de iluminar el camino del espíritu humano que, pensando en Dios, se mueve hacia la certeza que Dios es.

La observación del Criticismo Kantiano, es definida por Hegel “trivial” (die triviales Bemerkung der Kritik). Hegel se refiere al ejemplo de los cien táleros (*en alemán Taler, en el pasado Traler, era una importante moneda de plata de gran valor*) de Kant con la Identidad entre Pensamiento y Ser; pensar tener cientos táleros en el bolsillo no significa o no quiere decir tenerlos realmente. Replica Hegel: En parte el hecho de llamar “concepto” a cualquier cosa como cien táleros podría no errar en ser considerado una barbarie [...], se debería considerar que cuando se habla de Dios, se tiene que ver con un objeto de tipo bien diverso de cien táleros y de cualquier concepto particular, representación o como se le pueda llamar. Cada Finito, de hecho, es esto y sólo esto: su Ser es diverso de su Concepto. Dios, en cambio, debe poder ser explícitamente y únicamente pensado como existente, como aquello cuyo concepto implica dentro de sí el Ser.

¹²⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, § 51; traducción italiana de V. Cicero, Milano, ed. Rusconi, 1996, p. 179.

Así como Spinoza, también Hegel parte de la concepción de Dios como *Esencia/Concepto* que implica en sí la existencia. Este punto de inicio, como contenido puro de pensamiento, es decir, como determinación del contenido de la Idea de Dios, es contestado por Santo Tomás, contra San Anselmo, porque tal contenido es más bien el punto de llegada y no el de partida.

1.8.- Kant

El tantas veces citado Immanuel Kant (1724-1804) fue quien intentó recorrer decididamente el camino medio entre la afirmación dogmática y la demostración racional de la existencia de Dios. Kant produjo en sus obras verdaderamente originales, un giro copernicano en la teoría del conocimiento: ya no debe “nuestro conocimiento ajustarse... a los objetos”, sino que “los objetos tienen que ajustarse a nuestro conocimiento”

Es decir, el punto de partida del conocimiento ya no es el objeto como tal, que se da hecho, terminado, que se refleja en la razón humana y que la razón recibe pasivamente. El punto de partida es el entendimiento humano, que (justamente con la sensibilidad) imprime activamente sus formas puras (categorías) en el dato sensible, constituyendo así el objeto propio del conocimiento. ¡Es decir, autoconocimiento de la razón humana, de la potencia cognoscitiva del hombre en todas sus dimensiones! O más exactamente: autoconocimiento del entendimiento puro y de la razón pura, en cuanto que ambos, con sus conceptos e ideas “puros”, constituyen y regulan por sí mismos (a priori) nuestras experiencias y sus objetos. Con este planteamiento previo, “trascendental”, Kant se pregunta por la forma de conocer los objetos, por las condiciones de posibilidad del conocimiento en general. En este contexto, Kant dejó asentadas las bases para una nueva solución del problema del conocimiento de Dios, solución de la que nadie puede ya prescindir, ni aun aquel que positivamente la rechaza.

Debido a su crítica de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios en lo cual seguía al filósofo de la Ilustración M. Mendelssohn, Kant recibió muy pronto el

apelativo de “demoledor universal”, veredicto que su nombre ha traído aparejado hasta hoy. Sin embargo, el Kant precrítico, educado en la escuela filosófica de Leibniz y Wolff, persona sumamente sociable y optimista en sus primeros tiempos, muy lejos aún de ser el prototipo de profesor alemán pedante, tan caricaturizado después, había tenido en cierta estima las pruebas de la existencia de Dios. Basándose en Newton, ocupado como estaba entonces con las cuestiones del origen y el orden del universo, expuso en primer lugar el argumento teleológico en su Historia general de la naturaleza y teoría del cielo (1755) y más tarde, en su escrito El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios (1763), desarrolló ampliamente el argumento ontológico. Kant no aparece aquí en ningún caso como un ilustrado estrecho de miras; ante los defensores de una filosofía del sentimiento y de la fe llega a confesar: Para Kant, es absolutamente necesario llegar al convencimiento de la existencia de Dios; pero no es tan necesario llegar a demostrarla. Kant se mantiene firme en esta convicción, aun después de ser despertado del “sueño dogmático” de la metafísica racionalista gracias sobre todo al escepticismo académico del empirista inglés David Hume, para terminar en Sueños de un visionario, ejemplificados con los sueños de la metafísica, que, según él, vive en el mundo del ensueño.

Generalmente se tiene muy poco en cuenta la influencia decisiva que ya sobre el Kant precrítico, pero más aún sobre el Kant crítico de la religión, ejerció tanto el pietismo de su época infantil y escolar más bien oscurantista y pedante como la concepción calvinista de Dios de la creación. En la confrontación de Kant con Leibniz y particularmente con Newton (que representaría para él, a lo largo de toda su vida, la personificación de la ciencia) ejercieron un notable influjo las ideas y formulaciones particulares de J. F. Stapfer, teólogo dogmático calvinista, sobre la distancia entre Dios y el hombre, entre la excelsitud de Dios y los límites de la razón. Por causa de su criticismo, el filósofo de Königsberg se ha visto constantemente perseguido por la sospecha de agnosticismo y ateísmo encubierto, aunque fue precisamente él quien situado entre la ortodoxia y el librepensamiento, entre el racionalismo francoalemán y el imperismo inglés en una época de ateísmo creciente defendió la fe en Dios contra “los ladridos de la razón” y trató de mantener a ésta sujeta a su propia cadena.

Tras la crítica de Kant no se esconde, como a menudo se cree, una postura de resignación en los asuntos de la razón, sino más bien la convicción ético-religiosa de la necesidad de poner límites a la razón. Como él mismo escribe en el prólogo a la segunda edición de la Crítica de la razón pura: “Yo tuve, pues, que eliminar el saber para dejar lugar a la fe”. Pues también para el Kant “crítico”, como para Rousseau, al que Kant tanto apreciaba, la fe es una verdad del corazón o, mejor aún, de la conciencia antes y más allá de toda reflexión y demostración filosófica: “La fe en un Dios y en el otro mundo está tan entrelazada con mis convicciones morales, que así como no corro peligro de abandonar la primera, así tampoco me preocupa el que las segundas puedan serme jamás arrebatadas”. Afirma el propio Kant al final de su Crítica de la razón pura⁹.

Nada tiene de extraño, pues, que Kant, que como insigne hijo de la Ilustración superó definitivamente la Ilustración misma en sus tres “Críticas”, estableciera unas fronteras terminantes al ingenuo poder omnímodo de la razón, sobre todo en lo concerniente al conocimiento del Dios enteramente otro. ¡Fundamentación equivale a delimitación! Después de su Crítica de la razón pura, elaborada tan concienzudamente a lo largo de su decenio y publicada en 1781, cuando Kant contaba cincuenta y seis años, para él y para muchos otros resultaba claro lo siguiente: teóricamente no podemos saber que Dios existe. Indudablemente podemos y debemos saber lo que se entiende por Dios, pues de lo contrario no podríamos distinguirlo siquiera del demonio. Pero en pura teoría no podemos saber si Dios existe.

La demostración científica de la existencia de Dios, por consiguiente, no es posible. No cabe emitir juicios científicos sobre Dios, puesto que tales juicios dependen de la percepción sensible, mientras que Dios no cae dentro del espacio y del tiempo y, por tanto, no es objeto de la percepción sensible. Los juicios científicos tienen que expresar una verdad que sea a un tiempo necesario (apriorística) y “nueva” (sintética). Es decir, los “juicios sintéticos a priori” que aunque no basados en nuevas experiencias sensibles (a priori), sin embargo amplían nuestro conocimiento (sintéticamente) y no sólo lo explicitan (analíticamente) sólo son posibles, según Kant, en las matemáticas y en las ciencias de la naturaleza, pero no en la metafísica tradicional, que pretende ser una ciencia de lo suprasensible, no generando así otra cosa que una lógica de lo

aparente. Kant, en consecuencia, somete esta lógica de lo aparente a una crítica demoledora en su “Dialéctica trascendental”, reduciendo a tres todas las pruebas posibles de la existencia de Dios y criticando sobre todo el argumento ontológico, al que según él se reducen también el teleológico y el cosmológico. Así demuestra Kant que la existencia de Dios no puede ser demostrada. Ya hemos analizado sus más importantes objeciones: la invalidez de toda conclusión que proceda del concepto hacia la realidad, la limitación de la razón al ámbito de lo fenoménico, la imposibilidad de fundamentar un principio universal de causalidad. Las pruebas de la existencia de Dios, según Kant, no sólo han fracasado en la práctica, sino que son también teóricamente imposibles. “Todas nuestras conclusiones que pretenden llevarnos más allá del ámbito de la posible experiencia” son “falaces e infundadas”.

Ésta, por supuesto, no es la última palabra de Kant en el tema de la fe en Dios. La aniquilación de las pruebas de la existencia de Dios no destruye la fe en él, antes bien la hace de verdad posible. Paralelamente, Kant subraya que la razón humana posee también una tendencia natural a sobre pasar esta frontera, que las ideas trascendentales son para ella algo tan natural como las categorías para el entendimiento. ¿Qué quiere decir esto?

La experiencia, para Kant, es primeramente experiencia de la naturaleza, la experiencia propia de las ciencias de la naturaleza según modelo newtoniano. Pero este afán de traspasar los límites del mundo espacio-temporal experimentable es también para Kant una especie de necesidad metafísica, una disposición natural profundamente arraigada en el espíritu humano. Pues el ansia de conocimiento del hombre no se sacia con el mero saber experimental, con lo puramente condicionado. La razón humana tiende hacia la unidad: a través del mismo proceso lógico se siente impulsada hacia un absoluto, hacia conceptos puros apriorísticos, conceptos racionales, conceptos fundamentales, que según Kant a una con Platón pueden llamarse legítimamente ideas, de las cuales tres han constituido de hecho, desde un principio, los principales temas de la filosofía:

- La idea psicológica de la unidad sistemática del sujeto pensante: la idea del yo (o del alma), objeto de la psicología racional;
- La idea cosmológica de la unidad sistemática de todos los fenómenos: la idea del mundo, objeto de la cosmología racional;
- La idea teológica de la unidad sistemática de todos los objetos del pensamiento en general: la idea de Dios como ideal de la razón pura, objeto de la teología racional.

Así, pues, también Dios como idea rectora. Según Kant, esta idea de Dios hace posible a nuestra razón la consideración del mundo y del hombre, de todos los acontecimientos externos e internos, como obra de Dios, pero sin que ello signifique conocer o comprender de algún modo a Dios mismo. Dios sería, por tanto, aquel de quien depende todo lo que existe. Como las ideas del yo y del mundo, tampoco la idea de Dios es una ficción, es más bien un concepto de la razón (apriorístico o trascendental) o una regla heurística, que necesariamente regula el pensamiento; es decir, un principio regulativo, del que de ningún modo cabe hacer un principio constitutivo, al cual responde un objeto real. ¡La idea rectora, pesa a ser una idea plena de sentido, no implica de suyo realidad alguna! La aceptación teórica de un alma real en la psicología racional, en efecto, lleva a conclusiones equivocadas (paralogismo), y la de un mundo real en la cosmología racional, a contradicciones (antinomias).

Así, pues, también la aceptación teórica de un Dios real en la teología racional lleva a demostraciones sin valor, pues ahí no se hace otra cosa que objetivar hipostasiar y, finalmente, personificar lo que para la razón teórica solamente es un ideal. Kant, frente a esto, pretende haber demostrado de una vez para siempre que la razón extiende inútilmente sus alas cuando valiéndose del poder del pensamiento quiere traspasar el mundo fenoménico y llegar a la “cosa en sí” (¡indispensable para pensar, pero no visible!) o alcanzar incluso al Dios real. No: ¡el hombre no puede edificar torres que lleguen hasta el cielo, sino únicamente construir casas con espacio y altura suficientes para llevar a cabo nuestros negocios en el plano de la experiencia!

Con esto, por supuesto cosa que no siempre se toma debidamente en cuenta, Kant rechaza igualmente las pretensiones del ateísmo: ¡la idea de dios no es en absoluto contradictoria en sí misma! Y quienes intentan demostrar que Dios no existe tienen menos razón aún, porque “las mismas razones” que demuestran la incapacidad de la razón para afirmar la existencia de Dios basta a su vez, según Kant, para demostrar la invalidez de todas y cada una de las afirmaciones en contra. Pues ¿de dónde y cómo puede uno deducir, por medio de la pura especulación de la razón, la evidencia de que no existe un ser supremo como fundamento supremo de todo...?. Ahora bien, la idea de Dios es un concepto-límite teórico necesario, que como una estrella lejana resulta inalcanzable en el proceso cognoscitivo, pero que siempre se puede tener como meta ideal. De la misma manera que utilizamos el concepto del alma (yo) y del mundo (como compendio de todos los fenómenos) para regular y sistematizar nuestros conocimientos psicológicos y cosmológicos, así también necesitamos de antemano la idea de Dios para integrar armónicamente en una unidad complexiva superior los procesos externos e internos, aun cuando no podamos llegar en ello a un resultado definitivo. Dios, por tanto, como un mero ideal, pero un ideal intachable, un concepto que clausura y corona todo el conocimiento humano y cuya realidad objetiva no puede ser por esta vía demostrada, pero tampoco rebatida.

Pero el gran interrogante sigue en pie: ¿cómo puede entonces legitimarse la correspondencia de la idea puramente regulativa de Dios con la realidad objetiva? Kant responde: no por la razón teórica, sino solamente por la razón práctica; no en la ciencia, sino en la moral. Por la razón teórica yo conozco lo que es (está) ahí (los objetos del conocimiento); por la razón práctica, lo que debe ser (los motivos determinantes de la voluntad). Pero la razón práctica tiene la primacía, en cuanto que todo interés es, en definitiva, práctico y hasta la misma razón teórica no llega a su plenitud sino en la realización práctica. La idea teórica de Dios es el presupuesto para un conocimiento moral de Dios: “Es moralmente necesario aceptar la existencia de Dios”.

Kant este revolucionario del pensamiento, tan audaz como cauto en sus formulaciones, ajeno a toda genialidad y a toda precipitación, entendió como la tarea de

su vida la reflexión paciente y tenaz de los problemas y la incorporación de las más diversas iniciativas.

El hombre debe ser autónomo: ¡ley para sí mismo en la teoría y en la praxis, en la ciencia y en la moral! ¡La razón como libertad! En la teoría: la razón pura teórica (científica) está ligada únicamente como ya hemos visto a sus propias formas puras, inherentes a ella misma, las formas de espacio y tiempo y los conceptos fundamentales del entendimiento (categorías). En la praxis: la razón práctica (moral) ésta únicamente ligada a los propios principios fundamentales, incondicionados, universales, formales, en orden a una actuación racional; a las “máximas” normativas que ella se da a sí misma: “tú debes”, sin condiciones ni peros. Así reza el imperativo no hipotético, sino categórico, es decir, absoluto. Este imperativo no es un mandato exterior que sofoca la libertad, tampoco algo puramente accidental que acaba perdiendo obligatoriedad, sino algo que necesariamente se sigue de la ley moral interior y que exige la libertad del hombre. Precisamente este imperativo absoluto de la conciencia presupone la libertad de la voluntad humana, la cual tampoco puede ser demostrada por la razón teórica, pero sí postulada por la razón práctica en razón de la moralidad del hombre: la libertad humana es así el primer postulado de la razón práctica.

Pero ¿qué significa esta ley moral absoluta en el hombre, cuando éste sabe por propia experiencia que en su vida jamás puede cumplir perfectamente su deber y que en el mejor de los casos puede llegar a la virtud, pero no a la santidad, al bien, pero no a la perfección? El absoluto “tú debes” reclama un progreso sin fin del hombre. Pero este progreso y no la especulación en torno a una retribución futura presupone una existencia humana continuada hasta el infinito, la cual a su vez tampoco puede ser demostrada, pero tiene que ser postulada en razón de la moralidad: la inmortalidad del alma es, por tanto, el segundo postulado de la razón práctica.

Ahora bien, el hombre desea, además, justamente, la ley moral no se lo puede garantizar. Pues la experiencia demuestra que el deber y la inclinación a menudo no coinciden y que a los malos, que sólo siguen sus inclinaciones, con frecuencia les van las cosas mucho mejor que a los buenos. Así, pues, ¿cómo es posible llegar a un

equilibrio entre la ley moral, que ha de ser satisfecha incondicionalmente? Garantizar este “sumo bien” (reino de Dios) sólo es posible, según Kant, mediante un supremo legislador dotado de entendimiento y voluntad, que es el mismo tiempo el artífice de la naturaleza en su totalidad y, en consecuencia, como omnisciente, omnipresente y omnipotente, puede armonizar al fin la virtud de la moralidad, es decir, el merecimiento de la felicidad con esa misma felicidad: Dios mismo es el “bien supremo” originario. ¡Todo esto tampoco se puede demostrar, pero se puede postular en razón de la moralidad! Por tanto, la existencia de Dios es el tercer postulado de la razón práctica. Los postulados no son imperativos. No se nos ordena creer en Dios, en el alma inmortal, en la libertad del hombre. Pero tampoco son tesis arbitrarias; el principio sobre el que han de fundamentarse no es sencillamente inescrutable. No; toda la ética de Kant descansa sobre las necesidades urgencias de la razón práctica. Y ahí también se basa su religión, que deliberadamente no trata de avanzar “de la gracia”, como resumen Kant en la última frase de su filosofía de la religión. La religión y el cristianismo, en cuanto éste es racional se reduce, según Kant a unos nuevos sentimientos: a la moral¹⁷. Habrá quedado claro que para Kant todo esto significa algo más que una cómoda reducción. Kant toma muy en serio esta religiosidad suya: él, que había comenzado en su juventud con investigaciones cosmológicas y con una Teoría del cielo, pasando luego por todas las cuestiones de la teoría del conocimiento hasta llegar a la fundamentación de la ética y la religión, mantiene siempre la misma actitud reverente en los dos ámbitos: Hay dos cosas que llenan mi ánimo de admiración y reverencia siempre nueva y siempre creciente, cuanto más asidua y atentamente mi mente se ocupa de ellas: el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral dentro de mí.

En su ancianidad, Kant, que a sus setenta y cuatro años aún habría de defender en su Disputa entre las Facultades los derechos de la filosofía frente a la teología, retorna a la concepción de su época precrítica, pero ahora formulada de nueva forma y desde una profundidad de pensamiento mucho mayor: “Dios y la eternidad, con su terrible majestad” ¡he aquí la herencia calvinista! No podría estar “incesantemente ante nuestros ojos”. Por eso Kant afirma el misterio: “Es bueno que nosotros no sepamos, sino creamos que dios existe”.

| En el llamado período “pre-crítico” Kant confuta el argumento ontológico en dos escritos: *Nueva ilustración de los primeros principios del conocimiento metafísico* (*Primorum principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*), del 1755, y *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*), del 1763. En la prop. I de la *Nova dilucidatio* Kant afirma que “Es absurdo que cualquier cosa tenga en sí la razón de su existencia”. Argumenta:

“Eso que tiene en sí la razón de la existencia de una cosa, es la causa de la misma. Suponiendo la existencia de un ente que tuviera en sí la razón de su existencia, este ente debería ser la causa de sí mismo. Ya que la noción de causa antecede por su naturaleza la noción de causa, mientras esta última es posterior, la misma cosa sería simultáneamente anterior y posterior a sí misma: que es absurdo”¹²⁹

Aplicando estas consideraciones al argumento *a priori* de Cartesio, Kant escribe:

“Si seguramente se es atraído exactamente hacia la noción de Dios, del cual se postula ser determinada su existencia, pero es fácil percatarse que todo esto es a nivel de idea, no de realidad. El argumento procede así: si en un ente son unidas sin distinción todas las realidades, aquel ente existirá; pero si son solamente pensadas unidas, también su existencia permanece a nivel de la idea. La afirmación debería formularse así: desde el momento que vamos formando la noción de un ente que llamamos Dios, determinamos tales nociones en tal modo que la existencia fuera incluida. Si por lo tanto, aquella noción preconcebida es verdadera, es también verdadero que Dios existe. Y esto es dicho por quienes suscriben el argumento cartesiano”¹³⁰.

En *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Kant, después de haber propuesto en la primera parte del escrito el argumento para la demostración de la existencia de Dios (el argumento de la contingencia a lo necesario), en la tercera parte confuta los otros argumentos presentados por los otros filósofos. Es

¹²⁹ Immanuel KANT, *Nova dilucidatio ...*, traducción italiana en: *Scritti precritici*, a cura de R. Assunto y R. Hohenmeser, Bari, Laterza, 1982, p.18.

¹³⁰ *Idid*, pp. 18-19

importante notar que en la primera parte Kant ha excluido que la existencia pueda considerarse un predicado o una determinación de algo: por ejemplo, dice Kant, no se debe decir, estrictamente hablando, “existen hexagonales regulares en la naturaleza”, sino, más bien: en la naturaleza, ciertas cosas, por ej., las celdas (cámaras) de las abejas o el cristal de roca*, les pertenecen o corresponden los predicados que son pensados juntos en un hexagonal. En resumen, para Kant la existencia es un concepto de experiencia, ya está contenido en el objeto con sus determinaciones; nunca es atributo de una esencia. En la tercera parte, Kant observa:

“Si del concepto del puramente posible como principio debiera concluir la existencia como consecuencia, se debe poder encontrar en este concepto de lo posible dicha existencia mediante el análisis de eso.../... En tal caso debería la existencia, como predicado, ser contenida en el posible. Ahora, como esto, como se ha demostrado en la primera consideración de la primera parte, no tiene nunca lugar, así aparece claro que es imposible, en el modo citado, una prueba de la verdad de la cual hablamos”¹³¹.

Aplicando esta consideración a la prueba cartesiana de la existencia de Dios, se demuéstrala imposibilidad:

“Tenemos, sin embargo, una célebre prueba que es constituida sobre este principio, es decir, la llamada prueba cartesiana. Se imagina, antes que todo, un concepto de una cosa posible, en la cual se nos representa enlazada cada verdadera perfección. Ahora, se admite que la existencia sea también una perfección de las cosas, y se concluye, por lo tanto, de la posibilidad de un Ser perfectísimo a su existencia. [...] Sin ocuparme en una detallada confutación de esta prueba... yo me reconduzco sólo a cuanto ha sido ya demostrado a principio de esta obra que la existencia no es un predicado, y por ende, no es predicado, y por ende, no es predicado tampoco de la existencia, y que por esto no se puede de una definición que contenga una arbitraria unificación de diversos predicados con el fin de constituir el concepto de cualquier cosa posible, concluir a la existencia de esta cosa, y consiguientemente tampoco a la existencia de Dios”¹³².

* es un cuarzo ialino, pururísimo, totalmente incoloro y trasparente, parecido al vidrio transparente.

¹³¹ Immanuel KANT. , *L'unico argomento...*, traducción italiana, en: Scritti precritici, cit., pp 113-114.

¹³² Ibid., p. 202.

Es muy interesante cuando Kant al final de esta confutación (refutación) percibe, que *“Una existencia divina debería ser entendida, en el modo citado, de la intrínseca posibilidad de todo el pensamiento”*.¹³³

Después de todo lo dicho su Escoto y Leibniz, la observación Kantiana es densa de significado. Todavía más articulada es la crítica de Kant al argumento ontológico en la Crítica de la Razón Pura (*Kritik der reinen Vernunft*), y precisamente en la Dialéctica Transcendental, Libro II, cap. III, sec. IV. Un primer paso importante es la precisión por la cual no se contradice quien niega que Dios existe, porque no nace ninguna contradicción, cuando en un juicio idéntico (necesario), se suprime el sujeto junto al predicado: la contradicción se tendrá en el caso se suprime sólo el predicado, manteniendo el sujeto. Para explicar esta afirmación Kant utiliza el mismo ejemplo hecho por Cartesio en la exposición del argumento priori, es decir, el ejemplo de la idea del triángulo. Escribe Kant:

“Afirmar un triángulo y al mismo tiempo negarle sus tres ángulos es contradictorio; pero, negar el triángulo junto con sus tres ángulos, no es una contradicción. Lo mismo es del concepto de Ser absolutamente necesario. Si ustedes niegan la existencia, niegan también la cosa misma con todos sus predicados; ¿Dónde puede surgir, entonces, la contradicción?”¹³⁴.

Está claro que aquí Kant re propone la tesis en la que la existencia no es un predicado: excluida la existencia, no se quita un predicado del sujeto, sino, el sujeto, con todos sus predicados:

“Ustedes han cometido ya una contradicción cuando, en el concepto de una cosa que quieren pensar únicamente en su posibilidad, han introducido, sea también escondiendo el nombre, el concepto de su existencia. Si se les concede esto, Ustedes aparentemente han ganado el juego, pero en los hechos no han dicho nada; porque Ustedes están encausados en una simple tautología. [...] Si yo tomo el sujeto “Dios” junto con todos sus predicados... y digo: Dios es, o existe un Dios, yo no afirmo un predicado nuevo del concepto de Dios, sino, únicamente el sujeto en sí con todos sus predicados, y eso es el objeto en relación con mi concepto. Ambos deben

¹³³ Ibid., p. 202-203

¹³⁴ Ibid., p. 203.

tener exactamente un contenido idéntico [...]. Y así lo real no viene a contener nada más del simple posible. Cien táleros no contienen absolutamente no más de cien táleros posibles. [...] Pero respecto al estado de mis finanzas en los cien táleros reales hay más que en el simple concepto de esos, es decir, en la posibilidad de ellos”¹³⁵.

Dicho en otros términos, para Kant no se puede pensar la existencia solamente mediante la categoría pura y después pretender poder distinguirla de la simple posibilidad. De tal modo la crítica Kantiana no sólo golpea la versión cartesiana del argumento ontológico, sino, también la leibniziana:

“El concepto de un Ser supremo es una idea muy útil; pero por esto, siendo simple idea, es del todo incapaz de dilatar sólo por su propio medio, nuestro conocimiento hacia aquello que existe [...]. El carácter de las posibilidades de conocimientos sintéticos va siempre buscado en la experiencia, a la cual por otro no puede pertenecer, el objeto de una idea; así el célebre Leibniz permanece bien lejos de hacer aquello de lo cual presumía, esto es, de conocer “a priori” la posibilidad de un ser así sublimemente ideal”¹³⁶.

Para Kant, por lo tanto, la conciencia de cada existencia pertenece completamente a la unidad de la experiencia; fuera de este ámbito nos encontramos con hipótesis, que no podemos justificar adecuadamente.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid.

CAPÍTULO III:

LA EXISTENCIA DE DIOS: LAS PRUEBAS COSMOLÓGICAS Y TELEOLÓGICAS

3.1.- ¿Pruebas de la Existencia de Dios?

Las pruebas de la existencia de Dios han perdido hoy mucho de su poder de persuasión, pero muy poco de su fascinación¹³⁷. En los hombres pensantes aún siguen ejerciendo una misteriosa y secreta fuerza de atracción, la pregunta: *¿Existe Dios?* ¡Entonces debe ser posible demostrarlo! De forma irrefutable, racional, evidente para todos. Es posible que las pruebas de la existencia de Dios hayan fracasado y fenecido como tales pruebas. No obstante, aun fracasadas y fenecidas, siguen infundiendo respeto a las generaciones que han nacido después. Y no son pocos los que ante el ataúd de las pruebas de la existencia de Dios se han visto sobrecogidos por un despecho nostálgico: ¡debería ser posible, a pesar de todo! En este capítulo trataremos de lo que es posible y lo que no es posible en relación con las pruebas de la existencia de Dios, centrando nuestra miradas en las “*Cinco Vías*” de Santo Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, I, q,2, a.3).

3.1.1.-Argumentos a favor y en contra

Las pruebas de la existencia de Dios tienen una impresionante tradición: los mayores genios de la humanidad les han dedicado sus mejores esfuerzos. Se encuentran ya fundamentalmente en los “paganos” Platón y Aristóteles; obtienen luego cartas de ciudadanía en el cristianismo gracias sobre todo a san Agustín; en la Edad Media son ampliamente sistematizadas por santo Tomás de Aquino; en la Edad Moderna son otra vez repensadas en continuidad con el “argumento ontológico” de Anselmo por Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff, pero posteriormente sometidas a una crítica radical por Kant y sustituidas por un “postulado” moral, reinterpretadas luego en sentido especulativo por Fichte y Hegel y, finalmente, restauradas por el neotomismo.

¹³⁷ Cfr. Hans KÜNG; *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2005, p. 583.

Argumento a favor

¿Cuál es aquí exactamente la cuestión? No simplemente que Dios sea por principio cognoscible, como define el Vaticano I. Pero tampoco que Dios sea que Dios sea objeto de experiencia inmediata, como aparece formulado en el Memorial de Pascal. Sino que la *existencia de Dios sea básica y efectivamente demostrable*. Las *pruebas de la existencia de Dios pretenden demostrar a Dios*: su objeto no es como el de la confianza fundamental solamente la realidad del mundo y del hombre, la realidad en general, sino un posible fundamento primero, soporte primordial y sentido originario de la realidad, al que llamamos Dios.

Estas pruebas intentan demostrar la existencia de Dios: no pretenden únicamente decir cómo se puede *hablar* de Dios y de su *relación* con el mundo, el hombre, sus conocimientos y sus esfuerzos, sino que quieren responder la espinosa cuestión de si *Dios existe*.

Estas pruebas intentan demostrar la existencia de Dios: no pretenden ofrecer meras indicaciones, posibilidades de reflexión, argumentos de probabilidad, sino una demostración, es decir, una concatenación de ideas que por ilación lógica de proposiciones conocidas deduzca otra desconocida.

Las pruebas de la existencia de Dios parten por lo general de una existencia externa o interna de evidencia inmediata y desde ella intentan hacer evidente la existencia de Dios a través de un proceso mental de reflexión metódica estrictamente lógico y consecuente. Un principio metafísico universal debe servir ahí de puente para pasar de la realidad experimental a la trascendente, de lo finito al infinito. ¿Cómo se puede tender semejante puente? Para Platón, el primero en acuñar la palabra "*theologia*", es posible porque, según él, todas las cosas participan de las ideas eternas y éstas a su vez de la única suprema idea del Bien, que todo lo vivifica: Dios, por tanto, con el Bien absoluto, como el sol en el puro mundo luminoso de las ideas, como el bien

originario, que es a un tiempo de belleza originaria, el uno absoluto, el espíritu y el artífice del mundo.

Aristóteles, que presenta las pruebas de la existencia de Dios de una forma rigurosamente científica, parte del análisis de la realidad empírica y se pregunta por la causa eficiente y final: Dios, pues, como primer motor inmóvil y como fin, como realidad pura, como actualidad plena, como pensamiento de sí mismo por toda la eternidad y fundamento primero del orden del universo.

Según *Agustín*, sólo la existencia de una verdad primordial, suprema, eterna e inmutable puede explicar las verdades invariables que se dan en el espíritu humano; sólo un artista divino puede explicar la obra de arte que es el mundo; sólo Dios como supremo bien puede colmar el insaciable anhelo de felicidad del hombre.

Según *Anselmo de Canterbury*, sin embargo, y posteriormente también según Descartes, Leibniz y Wolff, la existencia de Dios no sólo se demuestra partiendo de la existencia, la bondad y la distinta gradación de las cosas, sino partiendo del puro pensamiento: de la idea de un ser perfectísimo o absolutamente necesario, que incluye forzosamente la existencia de éste.

Y, por último, *Kant* ya no demuestra teóricamente la existencia de Dios, sino que la “postula” prácticamente: como condición de posibilidad de la conciliación entre la moralidad y el anhelo de felicidad del hombre.

Tomás de Aquino, recurriendo a Platón, Aristóteles, Agustín y Anselmo, ya había distinguido “cinco vías”¹³⁸ de acceso a Dios, que en parte se reducen unas a otras. Hoy, por lo general, siguiendo un planteamiento que depende de Kant tanto en contenido como en terminología, se distinguen cuatro pruebas clásicas de la existencia de Dios, que se remontan a diversas tradiciones y pueden concretarse de distintas maneras. Presentémoslas de una forma esquemática:

¹³⁸ Tomás de AQUINO, *Summa theologiae* I, q.2, a.3.

- a) El *argumento cosmológico* parte del fenómeno del movimiento, del cambio, de la causalidad en el mundo de la experiencia externa. Desde aquí, puesto que una regresión sin fin carece de sentido, con ayuda del principio de causalidad se concluye una causa primera. Traduce la sensación producida por la naturaleza de que alguien la creó y está detrás de ella. A partir de datos sobre el movimiento y el cambio observados en el mundo y usando la idea de casualidad, se construye una cadena de causas y efectos que se supone no puede ser infinita y se concluye de ello que debe existir una causa primera identificada con Dios.
- b) El *argumento teleológico* (físico-teológico) parte del orden, de la finalidad, de la teleología, del impulso dinámico de todo el acontecer de la naturaleza (recientemente, también del espíritu humano, que permanece irrealizado en el marco de lo finito). Luego, con ayuda del principio de finalidad, que afirma una orientación intencional hacia el fin y excluye la pura casualidad de todo acontecer, se deduce un ordenador y creador del mundo (o un fin supremo). Partiendo del orden y del diseño que se observa en el mundo, donde desde los astros mayores a las partículas más pequeñas y especialmente en los seres vivos, todo parece estar ordenado en una meta, se deduce un fin supremo, Dios creador y diseñador a la vez.
- c) El *argumento ontológico* parte del concepto de Dios (innato en todo hombre) como el ser perfectísimo o necesario. De aquí se concluye en este caso sin recurrir a la experiencia empírica (=a priori) la existencia de este ser, existencia que sencillamente forma parte de su perfección y necesidad. Debido a Anselmo de Canterbury y usado luego por Descartes y Leibniz, se diferencia de los anteriores en que no se basa en cómo son o cómo se mueven las cosas, sino en el pensamiento puro. Partiendo de la mera idea de Dios como ser perfectísimo o absolutamente necesario, se concluye que debe existir pues la existencia es una parte necesaria de la perfección.

- d) El *argumento moral* parte de la necesidad de armonizar la moralidad (como imperativo categórico) y el anhelo de felicidad del hombre. Partiendo de aquí no es posible demostrar rigurosamente la existencia de Dios, pero sí “postularla” como necesaria prácticamente, moralmente: Dios como condición de posibilidad del bien supremo. El sentimiento moral innato en el hombre, según el cual es mejor hacer el bien y obrar rectamente que hacer lo contrario es muchas veces imposible o difícil de armonizar con el ansia de felicidad que impele fuertemente a cada ser humano. Dios es necesario como condición de posibilidad del bien supremo.

Las dificultades

Ahora bien, si todos estos argumentos o al menos los tres primeros son lógicamente convincentes, ¿por qué ninguno de ellos es universalmente aceptado? ¿Tal vez porque no constriñen a la razón de la misma manera que las pruebas del teorema de Pitágoras o del hecho de que la tierra gira alrededor del sol? Hasta los mismos autores neoescolásticos, defensores de las pruebas de la existencia de Dios, han dejado hoy de insistir en su eficacia intelectual: “su fuerza probatoria tiene, por tanto, un valor muy relativo; en el ámbito filosófico, sobre todo en la teología filosófica, es posible y hasta legítimo que desaparezca totalmente. Pues el mismo conocimiento teórico de Dios no afecta para nada a lo que para el hombre religioso es lo más importante: la ‘función’ de la auto donación libre”. Algunos llegan a hablar, en relación con la “eficacia práctica de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios”, de un “fracaso formal”. Contra las exageraciones de una teología natural, que cree poder demostrar por vía puramente racional la existencia de Dios y hasta sus atributos esenciales, surgen innumerables y poderosas objeciones:

- a) ¿Puede una prueba probar a Dios? ¿Cabe operar en los “problemas vitales” auténticos (Wittgenstein) de la misma manera que en las cuestiones técnicas o científicas? ¿Se puede en esas cuestiones vitales lograr algo por medio de una serie de

ideas puramente racional, que por ilación lógica de proporciones conocidas deduce otra desconocida? ¿Es posible demostrar por medio de un proceso lógico silogístico nada menos que la existencia de Dios, de tal modo que al final logremos tener un conocimiento de la existencia de Dios no sólo probable, sino absolutamente cierto? ¿No será esa demostración, en el mejor de los casos, una ingeniosa construcción mental, un artificio cerebral para expertos en filosofía y teología, pero que para el hombre de la calle resulta abstracto, impenetrable e incontrolable, sin poder de convicción ni fuerza probatoria? ¿No está hoy controvertido el mismo principio de causalidad universal (y más aún el principio de finalidad) tanto en su aplicación en las ciencias de la naturaleza (en cuanto ley física de la causalidad) como en la filosofía? En relación con la prueba de la existencia de Dios, ¿no presuponen ya estos principios aquello mismo que tratan de probar? Y ¿con qué derecho se excluye todo recurso a una serie infinita o al azar de la pura facticidad? ¿No es el mundo de las apariencias en su totalidad, tal vez, el absoluto? ¿Acaso la evolución, la imperfección y la finitud no pueden formar parte también del absoluto? Por último, frente a cada prueba a favor de Dios, ¿no se puede construir una prueba contraria de igual valor?

b) ¿Puede Dios en una prueba seguir siendo Dios? ¿No se trata así a Dios como un puro objeto de la física o la matemática? ¿Cómo una estrella lejana, cuya existencia puede calcularse objetiva y fríamente, sin haberla contemplado jamás? ¿Se puede alcanzar realmente a Dios con un “hábil silogismo”. Mediante semejante proceso deductivo, ¿no queda Dios degradado a una cosa cualquiera, que puede ser deducida o descubierta por el ingenio humano? ¿es decir, a un “objeto” “puesto frente” al sujeto, al que hay que hacer venir del más allá por vías externas a nosotros y por una serie de deducciones lógicas? Un Dios objetivado y demostrado de esta manera ¿sigue siquiera siendo Dios?

c) ¿Puede llegar tan lejos la razón humana? Desde la Crítica de la razón pura? De Kant ¿no se ha impuesto la idea de que el alcance de nuestra razón teórica es limitado? ¿Acaso puede la razón pura traspasar el ámbito de los fenómenos, de las apariencias, y llegar a las “cosas en sí”? ¿No queda prendida en el horizonte de la

experiencia humana, de modo que sólo ilegítimamente puede traspasar las fronteras de la existencia posible? ¿O es que en el proceso del conocimiento humano cabe excluir la experiencia empírica, como se pretende en el argumento ontológico? ¿No se excluye aquí indebidamente del orden ideal al orden real, de la posibilidad ideal (necesidad ideal) de un ser perfectísimo y necesario a su existencia real? Con la crítica metódica kantiana del argumento ontológico, cosmológico y teleológico, ¿no le han sido arrebatados de un solo golpe a la razón teórica todos los argumentos existentes de Dios? En el ámbito metafísico (no negado por Kant), ¿es la razón capaz de algo más que de regular y ordenar, sin poder descubrir la realidad misma?

Refutar estas objeciones es poco menos que imposible, más bien hay que conceder:

- *Como se ha demostrado en la confrontación con el nihilismo, no existe una infraestructura evidente de la razón sobre la que pueda basarse la fe: la duda puede darse no sólo en el ámbito de una superestructura "sobrenatural". También prende ya en la misma problematicidad de la existencia humana y de la realidad en general.*

- *La realidad de Dios, caso de que Dios exista, no está dada de forma inmediata en el mundo. ¡No existe un dios que "exista"! Dios no es uno de tantos objetos que se encuentran sin más en la experiencia. No se da una experiencia directa de Dios. Tampoco una intuición inmediata de él ("ontologismo" de N. Malebranche, V. Gioverti, A. Rosmini).*

- *Si el recurso a la experiencia empírica (=a priori), partiendo únicamente del concepto de dios (como un ser necesario y absolutamente perfecto), no es posible deducir la existencia necesaria de Dios: el argumento "ontológico" (Anselmo de Canterbury, Descartes, Leibniz), que trata de evitar el rodeo por la experiencia del propio yo y del mundo, presupone un realismo conceptual inexorable⁶.*

- *En todos los argumentos tomados de la experiencia (=a posteriori), siempre cabe preguntarse si realmente ellos realizan el tránsito de lo "visible", a la trascendencia más allá de la experiencia: tanto las diversas variantes del argumento cosmológico (Dios como causa eficiente) como las del teleológico (Dios como*

ordenador del mundo a causa final) no excluyen la duda de si tales pruebas realmente llegan a una causa o fin último no identificable con el yo, la sociedad o el mundo (es decir, si excluyen o no el proceso in nifinitum).

- *La fe en Dios no puede serle demostrada al hombre prescindiendo de los componentes existenciales, como si se tratara de eximir al hombre de la fe en vez de desafiarle a creer: no hay una demostración puramente racional de la existencia de Dios que pueda convencer a todos como consta por la experiencia. Como quiera que se piense sobre la "posibilidad" del conocimiento de Dios en el sentido del Vaticano I, las pruebas de la existencia de Dios no resultan en la práctica convincentes para todos. Ni uno solo de tales argumentos es aceptado universalmente.*

A pesar de todo, no podemos tomar a la ligera la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios. Pese a todas las legítimas reservas de la filosofía, esas pruebas siguen constituyendo un desafío al pensamiento, que no es lícito desatender. Hasta el filósofo Karl Jaspers reclama: "Tras la magistral refutación de todas las pruebas de la existencia de Dios hecha por Kant, tras la ingeniosa pero cómoda y falsa restauración de las mismas por Hegel y dado el renovado interés actual por las pruebas de la existencia de Dios de la Edad Media, resulta hoy una necesidad imperiosa el replanteamiento filosófico de todas ellas"¹³⁹.

Es cierto que, en que la medida en que las pruebas de la existencia de Dios pretenden demostrar algo, no dicen nada. Pero en la medida en que tales pruebas sacan a colación el tema de Dios, dicen mucho. Como respuestas terminantes son insuficientes, pero como cuestiones abiertas son insoslayables. No cabe duda: el carácter demostrativo de las pruebas de la existencia de Dios está hoy superado. Pero no lo está su contenido. ¡Y es precisamente el contenido no demostrable de esas pruebas lo más importante! ¿Qué se quiere decir con esto? Indicaremos ahora brevemente lo que ha de ser aclarado más tarde.

¹³⁹ Citado por Hans KÜNG; *¿Existe Dios?*, Trotta, Madrid, 2005, p. 583; Karl JASPERS, *Der philosophische Glaube*, Frankfurt, 1958, p. 33.

El argumento cosmológico de la existencia de Dios se pregunta por la causa eficiente de todo cambio y movimiento. Pero una causa primera no parece demostrable por vía rigurosamente lógica, dado que los otros pilares del puente del principio de causalidad se van perdiendo en el infinito inabarcable, del que no sabemos con seguridad absoluta si significa la plenitud o el vacío.

Sin embargo, este argumento da que pensar: ¿Debe lo finito sumirnos en un preguntar regresivo sin fin? La misma ley de la causalidad, aplicable dentro de ciertos límites en las ciencias de la naturaleza y en filosofía, ¿no presupone ya en el universo una relación de causa-efecto, que es, evidentemente, imposible de probar? De no ser así, ¿no habría que presuponer la falta de fundamento y soporte de la realidad entera y acabar profesando el nihilismo (que es, sin duda, una seria alternativa)? Con vista a la clarificación de esa relación de causa-efecto, por tanto, ¿no sería tal vez más razonable admitir una causa primera de todo, una causa de todas las causas? Y pensándolo bien, si por Dios se entiende el fundamento último y la causa última, ¿no significaría ya la aceptación de una causa de todas las causas (si bien bajo un aspecto concreto muy pobre) la aceptación de Dios? ¿Habría que aceptar entonces la existencia de Dios (no irracionalmente, aunque sí con obligación de reflexión ulterior) sin necesidad de prueba? Esta es, en todo caso, la cuestión que suscita el argumento cosmológico aun cuando el mismo no sea capaz de responderle convincentemente.

El argumento teleológico se pregunta por la finalidad y la orientación a un fin de todas las cosas y, en particular, del espíritu humano. Pero racionalmente no es posible demostrar de forma convincente para todos la realidad de un fin último (o de ordenador supremo), dado que el principio de finalidad apunta igualmente hacia el infinito inabarcable, del que nuevamente no nos consta si significa la plenitud o el vacío, Dios o la nada.

Sin embargo, este argumento da que pensar igualmente: ¿Debe lo finito inducirnos a seguir preguntando hasta el infinito? De la misma manera que admitimos una relación de causa-efecto en el mundo, ¿no deberemos admitir también una relación

de sentido y finalidad, que excluya el azar como principio universal (aun cuando tal relación tampoco pueda ser demostrada)? De no ser así, ¿No habría que presuponer la falta de sentido y finalidad de la realidad entera y acabar optando por el nihilismo (que aparece una vez más como una seria alternativa)? Con vistas a la explicación de esa relación de sentido y finalidad, ¿no será tal vez más razonable la aceptación de un fin último del mundo y del hombre, un objetivo de todos los objetivos? Y una buena lógica, si por Dios se entiende el último dador de sentido y el que todo lo atrae hacia sí, ¿no significaría ya la aceptación del objetivo de todos los objetivos (si bien otra vez bajo un aspecto muy restringido) la aceptación de Dios? ¿Habría que aceptar entonces la existencia de Dios (otra vez no irracionalmente, aunque sí con obligación de ulterior reflexión) sin necesidad de pruebas? Ésta es, en todo caso, la cuestión que suscita el argumento teleológico, aun cuando el mismo no pueda ofrecer una respuesta incontestable.

El argumento ontológico se pregunta por la existencia de un ser perfectísimo y absolutamente necesario. Pero no se puede demostrar que este ser exista además realmente, porque del mero pensar la idea de una cosa no se sigue su realidad.

Sin embargo, también este argumento de que pensar: ¿Cómo va a existir sólo lo contingente sin ningún tipo de necesidad? ¿Cabe imaginar unas leyes de la naturaleza y, sobre todo, unas normas de la ética, sin trascender de alguna forma la realidad empírica? La idea de un ser mayor que el cual nada puede pensarse, que en medio de la contingencia universal es el ser absolutamente necesario, ¿no evidencia que aquí se trata del conocimiento de un ser enteramente otro? ¿Y no constituye esto precisamente el núcleo central, el poder de fascinación de la idea de Dios? Y aun cuando la existencia de Dios no pueda deducirse apriorísticamente de su concepto sin la experiencia del propio yo y del mundo, ¿no es por lo menos un a priori de confianza tan imprescindible para la aceptación de la realidad en general como para la aceptación de la realidad de Dios? Así, pues, el argumento de que con la idea de Dios viene dada también su existencia ¿no deberá entenderse menos como demostración que como expresión de una fe confiada (como lo hace ver el mismo Anselmo en la oración que acompaña a

toda su argumentación), a saber: que a mi idea de un ser perfectísimo responde una realidad y que mi pensamiento no está orientado a la nada, sino a la suma plenitud de todo ser? ¿También aquí habría que aceptar entonces la existencia de Dios sin pruebas (no de forma irracional, aunque con necesidad de reflexión ulterior)? Ésta es, en todo caso, la cuestión que suscita el argumento ontológico, aun cuando él mismo no puede dar respuesta incontestable.

No hay que pensar aquí siempre con visión retrospectiva? Cualquiera que sea la dimensión que se presente, siempre nos viene a la memoria el enigma fundamental de la realidad, que ya hemos contemplado al final del capítulo sobre la confianza radical: ¿la realidad fundante, pero sin fundamento en sí misma; sustentante, pero sin soporte en sí misma; orientadora, pero sin objetivo ni meta en sí misma!? El hecho enigmático ¿por qué y para qué? De que yo estoy aquí, de que las cosas y los hombres están ahí, de que el mundo existe, ¿Tendrá todo esto algo que ver con una realidad últimamente fundante, sustentante, dadora de sentido? ¿Habrá otra manera de conjurar la falta de fundamento, soporte y sentido de la realidad entera, de proscribir el nihilismo, en suma, sino es porque al borde del abismo se encuentra no la nada, sino Dios? Pero ¿cómo va uno a encontrar realmente a este Dios, del que está claro que es indemostrable? ¿Hay que renunciar por principio a todo acceso a Dios por la razón y arrojarse en sus brazos ciegamente, para venir a caer precisamente así, quizá, en brazos de la nada? ¿Creer? Pero ¿es que el creer no tiene nada que ver con el pensar? ¿No es la fe sin pensamiento una fe irreflexiva, irresponsable? ¿O es que la fe en Dios debe ser algo exclusivo de fanáticos creyentes y no de hombres capaces de pensar?

La cuestión que se plantea, por tanto, es si aquí se abre un camino, una vía entre los dos frentes. Las fronteras, en todo caso, aparecen ahora con suficiente claridad:

- Primero, frente a la teología dialéctica: ¡La fe en Dios no debe ser solamente afirmada, debe ser también confirmada!
- Después, frente a la teología natural: ¡La fe en Dios no debe ser confirmada, pero no demostrada!

- El recto camino estaría, pues, entre una afirmación puramente autoritativa de Dios en el sentido de la teología dialéctica y una demostración puramente racional de Dios en el sentido de la teología natural: estaría entre Karl Barth y el Vaticano I. Pero ¿existe este camino?

3.1.2.- Por qué no se puede probar ni refutar a Dios.

Las religiones organizadas han buscado siempre una prueba de la existencia de Dios. Muchos de los mejores genios del pensamiento han dedicado también grandes esfuerzos a conseguirla, entre ellos Platón, Aristóteles, Agustín, Averroes, Descartes, Spinoza, Boyle o Newton. Durante largo tiempo, sectores importantes del cristianismo han considerados tan sólidas y seguras las cinco vías de santo Tomás, con las que se pretendía probar de manera incontestable que Dios Existe, que cualquiera que no se mostrase convencido de inmediato era considerado como de mala voluntad. Pero ¿es razonable admitir que pueda probarse la existencia de Dios? Actualmente ya no se cree que eso sea posible, más, como dice Hans Küng, para los creyentes “las pruebas de la existencia de Dios han perdido hoy mucho de su poder persuasor, pero muy poco de su fascinación”.

Una prueba merecedora de tal nombre debería ser algo más que un argumento de posibilidad, un motivo de reflexión o un indicio sugerente; tendría que contener argumentos lógicos tan seguros que un ateo con suficiente cultura como para entenderlos se convenciese al punto de la existencia de Dios. Para ello debería partir de una afirmación conocida y aceptable sin ninguna duda, tal como “yo existo” o “hay cosas que existen” y ser capaz de dar el salto hasta la trascendencia de Dios.

Sin duda, es posible probar las verdades matemáticas y persuadir de ellas a cualquiera capacitado para entender su demostración. Por ejemplo, es fácil convencer a quienes hayan estudiado matemáticas al nivel del bachillerato elemental de que la suma de los tres ángulos de un triángulo dibujado en un plano vale ciento ochenta grados o de la veracidad del teorema de Pitágoras sobre los triángulos rectángulos, según el cual el

cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. Como último recurso, bastaría con recortar modelos de cartón y medirlos. O, por poner un ejemplo más simple, de que una parcela de terreno en forma de rectángulo de cuarenta por cincuenta metros tiene un área de dos mil metros cuadrados (como prueba elemental bastaría con dividirla en cuadrados de un metro de lado y contarlos). Los jueces y los detectives se enfrentan a menudo con la necesidad de probar ciertas afirmaciones “más allá de una duda razonable” y muchas veces lo consiguen, pero ¿es posible probar la existencia de Dios?

Nadie lo cree hoy. Todas las pruebas propuestas contienen alguna afirmación que ha resultado más tarde inadmisibile. Así, Tomás de Aquino, en sus vías basadas en las ideas de primer motor o de las causas eficientes, rechazaba por absurdas la posibilidad de una sucesión infinita de causas. Costó mucho entender el infinito, que parecía entonces repudiable y autocontradictorio, por las numerosas paradojas que planteaba. El griego Zenón de Elea, jugando con las curiosas propiedades del infinito, probó de manera insólita la imposibilidad de pensar racionalmente que una flecha llegue a su blanco o que Aquiles, el de los pies ligeros, alcance a una tortuga. Pues, dice el argumento, Aquiles o la flecha debería recorrer primero la mitad de la distancia necesaria, luego la mitad de lo que queda, de nuevo la mitad de lo que queda, etc. Razonando así, siempre queda algo por recorrer, pues la sucesión de distancia que restan, aunque cada vez menores, contiene infinitas de ellas y no termina nunca, por lo que ni Aquiles ni la flecha llegarán nunca a su destino.

Pero desde entonces, las paradojas se han aclarado tras la fuerte irrupción del infinito en la matemática, tanto que el manejo de sucesiones infinitas es hoy día habitual incluso para los habitantes de bachillerato, como es el caso de la sucesión $1, 2, 3, \dots, n, \dots$, es decir, de aquella cuyo primer elemento es 1, el segundo 2 y así sucesivamente; o $1, 1/2, 1/4, 1/8, \dots, 1/2^n, \dots$, es decir uno, un medio, un cuarto, un octavo, etc., precisamente la que interviene en el argumento de la flecha de Zenón. Otro razonamiento muy usado, la quinta vía de santo Tomás, se basa en la existencia de un plan en la naturaleza, que parece diseñado con una finalidad previa, idea conocida

como teología. Pues el examen del mundo material, especialmente de los seres vivos, lleva a descubrir por todas partes la sugerente evidencia de un diseño, indicación de un creador benévolo que ama su obra. Vemos a los peces con la forma adecuada para moverse en el agua o a los pájaros para hacerlo en el aire, al sol enviando la energía necesaria para la vida en la Tierra y, en general a todos los órganos de los animales y plantas como diseños cada uno para su fin específico.

Una prueba que hoy día parece algo extraña es el famoso argumento ontológico de Anselmo de Canterbury (1035-1109), sobre el que hemos abordado en capítulo anterior. Según él, Dios es el ser más perfecto de los imaginables, por lo que debe existir necesariamente. En efecto, como la existencia es una perfección, si Dios no existiese podríamos imaginar otro ser igual pero existente y más perfecto por tanto, lo que conduce a una contradicción. Pero está claro hoy que de la idea de algo que no se puede nunca deducir su existencia necesaria. Aquí queda muy claro el salto emocional. Este argumento ha sido objeto de lagunas bromas, por ejemplo se ha dicho que sirve para probar la inexistencia del Diablo, porque, como sería el ser más imperfecto que podamos imaginar y como la inexistencia es una imperfección, el diablo debería tenerla necesariamente por lo que no podría existir.

Los argumentos que se suelen usar son de cuatro tipos, como ya hemos visto y explicados en el punto anterior, son: El *argumento cosmológico*; El *argumento teológico*; El *argumento ontológico*; El *argumento moral*.

Excepto el argumento ontológico, saltan desde la percepción inmediata del mundo hasta la existencia de Dios, desde la realidad tangible a la trascendente. ¿Cómo se puede dar tan descomunal brinco? Según una tradición inspirada en Platón, es factible por que las cosas participan del bien absoluto identificado con Dios, como ya había dicho la Biblia que le ocurría al hombre, creado a su imagen y semejanza. Pero la dificultad subsiste, a pesar de esa pirueta intelectual, y es la razón de que sea imposible hallar una prueba totalmente convincente, si se entiende esta palabra en su aceptación usual en los razonamientos de la ciencia. Un Ser Supremo como el de las religiones

monoteístas es trascendente al mundo y, por lo tanto, a la ciencia del mundo. Por eso su existencia no puede deducirse a la física, entendida en el sentido general de estudio de las leyes que sigue la materia, sino que sería en todo caso propia de la metafísica, como lo entendían quienes propusieron pruebas en el pasado, en especial Aristóteles, Averroes, Avicena, Mamónides o Tomás. No olvidemos este punto, importante por dos razones. Primero, porque su olvido desvirtuaría todo el sentido de las reflexiones de tantos pensadores. Segundo, por motivos de justicia elemental hacia ellos, pues quedarían muy mal parados si supusiéramos que hablaban en términos científicos. Les sorprendería mucho buscar la falta de capacidad probatoria en argumentos físicos.

El corazón de las pruebas se expresa en una cláusula doble: 1) el mundo existe; 2) está dominado por la casualidad. Los antiguos, siguiendo a Aristóteles, hablaban de varias clases de causas eficiente, material, formal, final y por eso separaban sus argumentos en varias vías, pero hace ya mucho que la física considera sólo un tipo, la eficiente, bien por determinación, bien por probabilidad. Los hechos que vemos suceden por alguna causa. Siempre los podemos poner en relación con otros anteriores sin los cuales no habrían ocurrido: ésas son sus causas. Lo importante es aquí que, una vez aceptada la causalidad, ninguna de las causas que se aplican a las cosas es tan radical que haga que esas cosas deben existir necesariamente. Podrían muy bien no existir. Así, en la ovulación del sistema solar, podemos establecer cadenas causales, pero sería perfectamente imaginable un mundo en el que no existiesen ni el sol ni los planetas. Esto querían decir los filósofos con la afirmación de que la esencia de las cosas no implica su existencia. Pero este análisis trasciende a la física, ciencia que se ocupa solo de las cosas que ya existen. Por tanto no puede aceptarse como prueba.

El punto de llegada de las pruebas, la divinidad, es inalcanzable porque carece de la limitación propia del mundo. Al revés que las cosas materiales, su esencia se confunde con su existencia y por eso trasciende las categorías físicas este es el sentido de la frase “Yo soy el que soy” de la zarza ardiente a Moisés en el monte Horeb.

Vistas desde nuestros ámbitos científicos, todas las pruebas que se han propuesto contienen dos elementos: un desarrollo lógico intelectual, y la existencia de un salto emocional para aceptar alguna hipótesis; ahí está su déficit probatorio. Tratan de demostrar algo que es más vivencial que lógico.

Sin duda no convencerán nunca a un ateo decidido, pero apelan a sentimientos muy profundos en todos los creyentes. Tiene razón K  ng al decir que no han perdido nada de su fascinación. Más aun, su mismo fracaso formal le da más atractivo, porque el Dios que se encierra en la fría lógica de los silogismos, en los esquemas automáticos de los razonamientos, no es el Dios que los creyentes sienten como vivencia profunda.

Por otra parte, los últimos doscientos años han ido asestando golpes muy fuertes a la creencia en el poder omnímodo del pensamiento también una fe, aunque de otro tipo. La razón teórica tiene límites en ese convencimiento vive la filosofía desde Kant y, por ello, toda cautela es poca cuando se trata de acercarse a lo que son las cosas, pasando por encima de lo que parecen ser. Y la ciencia ha construido el prodigioso edificio que hoy vemos sobre los límites de nuestra capacidad de conocer; más aún, de modo paradójico, es precisamente el aceptar la limitación humana lo que permite el conocimiento. Los filósofos griegos y medievales pretendían llegar al fondo de las cosas. Kepler, Galileo y los demás creadores de la Revolución científica se percataron de que, en vez de ese desmedido empeño, es mejor limitarse a algunos aspectos de la realidad: los susceptibles de ser expresados mediante números y geometría, los cuantitativos. Abandonaban así grandes extensiones de estudio, para concentrarse más intensamente en una región menor. Esta operación de cirugía tuvo un éxito pasmoso de ella surgió la fantástica expansión de la ciencia, pero el brillo de sus resultados no debe oscurecer una evidencia: nuestro intento de conocer las cosas ha cambiado su énfasis, nos acercamos mucho más, pero a una zona menor.

Más o menos mientras Kant nos advertía sobre el peligro de tomar nuestro conocimiento como absoluto, el matemático y físico francés Laplace transformaba la teoría de Newton en la mecánica celeste, capaz de predecir con impresionante exactitud

los movimientos de los astros. Basándose en tales éxitos, el mecanicismo pretendió llegar a conocer toda la realidad, reduciendo su comportamiento a unas pocas leyes matemáticas simples, cuya validez inexorable fue rápidamente interpretada por muchos como una prueba de la inexistencia de Dios.

Pero las cosas dan muchas vueltas y desde entonces la física ha ido retirándose de su pretensión original al pasar por dos de sus revoluciones en el siglo XX. Primero la teoría cuántica consagró el entendimiento de que, a nivel microscópico, las leyes de las naturales son probabilistas, es decir, que pueden predecir probabilidades, nunca certezas: primera limitación.

Después de la física del caos ha mostrado cómo, a nivel macroscópico, las leyes de la mecánica de Laplace son mucho más complicadas de lo que él creía y que su determinismo es un concepto matemático cuya aplicación efectiva a cualquier tiempo futuro llega a hacerse imposible, a no ser que podamos manejar, como lo haría Dios, una cantidad infinita de información: segunda limitación.

La causalidad tal como se veía en el siglo XIX quedó hecha añicos, reducida a la posibilidad de predecir probabilidades o propensiones o de prever el comportamiento de las cosas en intervalos finitos de tiempo, limitados en el pasado y en el futuro, a verlos nada más que a través de una ventana temporal, en expresión afortunada del físico Ilya Prigogine. ¿Cómo pretender entonces trascender lo que vemos y llegar a probar racionalmente que Dios existe, si cualquier camino topa con la inevitable lejanía de las cosas y cualquier razonamiento que use la causalidad estará siempre fuera de la certeza absoluta? Pero, y esto es importante, estas consideraciones se aplican igualmente a la seguridad del ateo, porque por los mismos motivos tampoco se puede probar la inexistencia de Dios.

3.1.3.- ¿Pruebas lógicas o afirmaciones vitales?

A pesar de todo, esos argumentos deben considerarse con respeto, como lo hacía Kant, aun habiendo mostrado su debilidad, al ateo o al agnóstico no le dicen nada, pero para el creyente tienen un gran valor no sólo emocional sino incluso intelectual. Por eso no están superados si, siguiendo a Kūng, los entendemos como afirmaciones vitales y no como argumentos lógicos. Por ejemplo, el argumento cosmológico, la necesidad de una causa primera, se basa como ya vimos en una afirmación refutable sobre el infinito. Pero si esto anula su valor probatoria, no afecta en cambio a su poder de sugerencia y al valor de las preguntas que plantea y que no debemos evitar. ¿No habrá finalmente una causa primera, fundamento de todo, que pueda identificarse con Dios? Si, como supone hoy la cosmología, el universo surgió de una enorme explosión, ¿habrá sido un acto de creación? Además ¿no surgió la ciencia del asombro y de la pregunta y no de la seguridad?

Algo parecido ocurre con el argumento teleológico que asegura que Dios es la única explicación posible del diseño que se ve por todas partes, como argumento lógico ha sido destrozado por la teoría de la evolución de Darwin y sus desarrollos posteriores, que explican ese plan como una apariencia forjada por la acción del azar que causa mutaciones, combinado con la selección natural, a lo largo de miles de millones de años.

Decíamos más arriba que Kant insistió en que las pruebas de la existencia de Dios deben considerarse con respeto. Así, en la Crítica de la razón pura dice respecto al argumento teleológico:

Esta demostración merece ser mencionada siempre con respecto [...]. Fomenta el estudio de la naturaleza, del cual recibe su existencia y del cual obtiene más vigor todavía [...]. La pretensión de restar prestigio a este argumento no sólo sería frustrante sino completamente inútil¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Immanuel KANT, Crítica de la razón pura, prólogo, traducción y notas de P.Ribas, Alfaguara, Madrid, 2003, p. 519.

Para Kant no es posible demostrar científicamente la existencia de Dios, pero rechaza también la pretensión del ateísmo de que la idea de Dios es contradictoria en sí misma. Y ante la pregunta ¿cómo acercarnos a Dios, si es imposible probar que existe?, surgida del sentimiento de un imperativo moral, Kant contesta: no por la razón teórica que trata de lo que es, sino por la razón práctica que se ocupa de lo que debe ser. Es esta idea una variante del argumento moral que él relaciona con el cosmológico, no como prueba sino como incitación, en su famosa frase sobre las dos cosas “que me maravillan: el cielo estrellado y mi deber moral”. Kant era un fideísta, y así dice al final de la Crítica de la razón pura:

“La creencia de Dios y en el otro mundo se halla tan estrechamente ligada a mi sentido moral que, así como no corro peligro de perder la primera, tampoco necesito temer que el segundo pueda serme arrebatado”¹⁴¹.

Hay otro motivo para traer a colación este tema y es que, aunque parece haber un consenso en el mundo de la religión sobre el error cometido al tomar estos argumentos como demostraciones irrefutables, asistimos hoy a la tentación de inventar nuevas pruebas al hilo de los espectaculares últimos descubrimientos de la astronomía. Ya en el siglo XIX se intentó construir una nueva a partir de la segunda ley de la termodinámica, que afirma que, si un sistema está aislado, una magnitud física bastante difícil de entender llamada entropía como una medida del desorden interno del sistema, se puede decir que la materia tiende a desordenarse. Aplicando esta idea al universo le dio ese orden tan contrario a la tendencia natural de la materia. La teoría actual sobre el origen del cosmo, basada en el paradigma del Big Bang, está dando pie a una interpretación parecida.

Es muy importante reconocer que no se puede probar la existencia de Dios como se puede hacer con el teorema de Pitágoras, porque la discusión sobre el valor de las pruebas propuestas ha contribuido notablemente al malentendido entre las iglesias y los científicos. Más aún, fue su búsqueda lo que propició el intento de la religión de entrar

¹⁴¹ Ibid, p. 645.

en el mundo de la lógica primero y en el de la ciencia después, perdiendo con ello mucho de su prestigio.

Según un viejo chiste inglés, nadie dudó nunca de la existencia de Dios hasta que varios científicos prominentes se dedicaron a demostrarla en series de conferencias, gracias a un legado que dejó en su testamento el químico y físico del siglo XVII Robert Boyle. El médico y psicólogo norteamericano William James (1842-1910), uno de los filósofos de la escuela pragmatista y autor del famoso libro *Las variedades de la experiencia religiosa*, cuenta en una carta el caso de un granjero que le dijo a su obispo, tras pronunciar éste un sermón probando la existencia de Dios: “Ha sido muy interesante, pero a pesar de todo sigo creyendo que Dios existe”⁷

A veces los creyentes no parecen darse cuenta de que una prueba científica no sería tan sólida como suponen, inevitablemente sometida a la contingencia histórica de la ciencia cuya difícil trayectoria sigue flujos y reflujos, llegando a negar lo que antes parecía evidente, y cuya interpretación depende de la época y de postulados ajenos a ella misma. Pensamos, por ejemplo, en el espacio absoluto, imaginado por Newton como el sensorio de Dios, es decir, el órgano de sus sentidos a través del cual se relacionaría con el mundo, pero sustituido por una concepción distinta del espacio tras la teoría de la relatividad de Einstein. Además, una misma prueba puede interpretarse de distintas maneras. Por ejemplo, una de las cinco vías de santo Tomás se basa en el orden maravilloso del movimiento de los astros, en cómo repiten siempre los mismos ritmos reiterando un exactísimo mecanismo de relojería que parecía entonces una receta preparada por Dios mismo al crear los astros para indicar como deberían moverse. Pero se abrió así la puerta a una percepción completamente distinta del problema, al explicar la manera de calcular esos movimientos desde las ecuaciones matemáticas, sin salir de una perspectiva puramente humana. Lo que para Tomás resumaba Dios, se transformó en el mecanicismo decimonónico en nuestra evidente de que la materia se explica a sí misma.

Muchos creyentes admiten que Dios no es visible directamente, que se esconde como el *Deus absconditus* de la Biblia y que su fe-creencia es de una naturaleza muy distinta de la que ofrece el conocimiento científico. Un ejemplo notorio es pascal, quien en sus pensamientos decía:

[...] toda religión que no dice que Dios está escondido no es verdadera y toda religión que no dé razón de ello no es instructiva. La nuestra hace todo esto. Tú eres verdaderamente un Dios escondido¹⁴².

3.2.- La existencia de Dios: Santo Tomás de Aquino

Uno de los alumnos de San Alberto Magno, quizá el más conocido, fue Santo Tomás de Aquino, a quien se le han dado los títulos de *Doctor Communis* y *Doctor Angelicus*. Este último título lo afirma Aróstegui con las siguientes palabras: “Su santidad y la elevación de su doctrina valieron a Santo Tomás el título de “*Doctor Angélico*”.¹⁴³

Santo Tomás nació en pleno siglo XIII, más exactamente hacia el año 1225 en un lugar cerca de Aquino, en el castillo de Rocaseca. Este siglo tiene ciertas características en el plano intelectual, sobre las que encontramos las siguientes opiniones:

“Al fijar la consideración en el movimiento intelectual de Europa en el siglo XIII, se sabe que el espíritu humano había recibido ya un impulso tan grande que no sería fácil separar en lo adelante: especialmente cuando la sociedad, aunque envuelta todavía en una gran confusión, se encaminaba no obstante a la regularidad que obtuvo en los siglos siguientes”.¹⁴⁴

Además, esta centuria vio la realización o la continuación de un conjunto de transformaciones en otros campos de la vida, que tuvieron repercusiones en el ámbito intelectual, tal como nos lo confirma Llanos Entrepueblos con las siguientes palabras:

¹⁴² Blaise PASCAL., *Pensamientos*, ed. De J.Llanos, Alianza, Madrid, 1981, n° 242.

¹⁴³ Antonio AROSTEGUI, *Historia de la Filosofía*. Marsiega, Madrid, 1976. p. 92

¹⁴⁴ Sin autor. *Historia Universal de la Filosofía*. p.559

“Con el siglo XII, acontecieron metamorfosis económicas y demográficas de primera magnitud: los agrupamientos de población se conjugaron con la eficacia de la roturación de tierras y circulación de bienes. La producción se decuplicó o quizá aumentó más todavía merced a los progresos técnicos; con el collar y la herradura, por ejemplo, los animales de tiro o (principal fuente de energía) rindieron veinticinco veces más que antes; ¡cuántos hombres liberados para darse a un trabajo más elevado!”¹⁴⁵.

Se sobre entiende que este trabajo más elevado es el trabajo intelectual. Existen otras opiniones sobre el mundo que le tocó vivir al bueno de Tomás, entre las que podemos encontrar la siguiente:

“Tomás vive en el momento en que la Iglesia afronta los graves problemas suscitados en el siglo XII, y prácticamente, desde el año 1000. Lenta pero inexorablemente, la sociedad evoluciona desde una organización feudal hasta otra organización que gira en torno a una economía de mercado, desde la autosuficiencia de las comunidades agrarias hasta el predominio urbano, desde un mundo de relaciones “personales” y “naturales” a un mundo de derecho escrito y dinero, desde un mundo cultural de “tradición” y “costumbre” a un tecnicismo de razón y ciencia”¹⁴⁶.

Sobre el mundo académico en la época de Tomás podemos leer:

“En este paso del “feudo” al “común”, los espíritus han conquistado progresivamente su autonomía, el sentido de las responsabilidades personales, el gusto a la iniciativa. Las escuelas urbanas, pobladas pero las nuevas generaciones, plasman en la vida intelectual y en la organización de la enseñanza las mismas aspiraciones que en la vida social y las organizaciones cívicas encarnan las corporaciones y las magistraturas municipales. La libre asociación y el régimen electivo bastan para revelarnos cuán lejos se hallan los colegios universitarios de las antiguas escuelas monásticas, reclusas en sí mismas, vinculadas a un pueblo inmóvil, gobernadas por el paternalismo abacial, solidarias de aquel feudalismo majestuoso. Las universidades son típicas creaciones de esta nueva Edad Media”¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Joaquín LLANOS ENTREPUEBLOS, *Tomás de Aquino. Circunstancia y biografía*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2006 p.11

¹⁴⁶ Francisco José FORTUNY. *En Introducción de “Compendio de Teología”*. Colección Obras Fundamentales de la Filosofía, 1999. p.8.

¹⁴⁷ Joaquín LLANOS ENTREPUEBLOS. op. cit. p.13

A muy tierna edad, Santo Tomás, a inicios de la tercera década del siglo XIII, fue enviado al monasterio de Monte Casino, en el que permaneció en calidad de oblató hasta el año 1239. Al respecto afirma Fuentes Benot: *“Contaba cinco años de edad cuando ingresó como oblató en el convento benedictino de Monte Cassino, pues su familia ambicionaba que un día llegase a ser abad del famoso convento”*.¹⁴⁸

En relación a sus estudios, le tocó seguir los famosos estudios medievales del *trivium* y el *quadrivium*, el primero bajo la dirección de Pedro Martín de Dacia y el segundo con Pedro de Hibernia, quién también guió sus primeros pasos en el campo del pensamiento aristotélico que ya había entrado a Europa a través de los árabes, quienes lo habían conservado durante una buena cantidad de siglos.

Unos años más tarde, entre 1243 y 1244 el santo de Aquino ingresa en la Orden de los Predicadores en la ciudad de Nápoles. En el año 1256, el canciller Aymerico de Veise le otorgó a Tomás la licencia docendi, aunque sólo contaba con treinta y un años de edad, lo cual constituía una clara excepción a la regla según la cual dicha licencia correspondía a personas de treinta y cinco años en adelante. Para el año 1259, Santo Tomás fue designado profesor del *Studium curie* que acompañaba a la corte pontificia.

Ya para la décima década del siglo XIII, Tomás de Aquino va enfermando cada vez más, hasta el punto de que en el año 1274 pide que le lleven al castillo del Císter en Fossanova, en las inmediaciones de Terracina, lugar en el cual fallece el día 7 de Marzo de ese mismo año a la edad de cuarenta y nueve años.

En relación a su obra, su aporte a la filosofía fue gigantesco, todo en el ámbito de la escolástica, hasta el punto que sobre él han escrito lo siguiente: *“... santo Tomás, a quien se puede considerar si no como el fundador, al menos como el organizador de la filosofía escolástica”*.¹⁴⁹

¹⁴⁸Manuel FUEENTES BENOT, *En prólogo de “El ente y la esencia” de Santo Tomás de Aquino*. Editorial: Aguilar Argentina S.A de Ediciones. Buenos Aires, 1954. 6º edición, 1970. p.21

¹⁴⁹ Sin autor. Op.cit. p. 561.

Sin embargo, es necesario recordar la cita mencionada anteriormente de la Historia de la Iglesia de Hertling en la que se otorga la condición de fundador de la escolástica a *San Anselmo de Aosta*, lo cual viene a demostrar la pluralidad de opiniones existentes al respecto, aunque es necesario reconocer que el último fragmento citado al menos reconoce que Santo Tomás puede no ser considerado como fundador, aunque sí organizador y ordenador, de esta corriente de la filosofía medieval.

En cuanto a sus escritos, éstos pueden ser objeto de la siguiente clasificación, siguiendo el orden de las materias mencionado por Guillermo Fraile en su obra *Historia de la Filosofía*¹⁵⁰:

a) Escritos sistemáticos, en los cuales se ubican la *Summa theologiae* y la *Summa contra Gentiles*; b) Comentarios a Aristóteles; c) Comentarios a Aristóteles; d) Escritos polémicos; e) Cuestiones disputadas; f) Obras menores.

También existe otra clasificación de su obra, realizada por Martin Grabman y mencionada por Aróstegui, la cual es sintetizada por este último de la siguiente manera:

“Santo Tomás de Aquino ha legado a la posteridad una copiosa obra escrita que Martín Grabmann ha clasificado en dos grandes grupos: filosófica y teológica 1.- Los escritos filosóficos de Santo Tomás comprenden sus comentarios a las obras de Aristóteles y al tratado anónimo conocido en la Edad Media por Libro de las causas; y los opúsculos filosóficos, entre otros: El ente y la esencia, La eternidad del mundo, La unidad del intelecto contra los averroístas. 2.- La producción teológica de Santo Tomás es mucho más numerosa y comprende exposiciones generales de teología, monografías, opúsculos dogmáticos, obras apologéticas, cuestiones prácticas, ascesis vida religiosa, y obras exegéticas”¹⁵¹.

En relación a las fuentes que revelan los distintos pensamientos que influyeron en la filosofía tomista, se puede seguir como criterio orientador las citas que éste hace en sus distintas obras. Así se encuentran menciones a autores latinos como: a) San

¹⁵⁰ Guillermo FRAILE, *Historia de la Filosofía*. Vol I, B.A.C. Madrid, 1975. p.264.

¹⁵¹ José FERRATER MORA. op.cit. p. 3167

Agustín de Hipona; b) Ulpiano; c) San Gregorio Magno; d) Boecio; e) San Beda y f) San Isidoro.

En cuanto a los autores griegos, se encuentran: a) *Aristóteles*. A éste siguió en muchos aspectos debido al rigor del método del Estagirita, aunque en muchos casos las fórmulas y expresiones del filósofo griego son empleadas por el santo con un sentido distinto. Gilson afirma:

“Durante los años que pasó en Italia, desde 1259 a 1268, Tomás de Aquino tuvo a su disposición nuevas traducciones de los escritos de Aristóteles, o revisiones de antiguas traducciones, hechas por William de Moerbeke, y aprovechó esta oportunidad para escribir comentarios sobre la naturaleza de la doctrina de Aristóteles...”¹⁵².

b) Platón; c) Seudo Dionisio; d) San Juan Damasceno.

www.bdigital.ula.ve

Con relación a la influencia aristotélica y platónica expresa Aróstegui: *“Aunque fundamentado en la doctrina aristotélica, Santo Tomás se halla notablemente influido por las teorías neoplatónicas. La síntesis tomista está informada por el esquema del neoplatonismo, que le sirve para exponer su filosofía y su teología”*.¹⁵³

También se encuentran citados en la obra tomista, los siguientes escritores musulmanes: Avicena y Aberrees. Así como algunos autores judíos como Maimónides e Ibn Gabirol.

La influencia de pensadores previos a la filosofía tomista se puede apreciar claramente en las palabras de Etienne Gilson:

“La naturaleza y significación de la tarea realizada por Santo Tomás de Aquino no pueden ser completamente entendidas por quienes la abordan

¹⁵² Étienne GILSON, op. cit. p. 15

¹⁵³ Antonio AROSTEGUI, op.cit. p. 93

como si no hubiese habido nada antes. Cuando Tomás de Aquino comienza a enseñar teología, y después filosofía..., tenía plena conciencia del contexto general en el que necesariamente habría de realizar su trabajo”¹⁵⁴.

Un punto muy importante en la obra de Santo Tomás de Aquino es el relativo a las relaciones existentes entre el ámbito de la filosofía y el de la teología, punto este que no es exclusivo de este filósofo sino, que es compartido por otros pensadores medievales, sólo que es Tomás quien lleva a su solución práctica este problema.

El punto que sirve de base para la distinción entre los campos de ambas disciplinas es la diferencia entre el ámbito natural y el sobrenatural, los cuales son órdenes diversos pero de ningún modo contradictorio, sino, que ambos poseen la cualidad de ser complementarios. Esto hace posible que Santo Tomás en sus comentarios distinga un doble orden de conocimiento, a saber:

- a) El *conocimiento sobrenatural*, el cual procede de la revelación que Dios ha hecho de sí mismo al ser humano.
- b) El *conocimiento natural*, que es producto del trabajo intelectual racional del ser humano.

El resultado de este *conocimiento natural es la filosofía*, pero, por su lado, la teología se beneficia no sólo del conocimiento sobrenatural, sino, también de la filosofía, así, de la fe toma sus principios, que tienen la cualidad de ser indemostrables por la razón y cuya certeza se basa en la revelación divina, mientras que del quehacer filosófico toma los procedimientos de carácter racional. Para entender mejor lo que se acaba de afirmar, es necesario partir del hecho de que Tomás no era simplemente un estudioso, sino, que además y sobre todo era un hombre religioso, con unas convicciones religiosas muy arraigadas en su espíritu, así fue como puso su total confianza en la fe. Al respecto dice Gilson: “*Tomás de Aquino cita con frecuencia las palabras de San Pablo (Heb. 11,6): “sin la fe es imposible. Que es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que retribuye a quienes lo buscan”*”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Étienne GILSON, op. cit. p. 13

¹⁵⁵ Étienne GILSON, op. cit. p. 31

Esta fe se encuentra garantizada por la autoridad divina, pero tal cosa no le hace rechazar los procedimientos racionales, sino, que también los utiliza, sólo que reconoce la condición limitada de éstos, por lo que concluye la necesidad de la revelación para que supere tales limitaciones.

La teología se distingue de la filosofía en que ésta construye su conocimiento de abajo hacia arriba, utilizando para esto solamente a la razón y como mucho a la influencia extrínseca de la revelación (este es el caso de la filosofía cristiana), mientras que la teología procede a la inversa, es decir, de arriba hacia abajo, con la razón guiada por la revelación y por la fe en todo momento.

Lo anterior también permite entender la existencia de *dos teologías* en la obra de Santo Tomás de Aquino, *una de carácter racional y otra de carácter cristiano* que es producto de la colaboración y complementación entre la fe y la razón, es decir, que esta última consiste en la colaboración racional del dogma, para lo cual se toma como inicio al conjunto de verdades reveladas por Dios, mientras que la teología exclusivamente filosófica se construye con los datos aportados por la actividad racional.

De todas maneras es necesario recalcar que tanto en la teología cristiana como en la filosófica el objeto material es la Divinidad.

El objeto formal de la teología cristiana es la Revelación, y es, precisamente, lo que permite dar unidad a los objetos materiales que existen en el ámbito de la teología sin que haya necesidad de formular la distinción entre lo que es ciencia y lo que es sabiduría, distinción esta que había sido parcialmente causa de que el problema de la diferencia entre teología y filosofía no hubiese encontrado una solución desde mucho antes en el tiempo.

La teología es para Santo Tomás una verdadera ciencia ya que parte de un conjunto de principios ciertos, los cuales sirven de sólido fundamento para llegar a una serie de conclusiones para las que se ha seguido un procedimiento rigurosamente lógico. Estos principios-base son los artículos de la fe que han sido objeto de Revelación por parte de Dios.

Ahora bien, el objeto formal de la teología en cuanto ciencia ocupa un lugar muy especial entre todos los objetos formales de las demás ciencias conocidas por el hombre, aún cuando eventualmente su objeto formal coincida parcialmente con los de algunos de estas últimas.

Es necesario indicar que la teología se diferencia de la fe en que esta última es una virtud sobrenatural en razón de la cual el ser humano acepta el testimonio de Dios tal como lo afirma la Iglesia, mientras que la teología parte de los datos de la fe y sigue adelante en estos contenidos con la ayuda de la capacidad racional humana y de los demás instrumentos que la aportan las otras ciencias.

La concepción del ser en Santo Tomás de Aquino no posee un carácter unívoco sino, *análogo*, lo cual permite reconocer la existencia de Dios, que *es Ser*, y al mismo tiempo *de toda una multiplicidad de seres*, siendo Dios acto puro, mientras que los demás aparte de llegar a ser en acto también existen en potencia, *lo cual revela la influencia de la concepción aristotélica del ser en acto y del ser en potencia*.

Por otro lado, es necesario indicar que el pensamiento tomista, en lo que a la ontología se refiere, no parte del Ser a los seres, así que a Dios no se le puede percibir en forma inmediata e intuitiva, sino, partiendo de las cualidades de los seres que son múltiples y poseen movimiento. Al respecto afirma Fuentes Benot:

“Lo primero que se ofrece al entendimiento humano es el mundo de lo sensible y compuesto. Hay que partir de estos datos iniciales para descubrir por su intermedio el mundo de los seres inteligibles y simples, fundamento de aquéllos. Hay que partir de lo que es primero para

nosotros, para el orden del conocimiento, a lo último, lo cual no equivale a nada distinto que a llegar al descubrimiento de las primeras verdades en el orden natural desde las últimas. En efecto, lo que se nos da en la mente como primer conjunto de datos iniciales es, en el orden de la Naturaleza, la consecuencia y el efecto de una realidad superior, cuya estructura tratamos de analizar. Tal es el orden que se propone Santo Tomás al comienzo de esta obra y siguiéndole, va ascendiendo desde la noción de ente en común hasta alcanzar el puro existir, que es Dios”.¹⁵⁶

Por supuesto, esta multiplicidad de los seres no se queda ahí en el pensamiento de Tomás, sino, que los seres se encuentran ordenados jerárquicamente conformando de esta manera una unidad, jerarquía esta estructurada de acuerdo a los grados de perfección que poseen los seres, así tal orden es el siguiente: a) Dios; b) Los ángeles y las almas humanas separadas; c) Los seres vivientes no subsistentes, los cuales se encuentran compuestos tanto de materia como de forma (esto revela la presencia de la teoría hilemorfista del Estagirita); d) Seres que no poseen vida y que son exclusivamente de carácter corporal, compuestos también de materia y forma; e) Accidentes.

Anteriormente se ha esbozado una característica importante del ser en el pensamiento tomista, la cual trata de la condición análoga del ser. Así, todos los seres coinciden en que son seres, pero se diferencian en mayor o menor medida de acuerdo a la posición que les ha tocado ocupar en la escala jerárquica antes mencionada. De esta forma, los seres tienen un punto de coincidencia y al mismo tiempo poseen divergencias entre sí, de allí que no existe un solo ser, así como tampoco la condición de ser puede convenirles a todos de la misma manera, por lo que existe pluralidad de seres y son seres de muchas formas. Así, el término ser es análogo puesto que se aplica a diversos objetos con un sentido parcialmente igual y en parte diferente.

El hecho de la analogía de los seres implica cuatro elementos:

- a) Que existen pluralidad de seres, por cuanto a un único ser no se le puede aplicar el término ser de manera análoga sino, unívoca.

¹⁵⁶Fuentes BENOT, op. cit. p.9

- b) Semejanza entre los seres, es decir, que éstos se parecen, coinciden en que son seres.
- c) Desemejanza, ya que todos los seres no son seres de la misma manera.
- d) Relación entre los seres, ya que el hecho de que sean seres aunque de distinta manera implica que están vinculados entre sí.

Otro aspecto relevante en el pensamiento del bueno de Santo Tomás de Aquino es el relativo a la *esencia y la existencia*. Ya el Estagirita había dicho que “*una cosa es qué es el hombre (esencia), y otra que exista un hombre (existencia)*”. (Anal.Post. 92b10), sin embargo, en la filosofía del santo medieval existe un caso excepcional: Dios, ya que en éste se identifican la esencia y la existencia, tanto a nivel conceptual como a nivel de la realidad; así, *la esencia de Dios es su existencia*. Dios tiene el ser por esencia, mientras que los demás seres lo tienen por participación.

Ya anteriormente se ha esbozado la idea de que en el entendimiento humano no existe idea innata alguna sobre Dios, así como tampoco que éste pueda ser percibido por los sentidos, ni ser objeto de la imaginación. También Santo Tomás es contrario al argumento ontológico elaborado por San Anselmo de Aosta, ya que si bien es cierto que el filósofo, en comentarios, admite que Dios es el ser más grande que puede ser objeto de pensamiento, ello no significa que exista en realidad, es decir, el hecho de que sea pensado no implica su existencia en el mundo real. Por otro lado, para Tomás la existencia de Dios no se puede demostrar en virtud de procedimiento apriorístico sino, exclusivamente a posteriori. Con respecto al punto en cuestión sobre la existencia de Dios como objeto de atención filosófica, expresa Gilson lo siguiente:

“La existencia de Dios es un problema filosófico; distintos filósofos han ofrecido diferentes demostraciones de esa verdad naturalmente cognoscible. La actividad de un teólogo sobre este punto consiste inevitablemente en reunir las pruebas filosóficas, cribarlas, sopesarlas y ordenarlas con vista a sus propios propósitos teológicos. Nada prohíbe al teólogo descubrir, por sí mismo, una o algunas nuevas pruebas, pero también puede conformarse con aceptar y reinterpretar las antiguas. Después de todo, si la existencia de Dios es una conclusión filosóficamente demostrable, debe de haber sido posible demostrarla a algunos filósofos. La actitud normal de un teólogo sobre este punto sería, por consiguiente,

al menos en el comienzo, la de un coleccionista que reúne información filosófica antes de interpretarla”¹⁵⁷

Con relación a la existencia de la divinidad y su demostración a posteriori, Santo Tomás de Aquino elabora un conjunto de *pruebas*, en número de cinco, sobre las que afirma Jolivet: “*los cinco argumentos (...) propuestos por Santo Tomás de Aquino. Estos argumentos parten de los diferentes órdenes de condicionamientos que nos es dado observar en el universo y cada uno nos conduce al mismo Principio absolutamente primero, que es Dios*”.¹⁵⁸

Sobre este mismo punto afirma Aróstegui: “*Santo Tomás considera que es necesario demostrar la existencia de Dios, puesto que a Dios no lo vemos; pero sólo admite como pruebas válidas las pruebas a posteriori que van del efecto a la causa. Es decir, las pruebas que ponen su punto de partida en el mundo sensible*”.¹⁵⁹

Los argumentos son los siguientes:

- a) Todo lo que se mueve es movido por otro. En este caso movimiento no debe ser entendido en sentido exclusivamente espacial o local, sino, también cualitativo. Así pues, el movimiento es el paso de un ser en potencia a un ser en acto. Entonces, si una cosa es movida por otra, y el moviente a su vez es movido por otro moviente, tal cadena de movimiento no puede ser llevada al infinito, por lo que se requiere de un primer moviente, el cual a su vez no puede ser movido por otro porque tal cosa equivaldría a no ser movido por nada ni por nadie, lo que implica que es un moviente inmóvil. Tal idea *es lógicamente influencia de Aristóteles, pues aquí puede entreverse claramente su tesis del primer motor*.
- b) Si se toma en cuenta las causas eficientes, es necesario reconocer que una cosa no puede ser causa eficiente de sí misma ya que tal cosa supondría que la cosa existiría previamente a sí misma en cuanto efecto, por lo que la causa eficiente de un ser no puede ser el mismo ser, así la causa eficiente de una cosa es a su vez causada por otra y así sucesivamente, pero tal cadena casual eficiente no puede llegarse al infinito, sino, que tiene que existir una *primera causa eficiente*,

¹⁵⁷ Étienne GILSON, op. cit. p 57,58.

¹⁵⁸ Regis JOLIVET, *Curso de Filosofía. Tratado Completo*. Club De lectores. 1979 p. 94

¹⁵⁹ Antonio AROSTEGUI, op. cit. p. 94

que para ser primera causa no puede tener una causa eficiente, así es la causa incausada. *Esta causa incausada es Dios.*

- c) La tercera prueba se basa en que todos los seres que conocemos *son contingentes*, es decir, pueden ser y pueden no ser, aquéllos que primero no son, luego son y luego no son. Ahora bien, lo contingente, lo accidental, para poder ser requiere de un ser necesario cuya esencia se identifique con su existencia, porque de lo contrario no habrían cosas contingentes. *Este ser necesario es Dios.*
- d) La prueba siguiente se basa en los distintos *grados de perfección* que poseen los seres, así podemos observar que en las cosas hay perfecciones tales como la verdad, la bondad y la belleza, las cuales se presentan en diversas medida, esto revela que tales cosas no poseen tales perfecciones de manera intrínseca y esencialmente, sino, por participación y extrínsecamente, siendo por tanto tales perfecciones causadas por otro ser que es el principio de la perfección, este *ser es Dios.*
- e) Por último, existen seres que no conocen y sin embargo, actúan por un fin, es decir, que su actuación no es azarosa, sino, de conformidad con su propia naturaleza. Tal conducta teleológica, aún careciendo de conocimiento, implica que no se puede explicar por ellos mismos, ya que establecer los medios adecuados para alcanzar los objetivos implica la existencia de un conocer y si los seres no lo poseen, entonces debe existir otro que lo tenga para que los oriente y dirija. Se puede ir ascendiendo en cuanto a esta inteligencia rectora, igual que en las cuatro pruebas anteriores, pero tal ascenso no puede ser infinito e indefinido, sino, que debe existir *una inteligencia ordenadora y rectora suprema.*

De lo anterior se concluye que Dios es el Motor Inmóvil, es Primera Causa Eficiente, es un Ser Necesario, es un Ser Perfectísimo, es la Inteligencia ordenadora y Rectora suprema. Ahora bien, estas mismas ideas sirven para ir determinado algunos aspectos relativos a la naturaleza divina que se desarrollará en profundidad más adelante.

Así, acerca de la esencia divina en sí misma existen un conjunto de atributos de Dios como lo son:

- a) **La simplicidad:** esta es una característica fundamental de la esencia de Dios, así ésta última no es ni compuesta ni múltiple: se puede apreciar la simplicidad porque Dios es el motor inmóvil, es acto puro, por lo que no hay en Él combinación alguna de acto y potencia, como es necesario en Él se identifican la esencia y la existencia (la esencia de Dios es su existencia), por ser la causa incausada no existe en Él la diferencia entre operante y operación, por ser perfectísimo hay identidad entre el sujeto y la forma de la perfección, y por ser inteligentísimo no hay en Él la distinción entre medio y fin cuanto es fin en sí mismo.
- b) **La perfección absoluta:** al ser acto puro y primer acto junto a causa incausada y primera causa, tiene que ser perfecto de forma absoluta además de contener las distintas perfecciones que se encuentran en los seres objeto de creación.
- c) **La bondad:** por ser perfecto entonces también es bueno, ya que la bondad es la perfección que corresponde a cada naturaleza, es decir, al ser perfecto es también bueno por esencia, lo cual lo diferencia de los seres creados que son buenos, puesto que tal cualidad en estos últimos no es por esencia sino, por participación.
- d) **La infinitud:** la perfección divina antes mencionada no da lugar a ningún tipo de límite de Dios en su esencia, es decir, que Él no posee ni límites actuales ni límites potenciales.
- e) **La inmensidad:** la perfección de Dios tampoco permite límites espaciales, así, esta característica implica que Dios desde antes de la misma creación puede estar en todos los lugares y en todos los seres. Otra nota relacionada con la de la inmensidad, es la de la ubicuidad, que consiste en la presencia divina en todas las cosas y lugares. Así, Dios es infinito, y como el infinito lo llena todo, entonces, Dios lo llena todo.
- f) **La inmutabilidad:** si la Divinidad es acto puro, es simple e infinito, entonces en Él no hay potencia, por lo que no hay cambio, por tanto, es inmutable.
- g) **La eternidad:** ésta consiste en la permanencia inmutable en la condición de ser. Es la duración de Dios de carácter simultáneo, uniforme e infinito.
- h) **La unidad:** de las cinco pruebas antes mencionadas se desprende que solamente puede haber un único Dios.

En relación al conocimiento de Dios por parte del ser humano, el santo de Aquino sostiene que no le es posible a este último conocer de manera inmediata, intuitiva ni experimental a la Divinidad, ya que la esencia de éste no está al alcance de las capacidades humanas cognoscitivas.

A pesar de lo anterior Tomás afirma que existen *tres caminos para el conocimiento de la divinidad*, a saber:

- a) El *primero*, que es de carácter sobrenatural y es inmediato, intuitivo y evidente, y se verifica en el cielo mediante la ascensión del entendimiento del hombre a través de un milagro. Esta situación solamente se da en casos excepcionales, como lo que sucedió tanto a Moisés como a San Pablo.
- b) El *segundo*, también posee la cualidad sobrenatural, pero a diferencia del anterior, es no evidente, mediato y oscuro. Éste es proporcionado por la fe del hombre.
- c) El *último*, es natural, discursivo. Se asemeja al primero en que ambos son evidentes, y se asemeja al segundo, en cuanto los dos son mediatos. Este conocimiento se alcanza a través de las semejanzas con la Divinidad que hay en las cosas objeto de creación (que son todas las del universo).
- d) De todas maneras, a pesar de lo anterior, los conceptos que el ser humano tiene son claramente insuficientes para representar a la naturaleza de Dios, lo cual se agrava con el lenguaje imperfecto que las personas poseen.

Ahora bien, una vez admitidas estas imperfecciones, es necesario afirmar que ni los conceptos ni el lenguaje son totalmente inadecuados. En este punto Tomás habla de dos procedimientos:

- a) *Por vía de negación*: al observar a las criaturas se pueden determinar las notas que corresponden a la divinidad, con lo que se obtiene un concepto negativo de Dios, así no es móvil mudable, compuesto y potencial y por ende, surge una noción afirmativa, así Dios es inmóvil, acto puro, simple e inmutable.

- b) Pero, *de manera positiva*, también se puede actuar en este caso, así tiene que haber alguna semejanza entre Dios y las criaturas por cuanto el primero es causa y las segundas son los efectos de tal causa. Conociendo las perfecciones que hay en los efectos, entonces, salvando las diferencias y la distancia infinita entre Dios y los seres objeto de su creación, se puede afirmar que tales perfecciones también deben encontrarse en el Creador.

En virtud de la creación, todo sale de Dios de manera ordenada por su voluntad en el momento y la manera en que Él dispuso. Así, Dios es la fuente primera de todas las cosas, por lo cual todas éstas se encuentran preexistiendo de alguna forma en Dios por ser la primera causa, pero tal preexistencia no es como las cosas son en sí mismas, sino, en sus semejanzas contenidas en las ideas divinas, siendo la esencia divina el ejemplar supremo, del que se derivan la totalidad de los seres.

Pero, *Dios no es solamente la fuente primera de los seres, sino, que también lo es de la verdad y del conocimiento, esto porque la verdad no es más que la adecuación de la inteligencia al ser y el conocimiento es una acción y en cuanto acción es ser, por tanto, la Divinidad al ser fuente del ser también lo es de la verdad y del conocimiento.*

Vale indicar que Dios es el ser del cual se deriva la luz que ilumina a todos los entendimientos, de tal manera pues que la luz intelectual que posee cada uno de los seres humanos es una participación de la luz del Verbo. Sin embargo, en este aspecto sí se aprecian ciertas variaciones en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. De esta manera, en las primeras obras, tal comunicación se efectúa de manera jerárquica; así, surge de Dios luego pasa a los diversos órdenes de ángeles, siendo la más baja de estas categorías la que se pone en contacto con lo más excelso del ser humano que es la inteligencia, a la que le trasmite la luz intelectiva.

En un momento posterior de su obra, Tomás limita la intervención de las sustancias separadas a la comunicación de la luz del entendimiento agente y a la recepción de los principios primeros.

Por último, en la obra *De veritate* se observa la influencia agustiniana, así afirma Tomás que de Dios procede la luz de la razón natural humana, por la cual se pueden conocer los primeros principios. Se trata, pues, de una especie de impresión de la luz de Dios en las almas de los hombres.

3.3.- La existencia de Dios: pruebas cosmológicas y teológicas.

En las páginas que siguen se explican los fundamentos ontológicos de la Trascendencia en cuanto que son asequibles al intelecto humano. Se desarrolla el tema siguiendo las líneas de la Filosofía y Teología escolástica, específicamente siguiendo las *Cinco Vías* de Santo Tomás ya mencionadas.

Una de las obsesiones más típicamente medievales fue la de llegar a establecer las bases ontológicas de la Trascendencia. Durante estos tiempos, se comenzó especulando sobre la concordancia entre la *fe* y la *razón* y se terminó creando una teología positiva, arquitectónicamente construida y expresada no sólo en los escritos y en las cátedras, sino, también en las piedras de las grandes catedrales. El empeño, un tanto artificioso, de buscar argumentos demostrativos de la existencia de Dios, atribuyéndoles incluso valor probatorio, significó el peso que tuvo la preocupación apologética para los teólogos y filósofos de los siglos XII y XIII. En las disputas sobre la primicia entre la fe y la razón, entre la Teología y la Filosofía, las dos tendencias extremas pretendían fundarse en testimonios bíblicos y patrísticos, especialmente inscritos en la corriente neoplatónica y más particularmente en la agustiniana.

Así, se barajaban diversas interpretaciones de los aforismos: *Nisi credideritis non intelligetis*; *Crede ut intelligas*; *Intellige ut credas*. Al fin, la corriente intelectualista se impone en el siglo XIII a partir de Alberto Magno, con la inconformidad –primero velada y después claramente explícita– de la Escuela Franciscana. Escoto, quizás con muy buen sentido, consideraba inadecuado armonizar las razones teológicas en las reglas de la lógica con la metodología de las demás ciencias. Para él, las *Cinco Vías* tomistas demostraban, cuando más, un primer motor,

un primer ordenador, pero no la existencia de Dios¹⁶⁰. En realidad, el salto del orden lógico al ontológico que contra San Anselmo objetaba Santo Tomás, es el mismo que éste efectúa deduciendo la existencia de un primer motor.

A pesar de todo, predomina en buena parte del pensamiento escolástico el convencimiento de que la fe en la trascendencia viene acompañada de un proceso intelectual. *Y como en ninguna otra época encontramos mejor expuesto dicho proceso, se acude a ella para explicar en qué consiste.*

Según la corriente intelectualista medieval, la comprensión de la Trascendencia sólo es posible a través de un proceso intelectual conducente a la formulación de una doctrina. Sólo así se facilita la asimilación del cuerpo de verdades reveladas que constituye el contenido de la religión cristiana. Se trata, en el fondo, de establecer una epistemología de la fe. La gnoseología medieval tomista concibe el conocimiento como el acto en el que el sujeto cognoscente asimila intelectualmente un objeto conocido, sin que los dos, sujeto y objeto, queden modificados ni pierdan nada de su entidad. O como lo expresa Bartolomé Xiberta: *"El conocimiento es el acto en el cual el sujeto, permaneciendo en su misma entidad, adquiere el acto del objeto, es decir, es actuado por el objeto, permaneciendo éste inmutable"*¹⁶¹.

El argumento de las *Cinco Vías* ha pasado a la historia como un modelo dialéctico para demostrar la existencia de Dios y más generalmente, como formulario de razones para ilustrar la fe en la Trascendencia. Durante siglos ha gozado de gran estima por la sencillez de su estructura, que lo hace fácilmente accesible a todas las mentes, y por la rectitud formal con que lucen sus conclusiones. Sin atender mucho a la diferencia entre prueba y demostración, las *Cinco Vías* se han tenido como pruebas de la existencia de Dios. Sobre si son pruebas o demostraciones hay poco que discutir. En estricta lógica, aquí no hay sino, nimia, muy a pesar del lenguaje corriente. Las *Cinco Vías* pertenecen más bien a la demostración, aunque con muchos reparos. En una

¹⁶⁰ Cfr. Pompeyo RAMIS MUSCATO, *Ontología de la Trascendencia*. Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica. Nº 11. 2003

¹⁶¹ Bartolomé XIBERTA, *Introductio in Sacram Theologiae*. Herder. 1964. p.31.

demostración cualquiera, como decir, en este caso, “Dios existe”, la demostración estriba en lograr una conclusión tan evidente como las premisas. Ahora bien, las *premisas* de cada una de las Vías son verdaderas, pero la verdad de la *conclusión* aparece cubierta de incertidumbres. Para que una conclusión valga como tal, es preciso que convenza. Las que aquí se mencionan son lógicamente aceptables, pero no convincentes. Ningún ateo llegaría a la fe por estas solas razones.

Pero, *¿cuál es el elemento que introduce inseguridad en las conclusiones de las Cinco Vías?* Tomás de Aquino consideraba inconcluyente el argumento ontológico de San Anselmo porque en su conclusión se salta ilícitamente del orden lógico al ontológico.¹⁶² Quizá dicho más claramente: del orden ideal al orden real. Y efectivamente es así. Del hecho que poseamos en nuestra mente la idea de un ser que es el más perfecto de los pensables no se deduce, ni por necesidad lógica ni metafísica, que tal ser deba existir realmente. Sin embargo, parece que santo Tomás incurre en el mismo salto, sólo que al revés: del orden ontológico al lógico. Del real al ideal. Tal situación puede verse en un texto:

“Por tanto, todo lo que se mueve es preciso que sea movido por otro, y éste por este otro. Pero aquí no es válido proceder hasta el infinito, porque así no existiría ningún primer movente; y en consecuencia tampoco existiría ningún otro movente que moviera otro, pues los moventes intermedios sólo mueven en cuanto que son movidos por el primer movente, así como un bastón no se mueve si no es por la mano de quien lo tiene. Por consiguiente, es necesario llegar a algo que sea un primer movente que sea movido por nadie; y éste es el que todos entienden por Dios”¹⁶³.

En esta *conclusión* está el salto del orden ontológico al lógico; porque en efecto, se salta de la realidad ontológica de una cadena de movimientos a la existencia de un primer movente inmóvil. Pero es un movente que de improviso escapa a la evidencia de que gozaban los anteriores moventes y movidos. Pero, Santo Tomás, no contento con este salto lógico que acaba de dar, realiza otro aún mayor, concluyendo que ese primer movente no movido por otro “*es el que todos entienden por Dios*”. Se aprecia

¹⁶² Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1 ad 2um.

¹⁶³ Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 2, c.

una suposición convertida en conclusión; una conclusión que, encuadrada dentro del argumento, es la única que cabe, y que por eso se hace valer como tal. Pero Dios sigue sin ser demostrado. Si no fuera mucha temeridad, se pudiera decir que se está ante un sofisma de petición de principio. Al fin, tal vez se haya admitido tácitamente que las *Cinco Vías* concluyen con un supuesto considerado legítimo, dentro de la estructura de las demostraciones analógicas, pero el *princeps analogorum*, lo que precisamente se busca, sigue escondido.

Quizás haya en la conciencia de quienes creen en la validez probatoria o demostrativa de las *Cinco Vías*, un deseo de aquietar la mente y liberarla de la continua búsqueda. Así como consideran física y metafísicamente inconvenientes las concatenaciones *in infinitum*, tampoco desean la misma suerte para la mente investigadora. San Agustín empieza sus *Confesiones* expresando el convencimiento de que es Dios mismo quien impulsa el deseo humano de conocerlo, y que el corazón sensible no se aquietará hasta que descanse en Él. “*Fecisti nos ad te, et inquietum esta cor nostrum donec requiescat in te*”¹⁶⁴. Si tal fuera el ánimo de los filósofos y teólogos partidarios de las *Cinco Vías*, cabría suponer que este argumento tiene, cuando menos, un valor psicológico. Pero esta gracia mística está reservada para ellos solos, mientras los demás mortales se contentan con creer en un Dios indemostrable. Porque, por otra parte, si la existencia del primer motor no movido por otro fuera tan evidente como la de los demás motores y movidos, desaparecería la fe, o sería una virtud inútil.

La gran preocupación de la filosofía escolástica medieval fue la *objetividad* del conocimiento y sobre todo, de la doctrina que de él puede emanar. No es que al aspecto subjetivo del conocer se le negara la función que le pertenece. Bien se sabe que la doctrina es una posesión del sujeto pensante y una parte principal de su riqueza interior, pero si la contemplamos desde los juicios quiditativos que la conforman, inmediatamente se aprecia que la doctrina, sin dejar de pertenecer al sujeto, lo rebasa; ya no es sólo propiedad suya sino, que también pertenece a otros sujetos. El destino de la doctrina es la universalidad, o al menos la capacidad de llegar a ser universal. Lo

¹⁶⁴ SAN AGUSTÍN. *Las Confesiones*, Lib. I, cap.1. B.A.C. Madrid. 2005. p. 73

único que se queda intransferiblemente en los sujetos es el estilo de receptividad ante la doctrina y de las improntas que ella deja en cada uno. Valdría aplicar a este caso el doble oficio que Bartolomé Xiberta atribuye a la investigación científica: *“Uno se dirige a enriquecer la doctrina ante futuros conocedores y otro a la perfecta posesión de la misma. En el primer sentido solemos referirnos al progreso de las ciencias y en el segundo a la diferencia entre los sabios y los ignorantes”*¹⁶⁵.

En toda doctrina hay dos notas esenciales convertibles entre sí: la objetividad y la verdad. Por tanto, toda doctrina es objetiva porque es verdadera y es verdadera porque es objetiva. Dado que el conocimiento de las doctrinas tiene su origen en la sensación, podemos sacar la objetividad de las doctrinas por analogía de la objetividad de las sensaciones. En el orden de la sensación, la verdad consiste en la adecuación entre sentido y la cosa sentida, y en el orden del entendimiento, en la adecuación entre éste y la forma ética de la cosa inteligida. La verdad resultante de estas adecuaciones deberá brillar por las notas de necesidad, universalidad y apodicticidad. Por consiguiente, las doctrinas no son verdaderas y objetivas por su adecuación al sentimiento de un pueblo o al espíritu de una época, sino, por la evidencia con que se imponen sus proposiciones quiditativas. Y éstas, a su vez, se especifican por el acierto con que atribuyen a cada sujeto los predicados que en realidad le convienen.

La verdad de las proposiciones consiste en la adecuación entre el sujeto y el predicado. Si el sujeto cognoscente aprende a contemplar las proposiciones no según la autoridad de quien la formula, o la consonancia que guardan con los tiempos, sino, a discernirlas de acuerdo a los juicios quiditativos que contienen, entonces se hallará prevenido contra el subjetivismo nominalista y por tanto, mentalmente preparado para estimar la verdad y la objetividad de la doctrina revelada. Tal es el presupuesto epistemológico que tanto la Filosofía como la Teología escolástica admiten como necesario para afrontar el estudio de la creencia en Dios.

¹⁶⁵Bartolomé.XIBERTA, *Introductio in Sacram Theologiae*. p. 33.

“No se propusieron – ni siquiera vislumbraron – la posibilidad de investigar el hecho religioso como un “fenómeno” (perdón por lo anacrónico que aquí suena el vocablo) investigable dentro del ámbito psicológico, sociológico, político, etc. La trascendencia era para ellos un hecho real que se imponía como realidad objetiva a todos los entendimientos normales en plena posesión de sus facultades, y los incapaces de percibir las sólo podían ser o deficientes mentales (minus habentes), o, en expresión de San Agustín, sujetos “muy depravados” (nimis depravati)”.¹⁶⁶

Pero no podía esconderse a los escolásticos, ni siquiera a los más radicales, la incapacidad humana de aprehender la trascendencia en sí misma, a través de la Filosofía Primera. Por ello, Santo Tomás empieza su *“Summa Theologiae”* preguntándose si no sería necesaria una ciencia suprafilosófica para penetrar en el misterio de la Trascendencia. Y su respuesta es afirmativa, entre otras razones, por las siguientes: porque el hombre no puede alcanzar su fin sobrenatural sin la ayuda de una doctrina que sea también sobrenatural, condición que no se halla en ninguna de las ciencias filosóficas, porque, aún cuando algunos alcanzaran cierta idea de la divinidad por especial perspicacia de su razón natural, éstos serían siempre muy pocos; porque, además y en cualquier caso, la aprehensión de la divinidad sólo llegaría a las mentes tras largo tiempo y saturada de múltiples errores e imprecisiones. Y concluye que, vistas todas estas razones y dado que la salvación del hombre está en las manos de Dios. *“Es necesario que además de las disciplinas filosóficas que investiga la razón natural, intervenga una doctrina sagrada que se obtenga por revelación”.*¹⁶⁷ Y contra quienes opinan que para tener una idea suficiente de la divinidad basta la teología Natural implícita en la Filosofía, advierte:

“La diversidad de razones y motivos que estimulan el conocimiento es lo que constituye la diversidad de las ciencias. Tanto el astrónomo como el físico demuestran que la Tierra es redonda: el astrónomo lo hace por medio de la matemática, y el físico por la consideración de la materia. Por eso nada impide que las mismas cosas que investiga la filosofía por razón

¹⁶⁶ Pompeyo RAMIS MUSCATO, *Ontología de la trascendencia*. Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica. N° 11. 2003. p. 96

¹⁶⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I.a. 1 c; Cont. Gent., I, c, 4.

natural puedan ser tratadas por otra ciencia que contemple las cosas a través de la revelación divina”.¹⁶⁸

Si a la razón natural se le concede intervenir en los misterios de la revelación divina, se presume que sólo podrá hacerlo hasta un punto en que la razón ya no pueda ir más allá, y tenga que deponer a favor de la autoridad relevante. Por eso, tanto los escolásticos favorables como contrarios a la filosofía concuerdan en que, a fin de cuentas, la fe es un *obsequium mentis* que se hace a la autoridad revelante. De hecho, no existe un reconocimiento más noble a favor de alguien que depositar la fe en él. En este acto, el sujeto no renuncia al ejercicio de su potencia intelectual, pero admite que hay una última palabra que no puede ser proferida humanamente, sino, que debe reservarse a una inteligencia superior.

Los sabios medievales veían la necesidad de entrar en el entendimiento de la Trascendencia. El nominalismo, al no admitir más conocimiento que el singular, negaba prácticamente la posibilidad de construir la teología científica que pretendían los intelectualistas medievales. No quedaba otra forma de percibir la Trascendencia que las vías de la intuición y el sentimiento. El creyente debía limitarse a sentir en el ánimo los afectos de la fe y abstenerse de investigar sus misterios con la razón natural. Y esto, además, no sólo por imposibilidad gnoseológica de ir más allá de la aceptación del misterio, sino, también por el respeto debido al misterio en sí, el cual, si fuera posible y lícito investigar, no tendría por qué haber sido revelado, pues no es imaginable un Dios que juegue al escondite con el hombre, retándole a que descubra el sentido de los misterios que él mismo le propone creer.

No se debe olvidar que desde los inicios del pensamiento cristiano y bajo presupuestos muy distintos del nominalismo, tuvo mucha fuerza la cultura de la fe ciega. Los teólogos más antiguos preferían que el creyente aceptara los dogmas sin ningún intento de disquisición sobre ellos. Sostenían que la fe es un *obsequium mentis*, tal obsequio debía prestarse sin regateos. Lo contrario expondría el intento de someter a

¹⁶⁸ Cfr. *Summa Theologiae*. I, a. 1 ad 2um.

prueba la consistencia de la palabra divina. La única operación humana que consideraban lícita y hasta recomendable era la contemplación en el sentido dicho anteriormente, pero a condición de no mezclarla con especulaciones filosóficas.

De cualquier manera que se vea la **evolución histórica de la fe en la Trascendencia**, siempre se halla presente la **tendencia a racionalizar los misterios, sobre todo el primero y fundamental: la existencia de Dios**. Desde la perspectiva de los tiempos actuales, la abundante literatura demostrativa de la existencia de Dios difícilmente puede garantizar el asalto de la duda.

Santo Tomás de Aquino quiso poner su *punto de equilibrio* en esta vieja posición plagada de contradicciones. La examinó detalladamente en su *In Boetium De Trinitate*, q.2, a 2 y 3, encontrando que, si los partidarios de la fe ciega tenían sobrados argumentos bíblicos en qué apoyarse, igualmente los había a favor de quienes sostenían lo contrario. Además, estos últimos se beneficiaban con la observación de que la inteligencia humana, como reflejo que es de la divina, no puede menos que ostentar una fe *racional*, pues es imposible creer en algo sin suficientes motivos de credibilidad; que siendo la razón el mayor beneficio que le debemos a la divinidad, ocuparla en ella es el mejor acto de gratitud con que se la puede retribuir. Así fue ganando terreno en el pensamiento escolástico la tesis de que la fe en los misterios revelados no debe consistir sólo en una simple y ciega aceptación, sino, que puede acompañarse de investigaciones de carácter científico que ilustren su comprensión hasta donde sea posible.

Para los escolásticos intelectualistas una cosa era evidente: que la naturaleza racional del hombre le lleva espontáneamente a reflexionar, aunque sea en un mínimo, sobre los datos que aprehende; y que cuanto más cultiva su entendimiento mayor es su tendencia a la reflexión y al análisis; y que esta tendencia se le acentúa en grado máximo cuando lo que se le presenta a consideración se halla en la región del misterio. De ello deducían que la instrucción sobre la fe no debía quedarse en el nivel del catecismo. El catecismo debía evolucionar hacia la Teología. Y todo ello no por

ninguna moción inducida por el ambiente, sino, por impulso espontáneo de la naturaleza racional.

Como resultado de ésta posición, los mismos escolásticos ortodoxos que la sostenían acabarían siendo testigos de nuevas herejías. Caer en la herejía no es más que una de las consecuencias posibles de la natural inclinación a reflexionar y analizar. Es difícil imaginar que todos los herejes hayan procedido de mala fe. Las diversas sectas cristianas viven cómodamente instaladas en su convicción. Los herejes son los demás. Así, todos se sienten poseedores de la verdad y por imperativo de esa verdad, se anatematizan los unos a los otros. Pero todos necesitan argüir con razones de diversa índole: bíblicas, históricas, patrísticas, teológicas y morales.

Por otra parte, ni en la Biblia ni en la Tradición se encuentran fórmulas ni razonamientos sistemáticos referentes a la *Trascendencia* o a los misterios revelados. La Biblia sólo enseña que hay un Dios creador remunerador, pero nada explica sobre su naturaleza, ni sobre su forma y las condiciones en que ha de venir la sanción escatológica.

La historia de la humanidad creyente y la de los Concilios han dado periódicos testimonios de cómo ha evolucionado la epistemología de los dogmas, de cómo se ha ido reinterpretando la sacramentalidad y las analogías teológicas y de cómo se ha reorganizado el sistema de ritos, todo ello dentro de una semiología que obliga a un continuo esfuerzo de la mente por captar e interpretar multitud de sentidos y significados. La Teología escolástica es un constructor racional sostenido por los dogmas, que son unas proposiciones que cumplen la misma misión que los axiomas y postulados en las demás ciencias. *“Todo, en fin, nos dice que las creencias están en el orden de un lógos que entiende y ordena, dejando sólo unas pocas cosas a merced del azar y algunas otras al sentimiento de los pueblos”*.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Pompeyo RAMIS MUSCATO, Op. cit. p.101

La doctrina escolástica sobre la Trascendencia es punto capital dentro de una larga historia del pensamiento filosófico y teológico. Si se quiere remontar hasta las primeras raíces, se encontrará a los clásicos griegos y latinos, a la Patrística griega y latina, en cuyo centro se sitúa el conocido San Agustín. Más adelante se puede ubicar un pensador que, bajo la perspectiva de este trabajo, *puede ser considerado como el personaje central de este proceso: es Tomás de Aquino*. Como se expresó con anterioridad, en él se condensa y aparece sistematizada toda la cultura del más allá. Mucho se ha dicho que en su obra no hay nada original. Según una manera de concebir la originalidad, es cierto; pero si se considera desde el punto de vista metodológico y desde las más elaboradas técnicas de recopilación y síntesis, Santo Tomás no es sólo original, sino, creador de un sistema que, con razón, ha sido calificado de arquitectónico. Su trabajo no se limita a la simple recopilación del pensamiento cristiano de tal manera que logra construir la primera Teología sistemática acerca del “Dios creador”. Con su capacidad de asimilación y síntesis hace que se metabolicen dentro del pensamiento cristiano un conjunto de principios platónicos y aristotélicos, creando una nueva metodología de exposición y demostración.

Santo Tomás, hace ver cómo la obsesión por la Trascendencia domina desde los primeros pasos de la filosofía, cuando los griegos empezaron a preguntarse por el *arché* o principio de las cosas. Esta pregunta llevaba casi siempre a una incógnita insoluble: el problema del Absoluto.

“Cicerón, en su tratado *De legibus*, libro I, no quiere apearse de su creencia, ya sea en un Dios o en varios, y apela a dos argumentos que él, juntamente con los Estoicos, considera los únicos válidos: el orden del universo y la anuencia de los pueblos. Quién será tan insensato que, cuando alza los ojos al cielo, no crea que hay un Dios?”. “No hay entre los hombres ningún grupo tan fiero ni tan salvaje que, aunque ignore cuál es el dios en que hay que creer, no crea que debe haber alguno”. Y luego en tono más desenfadado: “Si me equivoco al creer en el más allá, gustosamente me equivoco; aunque quisiera liberarme de este error en el cual me deleito mientras vivo”. Al final no deja de reconocer la confusión que iba creciendo cuanto más se hablaba y escribía sobre el tema: “Simónides, al ser preguntado por el tirano Hierón sobre la naturaleza de Dios, le pidió un día para pensarlo. Presentándose al día siguiente, le pidió dos, y así fue duplicando el plazo. Al preguntarle Hierón el porqué

de esa actitud, Simónides respondió: “Porque cuanto más considero la cuestión, más oscura me parece”.¹⁷⁰

Todo este panorama contemplaba Tomás de Aquino, y es posible que atribuyera la vaguedad y confusión de los clásicos a dos faltas: una natural y otra sobrenatural. Natural, la carencia de una ontología y de una psicología del conocimiento, que él había encontrado en Aristóteles; y sobrenatural, la falta de una Revelación divina. Por qué los paganos no entraron en la economía de la Revelación, es cosa que Tomás no explica. Sin embargo, encuentra en una línea de pensamiento pagano el conducto lógico y ontológico para una explicación racional de la creencia en Dios y en el más allá.

El Aquinate se adentra en la ontología aristotélica – que él ya había transformado en tomista-, quizá porque entendió que una doctrina filosófica de principios no pertenece a ninguna creencia, y que por eso igual pudo ser pensada por primera vez por un pagano que por un creyente. Y desde esta perspectiva advirtió que la verdad que poseemos o creemos poseer, la conjugamos con el verbo *ser*. Por consiguiente la verdad es lo que *es*. Y si hay verdades múltiples y de diversas categorías, es porque también los seres son muchos y de distinta perfección. Por eso las cosas tienen tanto de verdad cuanto tienen de ser.¹⁷¹

Por otra parte, Tomás de Aquino prosigue su defensa de la existencia del Ser Trascendente, afirmando que el conocimiento de la causa primera debe empezar con la debida estimación del conocimiento sensible:

“El conocimiento humano empieza por los sentidos. Así los antiguos filósofos, comenzando por las cosas sensibles, hallaron la causa primera en el concepto de la materia. Pero los posteriores empezaron a considerar las formas sustanciales, y en consecuencia afirmaron que las causas agentes eran el entendimiento, la amistad y la guerra, peor no llegaron al conocimiento de lo universal, sino, que pusieron toda su atención en las

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 103

¹⁷¹ *Ibidem.*

formas especiales (...) Pero filósofos posteriores, como Platón y Aristóteles, (...) llegaron a la consideración del mismo ser universal, y por eso fueron los únicos que afirmaron que hay una causa universal de las cosas, de la cual todas las demás procede”¹⁷²

Ulteriores elaboraciones alrededor de este argumento, terminaron acuñando expresiones que se hicieron comunes, como *esse per se subsistens*, *summum ens et esse*, *plenitudo omnis esse* y otras semejantes, que podríamos decir fueron los nombres “filosóficos” de Dios en la filosofía medieval. Pero todos ellos se resumen en una proposición que enlaza con todo el pensamiento filosófico antiguo y medieval en torno al problema de la Trascendencia: las cosas mutables, múltiples y corruptibles postulan la existencia un ser inmutable, único e incorruptible. Es la idea que predomina desde los presocráticos hasta la baja Edad Media.

Para el escolástico medieval lo coherente es que el universo de los entes creados tengan un fin, pues el ser infinito no puede coexistir con otro infinito, ni muchos menos crearlo. Hay que llegar al *esse per se subsistens*. Para ello ningún medio es físicamente posible. Sin embargo, el principio metafísico de la analogía del ser satisface a los escolásticos de la escuela intelectualista. Podemos demostrar la existencia del ser per se, preguntándonos por la razón última de los entes que son *per accidens*. Trascendiendo lo intrascendente, si vale decirlo así. Con esta finalidad formuló Tomás de Aquino los argumentos de las *Cinco Vías*, que ya venían desde la Patrística, aunque no todos ellos ni esbozados con la misma precisión. Algunos estudiosos de los textos han creído que el argumento más conclusivo y que en cierta manera comprende a los demás es la cuarta vía, la de los grados de perfección. La razón de ello, parece ser la inagotabilidad del concepto de perfección y la imposibilidad humana de enumerarlas todas. “*Por consiguiente, el argumento podría multiplicarse prácticamente in infinitum, es decir, hasta llegar al ser infinitamente perfecto. Y digo multiplicarse porque de cada una de las perfecciones se podrían sacar sendos argumentos de la misma factura*”.¹⁷³ Lo cual hace pensar que las Cinco Vías tomistas no son más que sucintos trazos normativos que podrían aplicarse a las restantes cuatro

¹⁷² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De potentia*, q. 3, a. 5

¹⁷³ Pompeyo RAMIS MUSCATO, Op. cit. p.112

vías. Cada movimiento concreto, cada causa concreta, cada contingencia concreta, entre otras, se convierte en demostración analógica del primer motor contingente semoviente, de la causa primera, del ser necesario. En conclusión, cada atributo del Ser trascendente sería una vía demostrativa de su existencia.

Se puede observar que la vía preferida de Tomás de Aquino es la ascendente: de lo creado a lo increado, de lo finito a lo infinito, de lo múltiple a lo particular. De la experiencia de lo ínfimo a la experiencia de lo sumo. La vía platónica y ontologista, que procede a la inversa, se da por imposible. Ni siquiera para la gnoseología de lo trascendente se prescinde del principio aristotélico según el cual nada llega al entendimiento que no haya pasado por los sentidos.

Pero, dada la frecuencia con que se suele relativizar a las sensaciones, sobre todo cuando urge una valoración, es imposible escapar a la pregunta: ¿existe alguna nota de los entes finitos que sea ontológicamente válida para iniciar una gradación hacia lo absoluto? La escolástica intelectualista cree que sí; y no una sola sino, muchas, todas las cuales se agrupan en algunas de las *Cinco Vías*. Y no dudosas, sino, ciertas con evidencia de sentido común: *certum est et sensu contat*. Y esta certeza se puede ver a lo largo de toda una especulación ascendente hasta llegar a un punto en el que el sentido ya no puede captar más allá; es entonces cuando concluyen que detrás de la incógnita no puede estar otra realidad que la del *esse per se subsistens*, el Absoluto, el Trascendente.

La otra pregunta que surge es la del valor demostrativo de las *Cinco Vías*. Las opiniones están divididas. Unos lo admiten sin reservas, otros con reservas y otros, en fin, lo rechazan de plano. El sentimiento que más abunda es el intermedio: los argumentos valen como recurso dialéctico, con buen fundamento ontológico, pero fracasan por su excesivo apego al orden físico. En cambio, los tomistas a ultranza responden que es precisamente la buena coordinación entre el ámbito físico y el metafísico lo que da firmeza a esta argumentación. Lo importante es que ambos campos no se malentiendan por usurpación de semánticas inadecuadas. Si entre ellos

se establece un buen entendimiento, las investigaciones físicas pueden abrir nuevos caminos a la Filosofía, y ésta, a su vez, englobar los horizontes de la física. También quieren que se vea en las *Cinco Vías* la fuerza demostrativa propia de los silogismos categóricos. En efecto, cada vía representa una premisa mayor basada en un hecho real: la insuficiencia ontológica de los seres y de sus atributos. En las demostraciones, aunque sean analógicas, la conclusión se deriva de las premisas por necesidad lógica, como realmente ocurre en las *Cinco Vías*. Toda serie de movimientos postula un primer motor... Toda cadena de causas y efectos postula una primera causa..., etc. En suma, dado que el finito no se explica por sí mismo, hay que hallar su explicación en un ser infinito y trascendente.

Pero los adversarios de estos argumentos tienen también muchas razones a su favor. La Escuela franciscana se opuso a la dominica, no sólo por temor al contagio averroísta que suponía la adopción del método aristotélico en la explicación de los misterios cristianos, sino, también porque consideraba inadecuado tratar los asuntos de la divinidad con los mismos métodos de las ciencias profanas. Por eso Escoto se resiste a poner la Teología en el género de las ciencias. Y en cuanto a la validez de las demostraciones tomistas por vía analógica, se muestra bastante resistente; cree que una serie de hechos contingentes llevados al infinito sólo nos da un infinito ideal de contingencias, pero no la evidencia de un Dios cuya esencia es la infinitud. Todo lo que dicen las *Cinco Vías* es que debe haber un primer motor, una primera causa, un ser necesario, una perfección suma y un supremo ordenador, pero no dan ninguna evidencia de que todos ellos existan en realidad y en caso de existir, tampoco habrá razón suficiente para identificar esos grados de ser con la Divinidad.

La reflexión desarrollada sobre la Existencia de Dios, ha dado origen en el curso de la historia a varios esquemas tentativos para desarrollar una estructura de las pruebas de la existencia de Dios, como si se buscara señalar con precisión el camino que lleva a Dios; o que lleva a la demostración de la existencia de un Ser absolutamente necesario

y trascendental. Mario Pangallo¹⁷⁴, ha hecho la siguiente distinción de las pruebas sobre la existencia de Dios:

- 1) Pruebas ontológicas: que demuestran la existencia de Dios de la idea de Dios que se tiene en la mente;
- 2) Pruebas cosmológicas, fundadas sobre el principio de causa eficiente, cultivado a partir del cambio físico;
- 3) Pruebas teológicas, fundadas sobre el orden natural, sobre la belleza y sobre el principio de causa final;
- 4) Pruebas antropológicas, que toman, como punto de partida, el movimiento de la realidad interior del hombre y de la actividad espiritual;
- 5) Pruebas que tratan del orden moral.

Las primeras tres clases de pruebas, se basan en la descripción Kantiana. El objetivo de esta tesis, como ya se ha explicado anteriormente, no es examinar todas las pruebas sobre la existencia de Dios elaboradas en la historia de la filosofía; la referencia a la división de las pruebas en el transcurso de la historia es indispensable y constituye el contexto a las discusiones y planteamientos que se han hecho sobre la temática.

El *objetivo*, tal como fue expresado en la introducción, es exponer los caminos seguidos por Santo Tomás de Aquino, en la formulación y desarrollo de una estructura lógica de las pruebas de la existencia de Dios, a través de las *Cinco Vías* para llegar al conocimiento de Dios, bajo la óptica de Etienne Gilson. No se trata de emitir un juicio en modo conclusivo en cuanto a la validez o no de las pruebas, sino, de intentar comprender y entender el procedimiento seguido por Santo Tomás en la formulación de las pruebas.

Por tales motivos bajo los argumentos de las Pruebas Cosmológicas y Teológicas, expuestos por Santo Tomás para afirmar la existencia de Dios, se desarrolla

¹⁷⁴ Cfr. Mario PANGALLO, *Il Creatore del Mondo*. p. 43.

la presente tesis. Las pruebas “cosmológicas” y “teológicas” son argumentaciones que, asumiendo como punto de partida el devenir físico o el orden natural, pretenden afirmar la existencia de Dios, en cuanto a que si Dios no existiera, el punto de partida no sería suficiente y adecuadamente inteligible.¹⁷⁵ No se debe olvidar que son siempre vías “metafísicas”.

Santo Tomás presenta las *Cinco Vías en la Summa Theologiae* (I, q.2, a.3), que son la síntesis de argumentaciones provenientes de elaboraciones filosóficas precedentes.¹⁷⁶ La argumentación de estas Vías son punto de referencia obligatorio para quien se ocupa de la teología filosófica. En el desarrollo, exposición y discusión de las Cinco Vías, se observará la *importancia, profundidad y seriedad* con que se debe abordar el tema, sin pretender examinar cada aspecto de las cuestiones suscitadas en el estudio de las Vías de Santo Tomás; a su vez el Segundo Capítulo expone las críticas de algunos filósofos a las Vías de Santo Tomás, sin pretender transformar dicho capítulo en un estudio histórico.

El objetivo de las siguientes páginas es presentar los elementos constitutivos de las argumentaciones del Aquiniano, buscando una aproximación exhaustiva de las Pruebas y poner en evidencia las afirmaciones que conducen a la existencia de Dios, *concluyendo que Dios es el Motor Inmóvil, es Primera Causa Eficiente, es un Ser Necesario, es un Ser Perfectísimo, es la Inteligencia ordenadora y Rectora suprema.*

3.4.- La posición de Santo Tomás a propósito del argumento “ontológico”.

El argumento anselmiano presentado en el *Proslogion* no es aceptado por Santo Tomás y por la mayoría de los tomistas. Considerando la vastedad o amplitud de la influencia en generaciones de filósofos pertenecientes a la Escolástica a lo largo de siglos, se cree oportuno dedicar un párrafo aparte a su posición, que es expuesta

¹⁷⁵ *Ibid.* p.75

¹⁷⁶ El Doctor Angelicus en sus obras presenta otras vías, por ejemplo, De ente et Essentia, cap 4; QQ. De Veritate, q.2, a.3; q.5, a.2; Expositio in librum Boethi De Trinitate, q.1, aa. 2-3; QQ. De Potentia, q. 3, a.5; Summa contra Gentiles, I, c.13; c. 15, que se abordará más adelante; Compendium theologiae, cap 3; In Iohannis Evangelium, Prol., nn. 2-6.

sobre todo en dos textos: brevemente, en la *Summa Theologiae*, I, q.2, a.1, ad, 2; en modo más amplio, en la *Summa contra Gentiles*, I, cap. 10 y 11. En el primer texto de la *Summa Theologiae* el Aquinate se pregunta “si de por sí es evidente que Dios exista”. Conocemos ya la respuesta del Doctor Angélico, que hemos considerado en el párrafo anterior. En la segunda objeción, viene presentado en síntesis el argumento anselmiano del *Proslogion*.¹⁷⁷ Santo Tomás responde así a la objeción:

“Es probable que quien oiga la palabra de *Dios* no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aún suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo no se pretende que entienda que lo que significa este nombre se de en la realidad, sino, tan sólo en la comprensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe”¹⁷⁸

La respuesta de Santo Tomás tiene una afinidad con la respuesta Kantiana: “*esse in apprehensione intellectus*” ed “*esse in rerum natura*” no se implican recíprocamente. En el texto de la *Summa contra Gentiles* Santo Tomás es todavía más penetrante, porque explica el origen del argumento a priori del lado psicológico, antes de refutarlo desde el punto de vista teórico. Después de haber recapitulado los argumentos por los cuales la existencia de Dios es una verdad de por sí notable, entre los cuales está el argumento del *Proslogion*¹⁷⁹, Santo Tomás, en el capítulo siguiente, observa:

“Esta opinión proviene en parte por la costumbre de oír e invocar el nombre de Dios desde la niñez. La costumbre, y sobre todo la que arranca de la infancia, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de las que estamos imbuidos desde la infancia. Procede también, en parte, de que no se distingue entre lo que es evidente en sí y absolutamente y lo que es evidente en sí con respecto a nosotros”¹⁸⁰

¹⁷⁷ Cfr. *Summa theologiae*, I,q.2,a.1,arg.2.

¹⁷⁸ *Ibid.*, ad 2.

¹⁷⁹ Cfr. *Summa contra Gentiles*, I, c.10. Los textos de la *Summa contra Gentiles* son tomados de la traducción castellana de la B.A.C

¹⁸⁰ *Ibid.* c.11

Un primer elemento de reflexión, propuesto por Santo Tomás, consiste en radicalizar la comprensión del significado del nombre de Dios (como ser perfectísimo, del cual ninguno es más grande), no en la intuición de una idea formada por el intelecto, sino, en una experiencia existencial profunda, porque está presente desde la infancia, o, caracterizada por una intensa vida de fe. La intensidad de la relación personal con Dios ó, de todas formas, la intensidad de los condicionamientos religiosos, ambientales, tradicionales y culturales, induce a retener como absolutamente válido un argumento que aparentemente demuestra una verdad objetiva, en realidad, confirma una certeza subjetiva, vivida dentro de una experiencia particularmente significativa para el sujeto. El argumento ontológico hace por lo tanto resplandecer en la pureza ideal y en la desnudez formal, la luz evidente que el sujeto recibe de su propia creencia en el absoluto que da significado a toda su vida. El argumento mismo es más bien la justificación racional o la explicación de una experiencia de fe y no la demostración de la existencia de Dios.

Santo Tomás toma en serio la pretensión del argumento para demostrar la existencia de Dios, y continúa el propio análisis explicando que el razonamiento del *Proslogion* trata la existencia Dios como una verdad para sí, en cuanto trata la noción de Dios como la noción de un Ser cuya esencia implica la existencia. De hecho, sólo un Ser de tal naturaleza no puede no ser pensado como existente, es decir, su esencia implica la existencia y es absolutamente necesario y por lo tanto, no existe distinción alguna entre su posibilidad/pensable y su existencia, entre su ser conceptual y su ser real. El Aquinate observa: “Y de que concebamos intelectualmente el significado del término Dios no se sigue que Dios sea sino, en el entendimiento”.¹⁸¹

En otros términos, para comprender adecuadamente el significado de la noción del “*id quo maius cogitari nequit*”, al punto de deducir la existencia real del concepto, se debería estar en capacidad de conocer la esencia de Dios, al menos

¹⁸¹ *Ibid.*, I c.11. “Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse nisi in intellectu”.

aproximadamente: y esto es dado por otro argumento de tipo filosófico (una vía “a posteriori”) o, más perfectamente, del conocimiento de fe en la Revelación. Hechas estas premisas, Santo Tomás retoma las consideraciones ya vistas en la *Summa Theologiae*:

“No es necesario que, conocido el significado del término Dios, sea evidente inmediatamente que es, como afirmaba la primera razón. En primer lugar, porque no es para todos evidente, ni aún para los que conceden que Dios es, que sea el ser más perfecto que se puede pensar, pues muchos de los antiguos hasta afirmaron que este mundo es Dios”.¹⁸²

Si la idea de Dios y la idea de “que sea el ser más perfecto que se puede pensar” fueran inmediatamente equivalentes a todos los hombres, el hecho de que algunos hombres identifiquen a Dios con algo que de por sí no es absolutamente perfecto sería imposible. Santo Tomás, todavía, parece darse cuenta de que la posición de aquéllos que identifican a Dios con la naturaleza es más bien compleja y por lo tanto, no insiste en este argumento, admitiendo que todos, con el término “Dios” entienden que se trata de la “cosa” más grande que se puede pensar, aunque esté permitido, no necesariamente tiene que existir tal “cosa” en la realidad:

“Además, aunque todos entiendan que es el ser más perfecto que se pueda pensar, no significa necesariamente que sea en realidad. Debe haber correspondencia entre el nombre de la cosa y la cosa nombrada. Y que concibamos intelectualmente el significado del término *Dios* no se significa que Dios sea sino, esté únicamente en el entendimiento. Y en consecuencia, el ser más perfecto que se pueda pensar no es necesario que se de fuera del entendimiento. Y esto no significa que sea en la realidad el ser más perfecto que se puede pensar, y así no hay inconveniente para los que niegan que Dios es, porque no hay inconveniente en pensar un ser superior a cualquier otro que se dé en realidad o en el entendimiento sino, para aquel que concede que es en la realidad un ser superior a cuantos puede pensar”.¹⁸³

¹⁸² *Ibid.*, c.11. “Nec oportet ut statim, cognita huius nominis *Deus* significatione, Deum esse sit notum, ut *prima* ratio intendebat. Primo quidem, quia no omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod *Deus* sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse”.

¹⁸³ *Ibid.* “Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari

Santo Tomás rechaza también una segunda versión del argumento ontológico, si se pensara que Dios no existe, se podría pensar en alguna cosa más perfecta que Dios, lo que es contradictorio, porque Dios es el Ser perfecto. Se ha visto que, de cualquier modo, este razonamiento estaba presente también en el Proslogion de Anselmo. Así, responde el Aquinate:

“Pues el que se pueda pensar que no es, no es por imperfección de su ser o por incertidumbre, ya que su ser es absolutamente evidentísimo, sino, por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo, sino, por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo, sino, sólo por sus efectos, mediante los cuales, razonando, llega al conocimiento de su ser”¹⁸⁴

Observando bien, en Santo Tomás como en Kant, la existencia no puede ser considerada como un hecho que completa la perfección de un ente, así que, si un ente es perfecto, no pueden faltarle algunas perfecciones, y por lo tanto ni siquiera la existencia. Para incluir la existencia en el concepto de Dios es necesario entender que Dios es el *Ipsum Esse subsistens*, la Causa de cada realidad y de cada vida: es necesario, entender que Dios es Summa Sustancia y Vida por excelencia, como diría Aristóteles el que no es dado a la inteligencia humana, sino, a través de la mediación de la actividad discursiva de la razón.

3.5.- La “primera vía” en los textos de la *Summa Theologiae* y *Summa contra Gentiles*.

3.5.1.- El movimiento en Aristóteles.

non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconueniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconueniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius concedit esse aliquid quo maius cogitari, non possit in rerum natura”.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 11, 2. “Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudin, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur”

Antes de analizar los textos y el pensamiento de Santo Tomás, en cuanto a la existencia del Motor Inmóvil, es conveniente retomar lo fundamental del pensamiento aristotélico sobre la existencia del Primer Motor.

Aristóteles asume la argumentación de la existencia de un motor, mencionada anteriormente por Platón, aunque Aristóteles llega incluso a formular críticas respecto de algunas de las ideas platónicas. Aristóteles escribe:

“Y puesto que unas cosas existen separadas y otras no separadas, serán substancias las primeras. Y por eso las causas de todas las cosas son las mismas, porque, sin las substancias, no hay afecciones ni movimientos.”¹⁸⁵.

Santo Tomás frente a esta afirmación aristotélica, declara que los universales, en cuanto tales, no producen movimiento; cada principio activo o motor, es de hecho algo singular. Por lo tanto, para el Aquinate no es suficiente preservar la eternidad del movimiento en las ideas, ni en otras substancias separadas a las ideas, como por ejemplo, las entidades matemáticas separadas que algunos hipotetizaron en cuanto, ni siquiera semejantes objetos matemáticos, son principios del movimiento¹⁸⁶.

Dejando a un lado la cuestión de la eternidad del movimiento, se puede observar que el núcleo de la crítica aristotélico-tomista, es clara. Es necesario considerar el movimiento como realidad física, es decir, como devenir físico, para llegar al principio “meta-físico” del devenir, que es una Sustancia superior, singular y con características propias, infinitamente superior a la sustancia creada. Un Principio puramente ideal, formal, matemático, no sería suficiente para explicar el movimiento.¹⁸⁷ Platón, por su parte, teniendo la intuición en cuanto a la trascendencia del principio, contra el riesgo de reducir a Dios a un motor físico, y a un Principio cósmico.

¹⁸⁵ ARISTOTELES, *Metaphysicorum*, XII, 1071 b 14. “Quoniam autem sunt haec quidem separabilia, illa autem inseparabilia, substantiae illae. Et propter hoc omnium causae haec, qui asine substantiis non sunt passione set motus”

¹⁸⁶ S. THOMAE, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Cathala-Spiazzi, Marietti, Torino 1950; n. 2493. (Citado en la traducción italiana de Giuseppe Mazzotta, Roma, 2000, p. 119).

¹⁸⁷ Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Lenardo Da Vinci”. Roma. 2004. p. 77

De cualquier modo, Aristóteles y Santo Tomás, han hecho un tesoro de la posición platónica, cuidándose muy bien de no identificar a Dios con el orden cósmico. De hecho, para Santo Tomás, el bien separado, o sea el Primer Motor, es un bien superior al bien del orden que existe en el universo; el entero orden del universo tiene como fin el Primer Motor, de modo que aquéllo que es ordenado en el universo se despliegue hacia lo que está en el intelecto y en la voluntad del Primer Motor. De este modo es necesario que el orden inmanente del universo derive del Primer Motor.

Además, la separación del primer Motor puede por lo tanto ser vista a partir de la razón de ser del movimiento (es decir, del devenir), pero no se identifica con la “razón” del lógos (el orden) de las cosas que cambian. No se debe olvidar que para Aristóteles cualquier cambio es pasar de la potencia al acto, y que existen diversos tipos de movimientos: locales, de cantidad, de cualidad o sustanciales. La inteligencia plena del movimiento es posible sólo si se admite la existencia de un primer motor¹⁸⁸.

Aristóteles demuestra que existe un Motor Inmóvil, sobre todo en el Libro Octavo de *Física* y en el Libro Doce de la *Metafísica*. Pangallo, analizando los textos, menciona las siguientes pruebas aristotélicas, para afirmar la existencia del Motor Inmóvil:

- a) *Todo lo que se mueve es movido por otro.*
- b) *En la serie de movimientos y de maniobras no se puede llegar al infinito.*
- c) *Es necesario llegar a un Primer Motor, que sea absolutamente inmóvil.*

Por lo tanto, “*Lo que se mueve es movido por otro*” o “*Es imposible que una cosa sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto potencia y acto*”. Esta explicación de la noción de cambio en general, ilustrada mediante la doctrina de la potencia y del acto, es la base de la célebre “*Primera Vía*” de Santo Tomás, que el Aquinate considera “*la más evidente*”.

¹⁸⁸ *Ibid.* 78

Santo Tomás demuestra la existencia del *Motor Inmóvil*, retomando lo fundamental del pensamiento aristotélico. Sobre todo en los textos de la *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3; *Summa contra Gentiles*, I, c.13.

En la *Summa Theologiae* escribe:

“La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que, en cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: El fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios”¹⁸⁹.

Debido a que el significado de “movimiento” concierne a toda forma de cambio, esta prueba es llamada prueba del movimiento o prueba de la causa eficiente

¹⁸⁹ *Summa theologiae*, I, q 2, a.2 “Quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse et devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur et hoc omnes intelligunt Deum”.

del devenir. Según Mario Pangallo, los momentos fundamentales de la prueba son: a) La afirmación “Y todo lo que se mueve es movido por otro” (*quidquid movetur ab alio movetur*); b) La afirmación por la cual no se puede proceder hasta el infinito en la serie de movimientos y maniobras, porque de otra forma no existiría un primer motor y en consecuencia muchos menos existirían los motores intermedios: ningún movimiento sería posible¹⁹⁰.

La primera afirmación es una aplicación de las consecuencias que provienen de la distinción entre potencia y acto. Además, se debe tener en cuenta que el Principio de no Contradicción prohíbe considerar una realidad en potencia y en acto bajo el mismo aspecto y en el mismo tiempo. Existen realidades que *se mueven*, como sucede en los seres vivos: pero ni en el movimiento espontáneo, ni en el movimiento reflexivo desmienten la afirmación: “*todo lo que se mueve es movido por otro*”. Existe siempre una parte en acto que permite que la otra parte pase de la potencia al acto, pero ninguna parte es totalmente y absolutamente en acto bajo todos los aspectos, por lo tanto, ningún ente finito puede constituir una explicación última de la realidad del devenir. La inteligibilidad plena del devenir es posible sobre la hipótesis de la existencia de un Ente absolutamente en acto, un Acto Puro, no sujeto al devenir.

En conclusión, la afirmación “*todo lo que se mueve es movido por otro*” equivale en Santo Tomás, a la afirmación “*todo lo que se mueve es movido a causa de otro*”.

Por otra parte, negar la causalidad en la explicación del devenir conduce a negar el principio de no contradicción y por lo tanto, a cancelar la distinción entre ser y devenir, entre potencia y acto, entre tiempo y eternidad, entre absoluto y relativo, entre necesario y contingente. Santo Tomás está convencido de que el motor es adecuadamente definido por Aristóteles recurriendo a las nociones de potencia y acto, que considera otras deficiones de movimiento como no correctas.

¹⁹⁰ Cfr. Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Lenardo Da Vinci”. Roma. 2004. p. 80

Para Aristóteles y Santo Tomás, un cuerpo puede mover otro cuerpo “*per contactum quantitatis*”¹⁹¹.

Si se niega que el movimiento sea plenamente inteligible bajo la condición de admitir el principio de causalidad, como sostiene *Gilson*, entonces las objeciones no pueden ser superadas al interno de una noción física del devenir.

La segunda afirmación fundamental que se encuentra en la “*Primera Vía*”, sostiene que es imposible un regreso al infinito en la serie de los motores. Después de haber aclarado que “*motor*” significa “*causa*” del movimiento o del devenir de cualquier ente, se puede entender que el principio sobre el cual se rige la afirmación es que en una serie de causas *per se* no es posible un regreso al infinito; principio que se encuentra en Aristóteles y que Santo Tomás utiliza también en la II y en la III vía. Las causas *per se* son contemporáneas al propio efecto, a diferencia de la causa *per accidens*, por las cuales Santo Tomás admite la posibilidad de proceder al infinito como se puede notar en el siguiente texto de la *Summa Theologiae*:

“En las causas eficientes, es imposible proceder hasta el infinito, pues se multiplicarían indefinidamente las causas requeridas para la producción de algún efecto. Ejemplo: Que la piedra sea movida por el bastón, éste por la mano, y así indefinidamente. Pero no es imposible que accidentalmente unas causas dependan de otras indefinidamente, de modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola cosa. Ejemplo: El carpintero utiliza accidentalmente muchos martillos porque se van rompiendo uno tras otro. En este caso, resulta claro que es sólo accidental usar un martillo después de otro. Lo mismo sucede cuando un hombre engendra a otro después de que él ha sido engendrado, ya que engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto que es hijo de otro hombre. Todos los hombres que engendran tienen un mismo rango en la escala de las causas eficientes. Esto es, son agentes particulares. Por lo tanto, no es imposible que el hombre engendre al hombre indefinidamente. Esto sería imposible si la generación de tal hombre dependiera de otro hombre, y de uno de los elementos, y del sol, y así hasta el infinito”¹⁹².

¹⁹¹ Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 75, a.1, ad 3.

¹⁹² *Summa Theologiae*, I, q.46, a.2, ad 7.

La preocupación de Santo Tomás es de dejar la posibilidad teórica de un mundo eterno y la existencia de una serie infinita de motores físicos, cuya acción motora es desplegada al interno del mismo sistema, bajo la misma relación y sin diferencias de perfección. En la física celeste aristotélica, tal posibilidad no crea problemas para llegar al Primer Motor, porque cada cielo móvil es más perfecto que el cielo que mueve, en cuanto encabeza una inteligencia motriz perfecta: se trata, por eso, de causas del movimiento esencialmente y no accidentalmente ordenadas. Santo Tomás, todavía, no quiere hacer depender formalmente *la afirmación de la imposibilidad de volver al infinito en la serie de las causas esencialmente ordenadas de la física celeste aristotélica, demasiado atada o sujeta a la tesis de que el movimiento y el tiempo son eternos.*

Cuando Santo Tomás comenta la Metafísica de Aristóteles, precisa que las razones asumidas por Aristóteles para sostener la eternidad del movimiento y del tiempo “*no son demostraciones rigurosas pero son razones probables*”¹⁹³ y es de notar que, a pesar de que los argumentos que prueban la eternidad del movimiento y del tiempo no son demostrables y necesariamente determinantes, sin embargo, aquello que (Aristóteles) prueba sobre la eternidad e inmaterialidad de la *sustancia primera* continúa necesariamente. Si de hecho el mundo no es eterno, necesariamente debe haber una causa proveniente de un ser primero. Y si éste ser a su vez no es eterno debe también ser causado por otro. Porque no se puede proceder al infinito, se debe afirmar una sustancia eterna, absolutamente carente de potencia y que por lo tanto es inmaterial.¹⁹⁴

Dicha postura de Santo Tomás, (*existencia de un Primer Motor, Acto puro, carente de materia y de cualquier otra potencialidad*) responde a una ley universal del ser, es decir, a una exigencia metafísica, que ciertamente se encontraba en la física celeste de las esferas cósmicas concentrando un modelo concreto, avanzado,

¹⁹³ In XII libros Metaphys. Aristotelis Expositio, lectio, n. 2497.

¹⁹⁴ Cfr. Ibid., n. 2499.

coherente.¹⁹⁵ *Por lo que las “vías cosmológicas” son en verdad vías metafísicas.* Sin el principio metafísico de causalidad la *vía del movimiento* se encontraría ante una notable dificultad, nada fácil de superar.

Basta pensar a la formula de la “*primera vía*” contenida en la *Summa contra Gentiles*:

“Aclarando ya que no son inútiles los intentos de demostrar que Dios es, expondremos ahora las razones con que los filósofos y doctores católicos los probaron. Daremos en primer término los argumentos con que Aristóteles prueba que Dios es. Lo que intenta partiendo del movimiento, mediante dos vías. La primera es: Todo lo que se mueve es movido por otro. Más el testimonio de los sentidos atestigua que hay algo que se mueve, por ejemplo, el sol. Recibe, pues, el movimiento de otro. Ahora bien, o este motor se mueve o no. Si no se mueve, tenemos lo intentado, es decir, que hay necesariamente un motor inmóvil. Y a éste llamamos Dios. Si, por el contrario, se mueve, es movido por otro. Luego se ha de proceder indefinidamente o se ha de llegar a un motor inmóvil. Como es imposible proceder indefinidamente, necesariamente hemos de admitir un motor inmóvil.

En este argumento hay dos proposiciones que han de ser probadas, a saber: *que todo lo que se mueve es movido por otro, y que en los seres motores y movidos no hay que proceder indefinidamente.*

El Filósofo prueba la primera de tres maneras: Si un ser se mueve a sí mismo, es necesario que tenga en sí el principio de su movimiento, de lo contrario, sería movido por otro. También es necesario que sea el primer movido, es decir, que se mueva por sí mismo y no por virtud de una de sus partes, como el animal que se mueve por el movimiento del pie, pues no sería movido todo él por sí mismo, sino, por una de sus partes, y una movería a la otra. Es necesario, asimismo, que sea divisible y que tenga partes, porque todo lo que se mueve es divisible, como se prueba en el VI de la Física.

(...) La segunda prueba es por inducción. Todo lo que se mueve accidentalmente no se mueve a sí mismo. Pues se mueve al moverse otro.

(...) La tercera prueba es como sigue: Nada está simultáneamente en acto y potencia respecto de una misma cosa. Todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en potencia, porque el movimiento es *acto de lo que está en potencia, en cuanto tal.*

(...) La segunda proposición: *en los motores y movidos no es posible proceder indefinidamente*, pruébala con tres razones: La primera de ellas es: Si hay proceso infinito en los motores y movidos, es necesario que todos esos infinitos sean cuerpos, porque, como se probó en el libro VI de la Física, todo lo que se mueve es divisible y cuerpo. (...) La segunda razón para probar lo mismo es: en los motores y movidos subordinados,

¹⁹⁵ Cfr. Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Lenardo Da Vinci”. Roma. 2004. p. 86.

de los cuales uno es movido por otro ordenadamente, ha de darse necesariamente lo siguiente: que quitado el primer motor o cesando en su movimiento, ninguno de los otros moverá ni será movido, porque el primero es causa del movimiento de todos los demás. (...) La tercera prueba recae sobre lo mismo, aunque alterado el orden, es decir, comenzando por lo superior. (...) Esto evidencia la prueba de las dos proposiciones supuestas en la primera vía de demostración, mediante la cual prueba Aristóteles que hay un primer motor inmóvil.

La segunda vía es ésta: si todo motor se mueve, esta proposición o es verdadera en sí o lo es sólo accidentalmente. Si es accidentalmente, no es necesaria, porque lo accidentalmente verdadero no es necesario. Luego es contingente que ningún motor se mueve. Mas, si el motor no se mueve, no mueve, como dice el adversario. Luego es contingente que nada se mueve, porque, si nada mueve, nada se mueve. Pero Aristóteles considera imposible que nunca haya habido movimiento. Luego el primero no fue contingente, porque de una falsedad contingente no se sigue una falsedad imposible. Y así, esta proposición: *todo lo que se mueve es movido por otro, no fue verdadera accidentalmente.* (...)

En conclusión, es necesario admitir un primero que no es movido por otro exterior”¹⁹⁶

¹⁹⁶ *Summa contra Gentiles* I, c.13. “Ostento igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt. Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis. Quarum prima talis est. Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, ut puta solem. Ergo alio movente movetur. – Aut ergo illud movens movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum. – Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod *omne motum movetur ab alio*; et quod *in moventibus et motis non sit procedere in infinitum*.

Quorum primum probat Philosophus tribus modis. Primo, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur. – Oportet etiam quod sit *primo motum*: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia. – Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI Physic.

(...) *Secundo*, probat per inductionem, sic. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius.

(...) *Tertio*, protat sic. Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur in quantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est *actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*.

(...) Aliam autem propositionem, scilicet quod *in moventibus et motis non sit procedere in infinitum*, probat tribus rationibus. Quarum prima talis est. Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in V Physic. (...) *Secunda ratio* ad idem probandum talis est. In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a moti, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. (...) *Tertia probatio* in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. (...) Et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, quae probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit.

Como se puede apreciar, la fórmula de la “*primera vía*” contenida en *Summa contra Gentiles* es bastante complicada y presenta dos trayectos diversos: en el *primer trayecto*, que comenta el VII Libro de la *Física* de Aristóteles, se denota claramente el esfuerzo de Santo Tomás por demostrar con amplitud, basándose en las argumentaciones de la filosofía natural, las dos proposiciones fundamentales del procedimiento *ex motu*: a) cuando está en movimiento debe ser movido por otros b) la serie de motores en movimiento no pueden proceder al infinito. En el *segundo trayecto* (que en la *Summa contra Gentiles* viene denominado “segunda vía”) se procede examinando la posición de Aristóteles expresada en el Libro VIII de la *Física*. Este trayecto es interesante, porque Santo Tomás considera la hipótesis de la eternidad del motor y afirma que, también admitiendo la eternidad del mundo, se debe concluir que existe el Motor Inmóvil. Es necesario precisar que, para Santo Tomás, la tesis de la eternidad del mundo es falsa para la fe, pero no contraria para la razón, por lo tanto, al menos como hipótesis, es filosóficamente admisible y discutible en el ámbito de las pruebas de la existencia de Dios y en la explicación del acto creador. Por último, es importante subrayar el hecho de que en la *Summa contra Gentiles* Santo Tomás tenga que precisar que Dios no es parte de primer cielo que se mueve a sí mismo, sino, que es el Motor Inmóvil absolutamente primero, es decir, trascendente.

3.5.2.- El Motor Inmóvil.

La “*primera vía*” de Santo Tomás concluye, así pues, con la existencia de un **Primer Motor** inmóvil, que todos *reconocen que es Dios*. Según Pangallo, en el modo de hablar moderno la expresión “*Motor inmóvil*” no suena bien, porque parece significar inercia, estaticidad, falta de acción. Se puede decir que en base a los análisis hasta el momento desarrollados, se entiende que Tomás piensa otra cosa: Dios es el Principio Primero trascendental de cada transformación material y espiritual que ocurre

Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, *Omne movens ab alio movetur* non fuit per accidens vera.(...)

Ergo relinquitur quod oportet ponere aliquod primum quod non movetur ab alio exteriori”.

en la realidad, es el “*Amor que mueve el sol y las otras estrellas*”, para usar la célebre expresión de Dante Alighieri.¹⁹⁷

Santo Tomás, y no sólo él, ha decidido *valorizar* la vía aristotélica del Motor Inmóvil, porque sostiene que de ella provienen importantes contribuciones a la teología filosófica: *el Motor Inmóvil aristotélico es también Causa Primera, Pensamiento de Pensamiento, Sustancia Suprema, Vida óptima y excelente, Aquél que mueve*. Todas estas características han representado sin duda un paso adelante respecto a la concepción antropomórfica y naturalista de la religión pagana.

Enrico Berti*, estudioso de Aristóteles, al hablar del Motor Inmóvil ha hecho notar, justamente, que el Dios aristotélico no es la única causa del mundo, en cuanto no es causa suficiente, esta postura no es propiamente Dios en el significado bíblico o cristiano.¹⁹⁸

El mismo Berti hace notar que, si bien es cierto que la teología aristotélica no llega ha alcanzar todavía la riqueza y la profundidad de la teología de las grandes religiones, se configura como el necesario fundamento racional, es decir, como la condición que la vuelve aceptable desde el punto de vista filosófico. El Dios de la Biblia, de hecho, para ser creador y providencial, debe ser ante todo trascendente y personal, es decir, diferente del mundo y al mismo tiempo dotado de intelecto y voluntad. Los primeros pensadores cristianos cuando decidieron utilizar, para la defensa y la propia propagación de la fe, a la cultura griega, prefirieron el concepto de Dios antropomórfico e ingenuo ofrecido por la religión olímpica, el concepto de Dios riguroso y crítico elaborado por la filosofía, el llamado o denominado “Dios de los filósofos”, en particular el Dios trascendente e inteligente de la teología aristotélica.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Idem.* 89

* Enrico Berti, filósofo italiano, profesor de filosofía, graduado en filosofía en la Universidad de Padova en el 1957, ha sido alumno de Marino Gentile. En el 1987 ganó el Premio de la Asociación Internacional “Federico Nietzsche” para la filosofía.

¹⁹⁸ Cfr. Enrico BERTI, *Profilo di Aristotele*, Ed. Studium, Roma. 1993, p.233-234.

¹⁹⁹ “La teología aristotélica, pur non giungendo ancora alla ricchezza ed alla profondità della teologia delle grandi religioni, si configura come il loro necessario fondamento razionale, cioè come la condizione

Por su parte, Pangallo, intenta imaginar las consecuencias que derivarían en caso de que se admitiera que el Dios bíblico, en su acción salvadora hacia Israel y en la realización de su proyecto de Amor por la humanidad entera, el Dios que mueve la historia y la guía hacia su cumplimiento, fuese un Dios de naturaleza ontológicamente mutable: sus promesas podrían no ser mantenidas, Su Palabra revelada podría no ser definitiva, Su Proyecto podría ser por El mismo trastornado en modo caprichoso y arbitrario. Este Dios no sería Dios porque, siendo mutable, dependería de algún “motivo” extrínseco que lo mueve justamente a cambiar y por lo tanto, no sería un Dios perfectible.²⁰⁰

La inmutabilidad de Dios es una propiedad esencial del Ser divino, que no obstaculiza de ningún modo las Verdades de Fe cristianas. Por ejemplo, la Encarnación y la Redención, son dos eventos que no introducen en Dios, una mutación “*quod essentiam*”.

Por lo tanto, es necesario hacer hincapié en que la absoluta inmutabilidad divina es compatible con el “*Dios de Abraham, de Isaac y Jacob*”, que es fiel desde todo punto de vista, de generación en generación, al propio destino de salvación. Lamentarse del hecho de que la noción de “*Motor Inmóvil*” sea una noción “árida”, inadecuada, es decir, expresar toda la riqueza de la vida divina, significa no tener en cuenta dos consideraciones fundamentales: a) la noción de Motor Inmóvil no expresa la esencia divina en cuanto tal, sino, la acción de Dios en orden al devenir: indica una característica o una perfección de la vida divina en cuanto tal, el ser y el actuar de Dios considerados bajo un determinado aspecto; b) no se puede pretender que una noción puramente filosófica pueda expresar adecuadamente la vida divina al igual que las

che le rende accettabili dal punto di vista filosofico. Il Dio della Bibbia, infatti, per essere creatore e provvidente, deve essere anzitutto trascendente e personale, cioè diverso dal mondo ed insieme dotato di intelletto e volontà. Non a caso, del resto, i primi pensatori cristiani, quando decisero di utilizzare, per la difesa e la propagazione delle fedi, la cultura greca, preferirono al concetto di Dio antropomorfico ed ingenuo offerto dalla religione olimpica o misterica, il concetto di Dio rigoroso e critico elaborato dalla filosofia, il cosiddetto “Dio di filosofi”, in particolare il Dio trascendente e intelligente della teologia aristotelica”. *Ibid.*, p. 238

²⁰⁰ Cfr. PANGALLO Mario, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Leonardo Da Vinci”. Roma. 2004. p. 90

noticias sobre Dios; sacar y obtener de la Revelación sería como pretender que un niño razone como un adulto; la razón sin la fe, de hecho, todavía no es totalmente madura respecto a la razón iluminada de la fe, ya que la fe eleva y perfecciona la razón (*fides perfecit rationem*). En esta perspectiva se comprenden las palabras del Papa Juan Pablo II contenidas en la *Encíclica "Fides et ratio"*:

“En efecto, uno de los mayores esfuerzos realizados por los filósofos del pensamiento clásico fue purificar de formas mitológicas la concepción que los hombres tenían de Dios. Como sabemos, también la religión griega, al igual que gran parte de las religiones cósmicas, era politeísta, llegando incluso a divinizar objetos y fenómenos de la naturaleza. Los intentos del hombre por comprender el origen de los dioses y en ellos, del universo encontraron su primera expresión en la poesía. Las teogonías permanecen hasta hoy como el primer testimonio de esta búsqueda del hombre. Fue tarea de los padres de la filosofía mostrar el vínculo entre la razón y la religión. Dirigiendo la mirada hacia los principios universales, no se contentaron con los mitos antiguos, sino, que quisieron dar fundamento racional a su creencia en la divinidad. Se inició así un camino que, abandonando las tradiciones antiguas particulares, se abrió a un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal. El objetivo que dicho proceso buscaba era la conciencia crítica de aquello en lo que se creía. El concepto de la divinidad fue el primero que se benefició de este camino. Las supersticiones fueron reconocidas como tales y la religión se purificó, al menos en parte, mediante el análisis racional”²⁰¹

3.6.- La “segunda vía” en los textos de la *Summa Theologiae* y *Summa contra Gentiles*.

3.6.1.- La causalidad en general.

Después de las causas que *producen el movimiento* se consideran las causas que comunican el ser la realidad existente. Es un hecho que las realidades dependen de las causas eficientes, sea en su mismo ser sustancial, sea en su modo de ser accidental.

La existencia de la causalidad en el mundo es evidente y no es necesario demostrarla, sino, estudiar la estructura y entender su fundamento, que es el trabajo de la metafísica general. Para entender mejor el desarrollo de la “segunda vía”, ante todo se debe precisar que la prueba

²⁰¹ Juan Pablo II. *Encíclica Fides et ratio*. Cap. IV, n.36.

presentada en la “segunda vía” considera el nexo con la *causa eficiente*. (Tal nexo es también considerado por las ciencias naturales y las ciencias humanas).

Como presupuesto necesario de la “segunda vía” no es suficiente afirmar la existencia en la naturaleza y en la técnica de la *causalidad eficiente*, se necesita anunciar el principio de causalidad, o bien, afirmar que la causalidad eficiente es una ley universal del ser, cuyo fundamento es el ente real: se trata por eso de un principio “metafísico”. Surge la pregunta *¿Cómo se puede formular el principio de causalidad?* Existen muchas formulaciones sobre este principio, una de las cuales se ha encontrado en la “primera vía”: “*todo lo que se mueve es movido por otro*”. Para la “segunda vía”, Pangallo enumera un mayor número de formulaciones del principio de causalidad, por ejemplo: “*todo aquello que inicia tiene una causa*”; “*todo lo que es por participación es causado por aquello que es por esencia*”; “*lo que es tal por esencia, es propiamente causa de lo que es por participación*” y otras fórmulas parecidas.²⁰²

El principio de causalidad es posterior al principio de no contradicción y a diferencia de éste, no viene de la noción de ente en cuanto ente, sino, de la noción de ente por participación, es decir, de entes compuestos, en cuanto “*omne compositum habet causam*”. El hecho de que se llegue a conocer y a anunciar el principio de causalidad a partir de la experiencia del ente compuesto no significa, sin embargo, que el principio sea una verdad empírica, sintética, y no analítica. Escribe el Aquinate:

“Aunque la relación con la causa no entre en la definición del ser que es causado, esta relación, sin embargo, es una consecuencia necesaria de lo que es esencial a lo causado. Porque de ser por participación se deduce que ha de ser causado por otro. Por lo tanto, dicho ser no puede existir sin ser causado del mismo modo que tampoco puede existir el hombre sin ser capaz de reír. No obstante, porque el ser causado no pertenece en modo alguno a la razón de ser en cuanto tal, por eso mismo encontramos que hay algún ser que no es causado”²⁰³

²⁰² “tutto ciò che inizia ha una causa”; “tutto ciò che è per partecipazione è causato da ciò che è per essenza”; “ciò che è tale per essenza, è propriamente causa di ciò che è per partecipazione” e altre formule simili”. Mario PANGALLO. *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp.20 ss.

²⁰³ *Summa theologiae*, I q. 44, a. 1, ad 1.

La relación con la causa no es, por lo tanto, esencial al efecto, si dicha relación es considerada como sustancia o como realidad en general; pero es esencial al efecto si la relación es considerada una sustancia o una realidad existente en modo no (absoluto) necesario, contingente, participativo, es decir, en una naturaleza compuesta o no (absolutamente) simple.

El ente finito tiene el ser, pero no es el ser. El ser poseído por el ente se llama “*ser participado*”; el principio de limitación de tal ser, que hace de un ser *este* ente y no otro, se llama “esencia”. Es importante y necesario entender de dónde proviene la misma posibilidad de que el ser sea, “recibido” y “limitado”, según la variedad de los existentes. El ente, de hecho, sin el ser no existe (no es); por lo tanto, de los entes singulares no puede provenir el acto de participar del ser, porque ellos no existen antes del ser. Es el Ser el que participa, es decir, comunica a los entes y de acuerdo a los grados de intensidad participan el acto de ser.

Para Pangallo, la actividad del Ser que se comunica en la participación (participación ontológica) puede denominarse “*causalidad*”;²⁰⁴ y el final de esta actividad (todo esto que existe) puede llamarse “*efecto*”. Sin esta participación causal no serían inteligibles los entes en cuanto ente por participación y por lo tanto, toda la realidad quedaría sin explicación y sin fundamento.

Así pues, **el ente por participación depende y tiene por causa el ser por esencia.** Lo que permite tener una correspondencia perfecta entre la exigencia conceptual de inteligibilidad de la noción de ente finito, y la exigencia ontológica de fundación del ser y del ente finito.

Es decir, implica que quien niega el principio de causalidad asevera lo imposible en el orden del conocimiento y por eso, en el orden la realidad. La noción metafísica de participación expresa la existencia de grados de dependencia

²⁰⁴ Cfr. Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Lenardo Da Vinci”. Roma. 2004. pp. 95

proporcionada, según el superávit del participante (*l'Esse subsistens* en cuanto comunica a los entes su ser) sobre el ente que viene aceptado (*id quod est*).

Por lo tanto, el principio de causalidad exige la noción de “ente por participación”, que proviene de la experiencia del ente finito de parte del sujeto. La profundización del principio de causalidad requeriría la explicación de la distinción entre causalidad trascendental y causalidad predicable.²⁰⁵

De lo anteriormente dicho se deducen algunas proposiciones referentes a la causalidad:

- La causa comporta una dependencia efectiva en el ser de parte del efecto.
- Causa y efecto son realmente distintas.
- La causa es primera que el efecto, en cuanto que lo precede según el orden de la naturaleza.
- El efecto pre-existe siempre de cualquier modo en la propia causa.
- Todo efecto posee siempre una semejanza con la causa.
- La causa en cuanto causa es más perfecta que el efecto.

Santo Tomás demuestra que existe la Causa Primera sobre todo en los ya citados textos de la *Summa Theologiae*, I, q.2 a.3 y *Summa contra Gentiles*; I, c.13.

En la *Summa theologiae* escribe:

“La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y está, sea una o múltiple, lo de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente, en consecuencia no habría efecto último ni causa

²⁰⁵ Cfr. Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Lenardo Da Vinci”. Roma. 2004. pp. 96

intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios”.²⁰⁶

La estructura lógica de la “segunda vía” es semejante a la de la “primera vía”.

Se debe puntualizar que cuando en el texto de la “*Suma Teologica*” se habla de un “orden entre las causas eficientes” se considera las causas “*per se*” o “*propia*”, que inmediatamente y para si mismas producen un efecto, del cual el mismo efecto depende inmediatamente.

No se considera, por tanto, la causa “*per accidens*”, esta aclaratoria es importante para revalorizar que la imposibilidad del regreso al infinito en la serie de las causas eficientes resguarda una serie de causas ordenadas “*per se*”.

3.6.2.- La Causa Primera.

La Causa Primera es *l'Ipsum Esse subsistens*, una fórmula muy utilizada entre los estudiosos de la metafísica tomista. *La Causa Primera es Motor Inmóvil, Pensamiento de Pensamiento, Acto Puro, Ser por Esencia, etc.*; la Causa Primera expresa el aspecto principal y fundamental del ser Subsistente, como fundamento de toda la realidad. La Causa Primera no es “sustancia”, en sentido de materia y forma o del ente compuesto de esencia y ser, porque en ningún modo la Causa Primera es limitada.

Según Pangallo, algunos estudiosos han rechazado el término sustancia atribuido a la Causa Primera, induciendo la interpretación de Santo Tomás en una dirección excesivamente anti-aristotélica. Pangallo mantiene que la Causa Primera es Sustancia, pero en modo superlativo, en un modo que es expreso en su absoluta

²⁰⁶ *Summa theologiae* I, q.2 a.3 “Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen in venit, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fueri primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant”.

subsistencia. La subsistencia de la Causa Primera es la Vida misma del principio divino existente en sí misma, sin depender de otro.²⁰⁷

La identidad y la individualidad de la Causa Primera derivan de la pureza del acto de ser, como afirma Santo Tomás, sobre todo cuando comenta los textos neoplatónicos, "*Causa prima est Ipsum Esse subsistens*". Uniendo la noción de Causa Primera con la noción de Sumo Bien se entiende que el resultado de la Causa Prima es efusión y comunicación de ser, y de las perfecciones del ser.

A su vez, cuando se habla de Causa Primera o Sumo Bien, no concierne solamente al bien, sino, también los seres y a sus perfecciones, sobre todo al "*logos*", de manera que Dios comunica en el acto de crear inteligencia apetencia-amabilidad a todas las cosas. Por lo que los seres participan de los grados de perfección del Ser.

En la filosofía contemporánea, surge la pregunta sobre si es correcto identificar con Dios mismo la Causa Primera. Muchos pensadores sostienen que identificar a Dios con la Causa Primera significaría reducirlo en un ente, comprensible como concepto pero carente de una verdadera trascendencia. Estas críticas, en general, se extienden a todas las pruebas racionales de la existencia de Dios propuestas por Santo Tomás y otros autores clásicos.

²⁰⁷ "Utilizzando il principio di derivazione aristotelica "omne compositum est causatum", da cui si deduce che "simplex non est causatum" e finalmente che "omnino simplex nullo modo est causatum", si può affermare l'identità tra lo "Ipsum Esse", lo "Esse per Essentiam" e la "Causa Prima", tenendo insieme l'onnipervasività della potenza attiva divina, grazie allo "esse", e la trascendenza dell'Atto puro, grazie all'assolutezza della Causa Prima, vivente in una Natura "omnino simplex". In tal modo l'essere attraverso il quale il Fondamento sostiene nell'esistenza e nelle perfezioni naturali tutte le creature è uno "esse participatum". Tale caratteristica del Fondamento consente la continuità armonica delle varie forme di realtà, secondo il principio neoplatonico della continuità dei gradi di perfezione ontologica, lasciando agli enti finiti autonomia nel loro agire causale. Ogni azione causale efficiente comporta una novità nell'essere; ma la novità radicale dal punto di vista ontologico è quella prodotta dalla Causa Prima *per modum creationis*; le cause seconde, invece, causando le conseguenti formalità *per modum informationis*: la prima forma di causalità non presuppone altro che la Causa Prima; la seconda forma di causalità presuppone un sostrato preesistente. L'infinita differenza tra il modo di essere e di agire della Causa Prima rispetto a tutte le realtà sta dunque nella sua assoluta identificazione con l'"ipsum esse": Causa prima est suum esse (et suum agere) tantum". Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice "Leonardo Da Vinci". Roma. 2004. pp. 104

En cuanto a la vía de la causalidad específicamente y observada desde la postura crítica de Heidegger, que ha tenido un amplio eco en la cultura del Novecientos, en el intento de rechazar todos los intentos por demostrar la existencia de Dios, Heidegger rechaza, bien sea, el principio de causalidad sea el principio de razón suficiente. Atribuir la causalidad al Ser significa colocar el Ser entre los entes, como un ente que posee, a tal punto, el carácter de la presencia de poder conceder la existencia a los otros entes: el Ser se convertiría en un Dios omnipresente. En cuanto al principio de razón suficiente, Heidegger sostiene que no es otra cosa que la explicitación y la organización total del ser en la universalidad de los entes.

El profesor Pangallo, buscando dar una respuesta completa a las objeciones de Heidegger, hace algunas precisiones o aclaraciones:

- a) El ser Causa Primera es sólo un aspecto de la Vida Divina y no expresa la esencia como tal.
- b) Afirmar que la razón humana puede descubrir la existencia de un Motor Inmóvil y de una Causa Primera, a partir del mundo, no equivale a afirmar que la razón humana pueda conocer a Dios como es. Es evidente que el conocimiento de Dios a este nivel es parcial e imperfecto.
- c) Cuando Santo Tomás identifica Dios y la Causa Primera usa la frase “Ergo necesse est ponere *aliquam* causam efficientem primam: quam omnes Deus *nominant*”. No se trata, por lo tanto, de una identificación concebida al modo de perfecta coincidencia o equivalencia.

El descubrimiento de la Causa Primera es un acercamiento del hombre a la Divinidad, en cuanto que es el descubrimiento de una Realidad metafísica que puede acercar al hombre al Dios de la experiencia religiosa, pero no agota toda su riqueza. Por ello la crítica de Heidegger no es pertinente, aunque desde su punto de vista es comprensible y coherente, en cuanto a que toma las ideas de una concepción del ser, bien distinto al de la metafísica tomista.

Para Pangallo, son menos comprensibles las críticas de autores como Henri Bergson y Gabriel Marcel, que descalifican la vía de la causalidad y las otras vías, como interpretación “*causalística*” o incluso “*materialista*” de la divinidad.²⁰⁸ A estos filósofos pasa por alto, sea la delimitación formal del acercamiento filosófico a la cuestión de la existencia de Dios, sea la utilidad de este acercamiento para preparar el camino a la inteligencia de la fe, y para ayudar a las religiones a no caer en formas de fundamentalismo.

3.7.- La “tercera vía” en los textos de la *Summa Theologiae*.

3.7.1.- La vía del contingente al necesario en San Agustín y en Avicena.

Antes de exponer la “*tercera vía*” en Tomás de Aquino, es oportuno hacer referencia a las argumentaciones presentes en San Agustín y en Avicena, que se pueden considerar, en sentido amplio, “fuentes” de la vías tomistas. Ciertamente, también otros filósofos de la antigüedad y del Medioevo, proponen la vía de la contingencia para llegar a Dios. La noción de “*contingencia*” proviene de una experiencia común a todos los hombres: la experiencia del límite y de la caducidad de las cosas, la no autosuficiencia en el ser de cada viviente, dramáticamente colocado en la precariedad de la existencia, en el trayecto que va del nacimiento a la muerte. Es necesario notar que el sentido de la precariedad de la existencia y de la brevedad de la vida, presente en la antigüedad pagana, constituía un punto de partida para llegar a Dios mucho menos importante que en la subsiguiente cultura cristiana. La tesis de la eternidad del mundo, difundida en el mundo antiguo tendía de hecho, a conceder al universo, considerado como totalidad ordenada, una cierta necesidad en el ser, gobernada por una “Necesidad” impersonal e inmutable; por eso la precariedad de la existencia cuidaba más bien las formas individuales de la realidad y no la realidad como tal.

²⁰⁸ Cfr. Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Leonardo Da Vinci”. Roma. 2004. p. 107

El creacionismo bíblico-cristiano ha colocado en discusión casi nuevamente, el sentido mismo de la realidad mundana iniciada y terminada en el tiempo. Es verdad que, de una parte, no se necesita acentuar demasiado el vínculo entre creacionismo y “contigencionismo”, porque es notorio, desde el punto de vista histórico, que la tesis de la eternidad del mundo sea compartida por muchos autores cristianos, entre ellos Santo Tomás, es una hipótesis filosóficamente aceptable, mas no contradictoria, y por lo tanto, la argumentación de la “tercera vía” pretende ser válida admitiendo también esta hipótesis. Por otra parte, No hay duda de que la temporalidad del finito, en sus varias dimensiones de ser (espirituales, materiales, espíritu-materia) ha determinado un privilegio de la vía de la contingencia en la filosofía hebraica, cristiana e islámica.²⁰⁹

Una de las tesis más significativas de San Agustín, en la cual utiliza una argumentación “*e contingentia mundi*” para abrir una vía a Dios, es *Confesiones*, XI, 4, 6, donde es evidente la conexión entre la argumentación y el contexto filosófico-religioso de la Creación. Escribe San Agustín:

“He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es bueno y sin embargo, existe, no puede contener nada que no existiese ya antes, lo cual consiste el mudarse y variar. Claman también que no se han hecho a sí mismos: Por eso somos, porque hemos sido hechos; no éramos antes de que existiéramos, para poder hacernos a nosotros mismos. Y la voz de los que así decían era la voz de la evidencia. Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, es por lo que ellos son hermosos; tú que eres bueno, es por lo que ellos son buenos; tú que eres Ser, es por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo ser como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni tienen ser. Conocemos esto; gracias te sean dadas; mas nuestra ciencia, comparada con tu ciencia, es una ignorancia”²¹⁰.

El texto es una espléndida síntesis de los principales temas de la teología y de la antropología agustiniana. Ante todo, para entender mejor el texto, es oportuno hacer referencia a lo expresado por San Agustín en el libro X de las Confesiones: parte de la

²⁰⁹ Cfr. Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Lenardo Da Vinci”. Roma. 2004. pp.

108

²¹⁰ San AGUSTIN. *Las Confesiones* XI, 4, 6. B.A.C. Madrid. 2005.

búsqueda de Dios, asumiendo un punto de partido “interior”. Quien busca a Dios tiende hacia una realidad absoluta en modo profundo. No se debe olvidar que la búsqueda de Dios no puede permanecer encerrada en una postura subjetiva, ignorando la propia condición de ser en el mundo. San Agustín ve la pregunta sobre Dios en sintonía con el universo, en el sentido de que también la realidad exterior impulsa al espíritu humano a buscar a Dios. San Agustín sigue la vía de la “teología natural”, la búsqueda de Dios a través de los entes finitos. Esto animó a San Agustín a emprender la vía de la “teología natural”, la búsqueda de Dios a través de los entes finitos, unas vías universales que puedan recorrer también los paganos, como lo subraya citando a Rom. 1,20²¹¹.

San Agustín concluye afirmando la absoluta trascendencia de Dios: el hecho de que Dios sea Creador y que algunas perfecciones hagan semejante a las criaturas a El, no debe hacer olvidar que la perfección divina en sí misma es inefable, y nuestro conocimiento de Dios es un “conocimiento ignorando”, según los cánones de la “teología negativa” oriental y de la “docta ignorancia” de origen socrático²¹².

Los resultados obtenidos de la investigación racional de Dios, teniendo como punto de partida la contingencia y el devenir, induce al sujeto a entrar en sí mismo con la certeza que de Dios es una Realidad sumamente espiritual, que se encuentra en el espíritu²¹³.

²¹¹ Rm 1, 20. “Porque lo invisible de él su eterno poder y deidad se deja ver desde la creación del mundo, siendo entendido en las cosas creadas; de modo que no tienen excusa”.

²¹² Cfr. PANGALLO Mario, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Lenardo Da Vinci”. Roma. 2004. p. 110

²¹³ “Nello spirito: è l’investigazione dell’interiorità e delle forme del conoscere e del sapere; oltre lo spirito (trascende et teipsum): è l’autotrascendenza che si compie nell’approfondimento completo del senso dell’iniziale ricerca, radicata nel proprio fondamento e nella propria condizione assoluta. Il metodo “dell’interiorità” di Agostino rappresenta una geniale versione del metodo trascendentale, libero dai presupposti epistemologici dell’empirismo moderno e non per questo ingenuo o acritico. Agostino, infatti, procede mediante riduzione ontologica (eidetica) e metafisica del divenire; doppia riduzione correlata con la costituzione trascendentale della soggettività spirituale”. . Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Lenardo Da Vinci”. Roma. 2004. p. 110

Más unida a la cosmología y a la metafísica neoplatónica está la argumentación propuesta por el filósofo islámico Ibn-Sina, Avicenna*, inspirado por el filósofo hebreo Maimónides.

Avicena distingue el ser en tres tipologías: *el esse possibile, el esse necessarium* (necesse esse), *lo esse absolute necessarium*. Las sustancias materiales del mundo sub-lunar tienen un ser posible, es decir, del todo contingente: pueden existir o no existir, y dependen totalmente de otro; las sustancias espirituales y los cuerpos celestes tienen un ser necesario, en cuanto incorruptible (también los cuerpos celestes son necesarios, porque están constituidos de materia incorruptible): son dependientes de otro, pero no pueden no-existir; la sustancia divina es en cambio absolutamente necesaria, porque no depende de nada, es el ser por esencia, existencia en acto bajo cualquier aspecto.

En sentido estricto, solamente Dios es sustancia increada; todos los otros entes dependen del ser y del obrar de Dios, aunque de diversos modos, porque en diversos modos existen y actúan en el tiempo.

La vía de Avicena para demostrar la existencia de Dios se puede resumir en las siguientes etapas:

- 1) Lo que es necesario *per se* no tiene una causa, mientras que lo que es posible tiene una causa. De hecho, lo que es posible puede ser y puede no ser; entonces, lo posible no es por sí mismo causa ni del propio ser ni del propio no ser, porque es indiferente a ambos, por lo tanto el ente posible existe.
- 2) El ente posible (contingente) está compuesto de esencia y de ser, en cuanto existe con una propia esencia, no por mérito propio, sino, en virtud del hecho de que la esencia recibe el ser del otro; en la sustancia corpórea el principio potencial del ser como forma es el substrato material.

* *Avicena, o Ibn Sinà*. (Bujara, Gran Jorasán, c. 980 (actualmente Uzbekistán) – Hamadán, 1037), médico filósofo y científico persa. Sus libros más famosos fueron *El libro de la curación* y *El cánón de medicina* (también conocido como *Cánón de Avicena*). Sus discípulos le llamaban Cheikh el-Rais, príncipe de los sabios, el más grande de los médicos, el Maestro por excelencia, el tercer Maestro (después de Aristóteles y Al-Farabi). Es considerado como uno de los más grandes médicos de todos los tiempos.

- 3) Porque no se puede proceder hasta el infinito en la serie de las causas eficientes, lo que primeramente comunica el ser a los entes contingentes debe ser encausado y en consecuencia, debe ser de naturaleza simple: es Dios. Entre la realidad contingente y el ser encausado existen más entes necesarios capaces de causar el ser, pero que reciben el propio ser-necesario de otro, y así sucesivamente, hasta llegar a la Causa Primera, que es necesario en modo absoluto.

Los mismos procedimientos pueden ser presentados en otros términos.

- 1) Lo que es posible puede comenzar a ser; si el contingente comienza a ser, esto sucede debido a la propia fuerza de la naturaleza contingente, es decir, de la propia esencia, pero, en virtud de una realidad que es el inicio del ser. (El nacimiento del ser).
- 2) Lo que causa el nacimiento de una realidad contingente causa la permanencia en el ser, por lo que el ser posee una estabilidad, relativa al efecto.
- 3) Ya que no se puede alcanzar el infinito en el orden de las causas necesarias, se debe emitir una Causa Primera absolutamente necesaria y absolutamente estable en el ser. El pensamiento de Avicena ciertamente ha influido a Santo Tomás en la argumentación de la “tercera vía”.

La existencia para Avicena es un accidente común, que deriva de la esencia última por efecto de la causalidad divina.

Avicena, al igual que Santo Tomás, sostiene que la *distinción* real entre *esencia* y *ser* es fundamental para demostrar la existencia de Dios a partir de la realidad contingente; y en esto no concierne a la doctrina Aristotélica, como lo hace notar Averroes*, que no comparte abiertamente esta posición. La Metafísica de Santo Tomás considera el ser como principio interno del ente.

* Averroes (latinización del nombre árabe Ibn Rushd). Córdoba, Al-Andalus 1126 – Marrakech, 10 de diciembre de 1198), filósofo y médico andaluz, maestro de filosofía y leyes islámicas, matemáticas y medicina. Escribió comentarios sobre la obra de Aristóteles de ahí que fuera conocido como “El Comentador) y elaboró una enciclopedia médica. Sus escritos influyeron en el pensamiento cristiano de la Edad Media y el Renacimiento. En su más importante obra la incoherencia del incoherente (Tahafut al tahafut, defiende la filosofía aristotélica frente a las afirmaciones de Al-Ghazali de que la filosofía estaría en contradicción con la religión y sería, por lo tanto, una afrenta a las enseñanzas del Islam.

Para Santo Tomás, por lo tanto, el acto de ser no es un accidente añadido a la esencia, sino, *principium quo ens est*, intrínsecamente compuesto con la esencia del ente real, gracias a la participación trascendental del ser divino, determinada por la forma.

3.7.2.- Precisión sobre el significado de los términos “contingente” y “necesario”.

Después de haber hecho referencia a las argumentaciones presentes en *San Agustín* y en *Avicena*, que se pueden considerar, en sentido amplio, “fuentes” de la vías tomistas, también es oportuno precisar el significado de los términos “contingente” y “necesario” en el ámbito de la “tercera vía”. Los términos “contingente-necesario” en la terminología lógico-metafísica son en cierto modo opuestos y por lo tanto no tienen ningún punto de comparación; la oposición “libre-necesario” es, en cambio, una derivación secundaria, desde el punto de vista físico y metafísico, al término “libre” se opone propiamente el término “natural”. La pareja de oposición “contingente-necesario” se considera unida a la noción de “poder-ser”. “Contingente” es todo aquello que puede ser y no-ser.²¹⁴ “Contingente” es, por lo tanto, *sinónimo de “posible”*, indica precisamente la posibilidad real, es decir, el poder existir y no solamente la posibilidad lógica, que significa solamente *no-contradicción/pensar sin contradicción*. “Necesario” indica *aquellos que no-puede-no-ser*, que no puede ni ser pensado de forma diferente de aquello que es.

El Profesor Pangallo habla de cuatro formas de “necesidad”, desde el punto de vista lógico-ontológico²¹⁵.

a.- La *necesidad absoluta*: lógicamente tiene que ver con aquello que no puede no ser bajo todos los aspectos, y que en ningún modo puede ser de otra forma de aquello que es; solamente Dios realiza esta forma de necesidad, porque el Ser divino es absoluto, sin ninguna limitación, condición o dependencia.

²¹⁴ Cfr. Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Leonardo Da Vinci”. Roma. 2004. pp. 114.

²¹⁵ Idem.

b.- La *necesidad natural*: lógicamente tiene que ver con todo aquello que no puede no ser relativamente a una determinada esencia o naturaleza; ontológicamente todas las propiedades constitutivas o esenciales de una sustancia son necesarias: por ejemplo, un hombre es necesariamente ser viviente racional, es decir, “viviente” y “racional” son propiedades necesarias del hombre en cuanto hombre.

c.- La *necesidad de hecho o segundas suposiciones*: lógicamente tiene que ver con todo aquello que deriva en modo necesario de determinadas premisas, o bien todo aquello que, por determinadas premisas, no puede derivar de ellas; por ejemplo, si suponemos que Sócrates en un tiempo X corre, indica necesariamente que Sócrates en el mismo tiempo X está vivo; por eso es necesario que Sócrates exista y esté vivo, en mismo momento en que corre.

d.- La *necesidad ontológica participada o relativa*: Es parecida a la necesidad natural y tiene que ver con todo aquello que no posee el ser por sí mismo y por lo tanto, absolutamente, podría también no existir, pero, desde el momento en que existe, posee una existencia tal que no puede dejar de ser, porque posee una vida inmortal. Por ejemplo: las sustancias espirituales rigurosamente hablando, tienen el ser por sí mismas, pero lo han recibido de otro (Dios); una vez creadas, no pueden dejar de existir, porque han recibido un ser incorruptible, que participa de la inmortalidad y perpetuidad del Ser divino.

Las sustancias espirituales dependen en el ser de Dios, pero no son contingentes como las sustancias materiales, porque no pueden no ser una vez que existen, por lo tanto, su ser es de cualquier modo necesario, no de necesidad absoluta (*simpliciter*), sino, de necesidad relativa (*secundum quid*), en cuanto deriva en modo finito del acto creativo divino. Las sustancias espirituales reciben, por lo tanto, “ab alio” en su ser, son entes finitos, tienen un “esse participatum”; en consecuencia su “necesidad” también es limitada y finita, no absoluta. Al lado de las formas de necesidad *lógica-ontológica* existe la necesidad *lógica-formal*, que tiene que ver con los primeros principios, por ejemplo, el principio de no-contradicción, que, últimamente, tiene en Dios su fundamento metafísico: *Dios es (absolutamente) Dios y por lo tanto no puede no ser Dios.*

La “tercera vía” no conduce inmediatamente del contingente al necesario de por sí, sino, que conduce del contingente a aquello que es necesario; para llegar al necesario por sí mismo se necesita utilizar el mismo argumento de la segunda vía, es decir, la imposibilidad de proceder del infinito en la serie de causas eficientes. Por lo tanto, para Santo Tomás la realidad se divide en entes contingentes, entes necesarios, pero que reciben de otro la necesidad (*necessitas ab alio* o necesidad participada-derivada), siendo Dios ente necesario de por sí. **La distinción Creador-creatura (criatura) no se obtiene, por lo tanto, de la distinción entre los entes por participación (*entia per participationem*) y comprende, los entes *necessarii ab alio*, es decir, las sustancias espirituales y el *esse per essentiam* o *Esse subsistens*, que es Dios.**

Es el principio de la participación que encierra la diferencia infinita entre Dios y las criaturas, no el principio de contingencia, que es más estricto que el primero: *de hecho todo ente contingente es ente por participación, pero no todo ente por participación es contingente.*

La noción tomista de contingencia viene tomada, más que todo, en un sentido *físico-metafísico* y no *lógico-metafísico*. Para Santo Tomás, es contingente el ente que puede ser y no ser en cuanto que, en la estructura *física* de su esencia, resulta corruptible, es decir, susceptible a mutaciones sustanciales. Las sustancias espirituales y el del hombre no pueden perder el propio acto de ser una vez creados y por lo tanto, no son contingentes en el sentido tomista del término. Si en cambio se entiende por “contingencia” cada realidad que, absolutamente, recibe el ser, es decir, posee un ser finito y condicionado, de ser así el ente contingente terminaría significando ente por participación.

Es importante entender que Santo Tomás usa el término “contingencia” *para indicar más que todas las sustancias corpóreas, caracterizadas de la generación y de la corrupción, del nacer y del morir*. La “formas puras” no pueden no-ser, debido a su propia natura, al respecto el Doctor Angélico escribe:

“Aunque todas las cosas dependan de la voluntad de Dios, como de su causa primera, que no obra por necesidad, a no ser por la que va incluida en el hecho de proponerse su fin, no por esto deja de haber necesidad absoluta en las cosas, hasta el punto de que nos veamos obligados a confesar que todo es contingente”²¹⁶

Santo Tomás concibe el universo como creado por un Ser absoluto y personal: *Dios*. En cuanto absoluto, Dios es el Ser en sentido pleno y perfecto, el Único necesario y subsistente del cual todas las cosas dependen. En cuanto personal es Inteligencia y Voluntad, es Libertad. Tal Ser decide hacer seres *fuera-de-si* y *otros-de-si*, otros seres; crea el universo. Es un dato de la Revelación – asumido en la concepción metafísica del Aquinate – el especial origen *ex nihilo* de tal universo. Surgen ahora las preguntas acerca del *status* ontológico de la realidad creada: ¿En qué sentido se afirma la necesidad absoluta en una creatura-criatura? ¿Una metafísica de la libre creación no debería concebir el ente creado como contingente?²¹⁷ ¿Puede poseer necesariamente el ser una realidad finita, efecto de un acto libre (que implica contingencia) de alguien del cual depende en su mismo ser? ¿La procedencia del creado de la nada no debería después conducir necesariamente hacia la nada?

La condición de creado del universo, su origen *ex nihilo* efecto de una libre decisión divina, no implica necesariamente su contingencia esencial. En la realidad creada – como la concibe metafísicamente Santo Tomás – se da la necesidad absoluta.

La argumentación demostrativa de que el Aquinate ofrece en *Summa contra Gentiles* II, c. 30, evidencia, en primer lugar, la existencia de la necesidad absoluta del ser de algunas criaturas; en segundo lugar, se muestra como la atribución de dicha

²¹⁶ *Summa contra Gentes*, II, c.30. “Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse”.

²¹⁷ Esta es la posición de algunos autores de inspiración tomista que sostienen la *radical contingencia* del ser creador. Como ejemplo: L.B. GEIBER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, J.Vrin, Paris 1942, p.308; B. D ELFGAAUW, *Thomas Van Aquino*, Bussum, Wereldventster 1980, p.63; también E. GILSON, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Ediciones RIALP, S.A, Madrid 2004, pp 71-91. GILSON en particular afirma la radicalidad de la contingencia de la creatura como una “novedad metafísica” de la filosofía cristiana. Dicha tesis tiene 69 notas y comentarios.

necesidad a que las criaturas estén en perfecta sintonía con todo lo que se conoce del Creador (en lo concerniente a su actuar y a sus atributos); y en tercer y último lugar, se evidencia cómo se deduce la necesidad absoluta de las diversas causas próximas del ente creador.

Santo Tomás, dando continuidad a la metafísica aristotélica, atribuye la labilidad radical del ser de una criatura (es decir la contingencia), a la materia corruptible: la potencia del ser y no ser, de hecho, no pertenece a nada sino, en razón de la materia que es pura potencia.²¹⁸

Es necesario subrayar que aquí se trata de la contingencia en cuanto al ser y no de la contingencia en cuanto al actuar, ya que las criaturas inteligentes (ángeles, ánimas humanas) aún teniendo un ser necesario por participación y por tanto inmutable en la sustancia, permanece mutable *quod electionem*, en el actuar. Ello podría parecer contradictorio a causa del principio *operari sequitur esse*, pero no es así: en efecto, como Dios es inmutable en la sustancia (y en el ser), también libre, así, análogamente, la criatura espiritual es relativamente inmutable en la sustancia (es decir, no puede morir/corromperse), sin embargo es también libre.

La diferencia entre Creador y criatura está en el hecho de que el Creador es inmutable en el ser en cuanto es El mismo *l'Ipsum Esse*; la criatura espiritual es, en cambio, inmutable en el ser (en el *actus essendi*) sólo *per participationem*; análogamente, el Creador es *absolutamente libre*, mientras la criatura espiritual es libre *per participationem*, o sea es libre en manera condicionada y limitada.

Santo Tomás usa la fórmula fuerte de *necessitas absoluta* para el ser de las sustancias espirituales:

“Hay efectivamente, algunas cosas creadas que son *necesarias natural y absolutamente*. Son *necesarias natural y absolutamente* aquellas cosas en las que no hay posibilidad de no ser. Porque si la razón de que vaya incluido

²¹⁸ Cfr. De Potentia, q.5, a.3.

el poder no ser en la naturaleza de ciertas cosas producidas por Dios en el ser es que su materia puede adquirir otra forma, por tanto, aquellas cosas en las que o no hay materia o, si la hay no hay en ella posibilidad a otra forma, no tienen potencia de no ser. En consecuencia, son necesarias en absoluto y naturalmente”.²¹⁹

La posición del Aquinate es por lo tanto distante del “contingentismo” radical de las otras corrientes del pensamiento, y esto, como ya se verá, tiene su peso en el discurso sobre el acto creador y sobre la creación. Afirmar que también en las estructuras del ser finito creado existe algo de “necesario” es importante para conceder una (relativa) autonomía y estabilidad al ser espiritual, al sujeto pensante, racional, que no es Dios. Ello no disminuye la omnipotencia y omniperfección divina, porque todo lo que el espíritu finito es, lo recibe de Dios; cada hombre sabe, sin embargo, que una vez creado como ser espiritual e inmortal, Dios no lo aniquilará nunca y está por lo tanto, llamado a “soportar” el honor y los honores de una existencia cuyas decisiones están destinadas a permanecer para siempre, responsablemente, de frente a Dios, el eterno Viviente, y de frente a la propia (singular) conciencia, capaz también de una vida inmortal.

3.7.3.- La “tercera vía” en el texto de la *Summa Theologiae*.

En la *Summa Theologiae* Santo Tomás presenta la “tercera vía” para demostrar la existencia de Dios, que de la realidad contingente concluye en la existencia de un Ser absolutamente Necesario.

En la *Summa Theologiae* escribe:

“La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad

²¹⁹ *Summa contra Gentes*, II, c.30. “Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse. Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse”.

existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, 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. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino, que es preciso algún necesario. 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, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). 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. Todos le dicen Dios".²²⁰

Siguiendo el pensamiento de Santo Tomás, expresado en el párrafo anterior, es necesario agregar que él mismo une explícitamente la noción de contingencia con la del acontecimiento del nacimiento, es decir, con el *llegar-a-ser*, con el *comenzar-a-ser*, y con la muerte, es decir, con el *no-ser-más*, por lo tanto, un ente contingente eterno es imposible, porque si un ente posee una existencia eterna, entonces, posee un ser que no puede cesar de pertenecerle; en otras palabras, tal ente vendría a tener una esencia inseparable del ser en acto y por tanto, no podría no ser, no sería contingente sino, necesario. Por lo tanto, si lo que es contingente comienza a ser, entonces, se debe descartar la hipótesis de que toda la realidad sea contingente. De hecho, si todo fuera contingente todo comenzaría a ser, pero, ¿en razón de qué el todo comenzaría a existir? ¿En razón de la nada? , ¿Por qué a causa de la nada comienza a existir? No en razón de sí mismo, porque en la hipótesis de que todo fuese contingente, todo sería indiferente tanto al ser como al no ser y por lo tanto, por definición, no tendría en sí la determinación a ser más que a no-ser. No en razón del otro, porque existe la hipótesis

²²⁰ *Summa Theologiae* 1, q. 2, a. 3 " Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. 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 in rebus. 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. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. 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".

que todo sea contingente. Por lo tanto, si todo fuese contingente no existiría explicación alguna sobre el inicio del ser en la realidad y entonces, nada existiría.

Porque algunas cosas de hecho existen, inician y terminan de ser, es necesario descartar la hipótesis que todo sea contingente y por eso existen algunos entes no contingentes, o bien entes necesarios, que reciben de otro el propio ser necesario. En este punto el nudo de la “tercer vía” se desanuda utilizando el principio de causa eficiente y los mismos presupuestos ya estudiados en las precedentes dos vías: no se puede llegar al infinito en la serie de las causas eficientes y por lo tanto, los entes necesarios que reciben del otro el propio ser necesario reenvían a un Ser absolutamente Necesario, que posee en sí la causa de la propia necesidad: *y éste es Dios*.

“Pero hay otra realidad que posee de sí misma el ser, y es el ser verdadero que no nace ni muere, todas las demás cosas se aniquilan y no nacen de nuevo una vez se ha ido aquello que les garantiza estar en este universo, dirigido y gobernado por un alma, su preservación. Ella, es el principio del movimiento, suministra el movimiento a todas las otras cosas; que, sin embargo, se mueven por sí mismas y dan la vida al cuerpo inanimado que tienen en sí mismas y no pierden nunca, sólo porque lo poseen en sí mismas. No todos los seres vivos, de hecho, reciben desde afuera la vida, de otra forma, se iría hasta el infinito; pero debe haber una forma de vida original que sea imperecedera e inmortal, en cuanto que es el principio de la vida también para los demás seres. Aquí hasta el Divino en su totalidad y el Beato debe tener su residencia, El; que vive de sí mismo y existe por sí mismo, siendo el primer Ser y el primer Viviente, libre por esencia del cambio, no está sujeto ni al nacimiento ni a la muerte”.²²¹

Mientras en Santo Tomás el punto de partida para llegar al Ser Necesario es la realidad contingente (vía físico-metafísica), en Leibniz el punto de llegada es la verdad contingente o verdad de hecho (vía lógico-metafísico). De hecho Leibniz, después de haber hecho la distinción entre “verdad de razón” y “verdad contingente” o “verdad de hecho”, propone el siguiente razonamiento:

“La razón suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes o de hecho, es decir, en la serie de las cosas difundidas por el

²²¹ *Enneadi*, IV, 7,9.

universo de las creaturas, en las cuales la descomposición en razones particulares podría alcanzar a un fraccionamiento sin límites, a causa de la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y de las divisiones de los cuerpos al infinito. Existe una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados que entran en la causa final. Y porque todo este particularizarse implica otros contingentes anteriores o más particularizantes, cada uno de los cuales tiene necesidad de un análisis similar para que se pueda dar razón, no se da un paso adelante; se necesita, por ello, que la razón suficiente o última esté fuera de la cadena, o serie, de las contingencias particulares, por cuanto infinitas esas puedan ser. En consecuencia, la razón última de las cosas debe estar en una substancia necesaria, en la cual los cambios (mutaciones) particulares se encuentren eminentes, como en sus fuentes. Esto es aquel que llamamos Dios²²².

Leibniz ciertamente se refiere, en esta prueba, a las realidades particulares contingentes del devenir físico, pero “soluciona” el problema de la contingencia utilizando el principio de la razón suficiente, sea en la explicación de la causalidad eficiente sea en la explicación de la causalidad final. Según Leibniz, la prerrogativa principal del Ser Necesario es que, si es posible, debe existir, porque es posible entonces debe existir necesariamente y esto basta para conocer *a priori* la existencia de Dios. La vía *a posteriori*, de los seres contingentes, y la vía *a priori* son para Leibniz ambas igualmente válidas. Escribe, (Hemos probado la existencia de Dios) incluso *a posteriori*, ya que los seres contingentes, los cuales no pueden tener su razón última o suficiente, sino, el ser necesario que posee en sí mismo la razón de su existencia²²³.

Otras vías del contingente al Ser Necesario en la historia de la filosofía son sustancialmente reconducibles a aquellas vías clásicas de San Agustín y Santo Tomás, y moderna, “racionalista”, de Leibniz. También la “tercera vía” se presta para una formalización. A continuación, preferiblemente en esta ocasión, se analizará en forma rigurosa la tercera vía, fundada absolutamente en el principio de no-contradicción.

- 1) Lo-que-puede-no-ser, per se, es indiferente al ser o no ser. Esta primera afirmación es la definición de ser contingente.
- 2) Lo-que-puede-no-ser, de hecho es. Esta afirmación resulta de la experiencia de llegar a ser y del cesar de ser de los entes reales.

²²² G.W; LEIBNIZ, *Monadologia*, §§ 36-38.

²²³ Cfr. *Monadologia*, §45, hasta el final

- 3) Lo-que-puede-no-ser no lo es *per se*.
- 4) Lo-que-puede-no-ser, de hecho, es, y no lo es *per se*.
- 5) Lo-que-puede-no-ser de hecho es, y es de otro?. De hecho si el no ser – *per se* – equivale a lo-que-puede-no-ser y de hecho es.
- 6) Lo-que-puede-no-ser de hecho es, y es del Ser que no-puede-no-ser.
- 7) El contingente (-lo-que-puede-no-ser) de hecho es, y es del Ser Necesario (del-ser-que-no-puede-no-ser). En el desarrollo de la prueba los términos “ser” y “es” deben tomarse en el significado de seres reales y actuales, existente en acto. Porque el punto de partida de la prueba es el ente contingente, existente en acto, también el punto de llegada de la prueba, es decir, el ente necesario es existente en acto y no es un mero ente de razón.

En definitiva, la “tercera vía” pone en relieve la dependencia radical de la realidad finita, del mundo y del hombre, de Otro-que-es-absolutamente-más-allá del modo precario de existir de los seres vivientes y que todavía está en cierto sentido, “implicado” en su existencia, totalmente trascendente, sin embargo, también profundamente inmanente, visto que a cada existente comunica el ser, o bien, comunica la perfección íntima del ente, el principio más radical constitutivo de cada sustancia.

La pregunta de Leibniz: ¿Porque existe el ser en vez de la nada?, o bien, ¿Porque hay realidades, en vez de absoluta ausencia de realidades? quedaría sin respuesta si no existiera el Ser Necesario; más bien, no sería ni siquiera posible como pregunta, porque tal pregunta emerge gracias al sentimiento de dependencia y de precariedad que está dentro de cada hombre, implícitamente o explícitamente; por eso nunca ha existido una sociedad humana privada del todo de cualquier experiencia religiosa.

3.8.- La “cuarta vía” en los textos de la *Summa Theologiae*.

3.8.1.- La vía de los grados de perfección en el platonismo y en el aristotelismo.

Platón indicó explícitamente un camino racional que, de los modos finitos de una perfección, conduce a la perfección en cuanto tal, a la perfección en sí, a la

perfección puramente trascendental. La vía de los grados de perfección se presenta en Platón como vía de los grados de belleza, que llega a la Belleza suprema. Escribe Platón en el Simposio:

“Préstame ahora, Sócrates, toda la atención de que eres capaz. El que en los misterios del amor se haya elevado el punto en que estamos, después de haber recorrido en orden conveniente todos los grados de lo bello y llegado, por último, al término de la iniciación, percibirá como un relámpago una belleza maravillosa, aquella oh Sócrates!, que era objeto de todos sus trabajos anteriores; belleza eterna, increada e impredecible, exenta de aumento y de disminución; belleza que no era bella en tal parte y fea en cual otro, bella para éstos y fea para aquéllos; belleza que no tiene nada de sensible como el semblante o las manos, ni nada de corporal; que tampoco es este discurso o esta ciencia; que no reside en ningún ser diferente de ella misma, en un animal, por ejemplo, o en la tierra, o en el cielo, o en otra cosa, sino, que existe eterna y absolutamente por sí misma; de ella participan todas las demás bellezas, sin que el nacimiento ni la destrucción de estas causen ni la menor disminución ni el menor aumento en aquellas ni la modifiquen en nada. Cuando de las bellezas inferiores se ha elevado, mediante un amor bien entendido de los jóvenes, hasta la belleza perfecta, y se comienza a entreverla, se llega casi al término; porque el camino recto del amor, ya se guíe por sí mismo, ya sea guiado por otro, es comenzar por las bellezas inferiores y elevarse hasta la belleza suprema, pasando, por decirlo así, por todos los grados de la escala de un cuerpo bello a dos, de dos a todos los demás, de los bellos cuerpos a las bellas ocupaciones, de las bellas ocupaciones a las bellas ciencias, hasta que de ciencia se llega a la ciencia por excelencia, que no es otra que la ciencia del bello mismo, y se concluye por conocerla tal como es en sí”²²⁴

La vía trazada es la de la ascensión de la belleza relativa, que concierne a las entidades finitas y por tanto existen según los grados, proporcionalmente a la naturaleza de las cosas, a la Belleza suprema, belleza de la cual todos participan.

La doctrina metafísica de la participación (métexis) hace de fondo a la vía de los grados de perfección. Una tesis fundamental que se puede deducir de este

²²⁴ *Simposio*, 210e-211d.

procedimiento *es que la unidad precede toda multiplicidad*, tesis continuada y ampliamente utilizada por el neoplatonismo.

Aristóteles no acepta la metafísica platónica de la participación y sin embargo, llega con claridad a la tesis que la multiplicidad de los grados de perfección lleva a un grado supremo y subraya que lo máximo en un género de perfecciones es causa de los grados inferiores que pertenecen al mismo género de perfección. En el II Libro de la Metafísica, Aristóteles, en su disertación filosófica, dice que la filosofía es el conocimiento de la verdad y que el conocimiento de la verdad es ciencia de las causas.

“Pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa; y en cada caso, tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas (por ejemplo, el Fuego es lo más caliente, pues es para las demás cosas causa del calor). Por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino, que ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser”.²²⁵

En otro importante paso del IV Libro de la Metafísica, Aristóteles, contestando la tesis platónica de la perfección separada, afirma claramente que todas las ciencias presuponen la ciencia del ente en cuanto ente, porque todas las cosas, en la diversidad y contrariedad, presuponen el uno y el ser como términos transcendentales de referencia.

De hecho, Aristóteles:

“Y casi todos convienen en que los entes y la substancia se componen de contrarios; al menos todos dicen que los principios son contrarios; pues unos ponen como principios lo Impar y lo Par, otros lo Caliente y lo Frio, otros lo Finito y lo Infinito, otros la Amistad y el Odio. Y también todos los demás contrarios se reducen indudablemente al Uno y a la Pluralidad (hemos fundamentado esta reducción suficientemente), y los

²²⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2, 993b 24-30. “Unumquodque vero maxime id ipsum aliorum [-], secundum quod et in aliis inest univocatio. Puta ignis calidissimus, etenim est causa ut sint vera. Quapropter semper existentium principia esse verissima necesse est. Non enim quandoque vera, [- - -] nec illis causa aliqua est ut sint, se dilla aliis. Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem”.

principios, incluso sin excepción los establecidos por los demás filósofos, caen, por decirlo así, dentro de estos géneros. Es, pues, manifiesto también por estas consideraciones que es propio de una sola ciencia contemplar el Ente en cuanto ente. Todos los entes, en efecto, o son contrarios o compuestos de contrarios; y son principios de los contrarios el Uno y la Pluralidad. Y éstos son objeto de una sola ciencia, ya se digan según una sola cosa, ya no, como probablemente es la verdad. Sin embargo, aunque el Uno se diga en varios sentidos, las demás cosas se dirán en orden a lo primero, e igualmente los contrarios. [Y por esto] incluso si el Ente o el Uno no es universal e idéntico en todas las cosas, o no es separable, como probablemente no lo es, sino, que unas cosas tienen unidad en orden a uno y otras porque son consecutivamente. Y por eso no es propio del geómetra considerar qué es lo Contrario, o lo Perfecto, o el Uno, o el Ente o lo Mismo o lo Otro, a no ser como base para su razonamiento”²²⁶

En el mismo libro, Aristóteles menciona la vía de los grados de la perfección en la verdad: las afirmaciones humanas más verdaderas son (o menos falsas son) cuanto más cercanas están de la verdad (cuanto menos alejadas están de lo verdadero); viceversa, menos verdaderas son (o más falsas son) cuanto menos cercanas están de la verdad (o cuanto más lejanas están de lo verdadero).

“Además, aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes. No afirmaríamos, en efecto, que dos y tres son igualmente pares, ni yerra igualmente el que cree que cuatro son cinco y el que cree que son mil. Si, pues, no yerran igualmente, es evidente que uno de los dos yerra menos, de suerte que se acerca más a la verdad. Por consiguiente, si lo que es más una cosa está más próximo a ella, habrá al menos algo verdadero. Y aunque no lo haya, hay ya al menos algo más firme y más verdadero, y estaremos apartados de esa doctrina inmoderada y que impide a la mente definir cualquier cosa”²²⁷

²²⁶ *Ibid.*, 4, 1005° 4-10. “Entia vero et substantiam confitentur fere omnes ex contrariis componi. Omnes enim principia contraria dicunt. Hi namque impar et par, illi vero calidum et frigidum, alii finitum et infinitum, alii amorem et odium. Omnia vero alia reducta videntur ad unum et pluralitatem. Sumatur ergo illa reductio a nobis. Principia vero et omnino quae de aliis [- - -] ut in genera ea cadunt. Palam igitur ex his quia unius est scientiae ens in quantum est ens speculari. Omnia namque aut [-] contraria, aut ex contrariis. Principia vero contrariorum unum et pluralitas: et ea unius scientiae, sive secundum unum dicantur, sive non, ut forsitan habet veritas. Attamen et si multipliciter dicatur unum, ad primum alia dicentur et contraria similiter. Et propter hoc non est geometrae speculari quid contrarium, aut perfectum, aut unum, aut ens, aut idem, aut diversum, nisi ex conditione”.

²²⁷ *Ibid.*, 1009° 5. “Amplius [-] quia si maxime sic se habent omnia et non sic, sed magis et minus inest in natura entium. Non enim similiter dicemus esse duo paria et tria; neque similiter mentitus est qui quatuor esse pente opinatus est, et qui mille. Si igitur non similiter, palam quia alter minus, quare magis verum dicit. Si igitur quod magis affinius, erit utique aliquid verum, cui affinius quod magis verum. Et

El contexto es la defensa del principio de no-contradicción, es decir, un contexto lógico-metafísico. No se puede decir que Aristóteles haya utilizado las vías de los grados de perfección para llegar al Principio Summo del Ser; y sin embargo, sus puntualizaciones, y sobre todo su concepción de las causas en relación a los grados de perfección, abrieron el camino a la elaboración tomista de la “cuarta vía”, mucho más cercana al aristotelismo que al platonismo. En conclusión, cuando Aristóteles afirma que “si nada está primero no existe en absoluto la causa”, conecta la noción de “primado” (en orden a la perfección) con la noción de causalidad eficiente,

3.8.2.- La vía de los grados de perfección en el pensamiento filosófico Cristiano antes de Santo Tomás de Aquino.

El pensamiento filosófico cristiano ha continuado la vía platónica de los grados de bien y de la belleza para llegar al Sumo Bien, sobre todo con San Agustín y Boecio a fines de la Antigüedad e inicios del Medioevo, y con Anselmo durante la Baja Edad Media. Se refiere, en este punto exclusivamente, a la filosofía cristiana occidental, para evitar una excesiva ampliación de la dinámica histórica, en perjuicio de la síntesis teórica. San Agustín ha apreciado explícitamente a los filósofos platónicos por la intuición de la primacía del mundo inteligible sobre mundo sensible, renombrado gracias a la primacía y ejemplo del paradigma de cada perfección o bien de la forma ideal. Los platónicos, según San Agustín, han construido un modelo de Física contrapuesto al materialismo democriteo (y después Epicuro), consintiendo la ascensión de la mente del devenir material-corpóreo al ser formal-espiritual. Escribe San Agustín:

“Estos filósofos, pues, que vemos justamente preferidos por la fama y la gloria a todos los demás, reconocieron que Dios no es cuerpo; y así, en la búsqueda de Dios trascendieron todos los cuerpos. Vieron que ninguna cosa que cambia puede ser el Dios supremo. Comprendieron, además, que en cualquier cosa mutable, toda forma que le hace ser lo que es, de cualquier modo o naturaleza que sea, no puede tener existencia sino, de

utique si non est, sed iam aliquid est firmitus et verius, et a ratione remoti utique erimus incondita et proibente aliquid mente determinare”

quien verdaderamente existe, porque existe sin poder cambiar. De donde concluyeron que sólo de quien tiene existencia simplicísima puede tenerla el cuerpo de todo el mundo, sus formas, sus cualidades, el movimiento ordenando, los elementos ordenados desde el cielo hasta la tierra, y todos los cuerpos que hay en ellos. Y lo mismo ha de decirse de toda suerte de vida: ya sea la que alimenta y conserva, como vemos en los árboles; ya la que, además de esto, siente, como la de los cuerpos; ya la que, además, entiende, como la de los hombres; ya, finalmente, la que sin necesidad del subsidio nutritivo se conserva, siente y entiende, como la de los ángeles. Y en ese ser simplicísimo no es el vivir diferente del entender, como si pudiera vivir sin entender; ni es el entender, como si pudiera vivir sin entender; ni es el entender, como si pudiera vivir sin entender; ni es el entender diferente del ser feliz, como si pudiera entender sin ser feliz; sino, en su existencia es precisamente el vivir, el entender, el ser feliz.

Por esta inmutabilidad y simplicidad entendieron que él hizo todas las cosas, y que él no pudo ser hecho por nadie. Pensaron que cuanto existe o es cuerpo o es vida; que la vida es mejor que el cuerpo, y que la forma del cuerpo es sensible, y la de la vida inteligible. Y así prefirieron la figura inteligible a la sensible.

Llamamos sensibles a los seres que pueden ser percibidos por la vista o por el tacto, inteligibles, a los que sólo pueden ser entendidos por la mirada de la mente. No hay hermosura corporal, ya sea en el estado del cuerpo, cuál es la figura, ya en el movimiento, cuál es la canción, sobre la cual no juzgue el espíritu. Lo cual no podría hacer si esa figura no fuera más elevada en él, y esto sin el volumen de la masa, sin el estrépito de la voz, sin el espacio del lugar o del tiempo. Pero a su vez también, si no fuera mutable no podría juzgar uno mejor que otro sobre la hermosura sensible, ni un espíritu más ingenioso mejor que otro más torpe, uno más sabio mejor que otro menos sabio, uno más ejercitado, y uno mismo ya adelantado mejor que antes de serlo. Lo que en efecto sufre aumento o disminución es, sin duda, mutable. Por ello los hombres ingeniosos, sabios y ejercitados en estas materias, llegaron a la conclusión de que no puede hallarse la primera figura en aquellas cosas en que se la ve cambiante.

De suerte que habiendo, según ellos, en el cuerpo y en el alma diversos grados de belleza, y no pudiendo tener existencia si no tuvieran figura alguna, concluyeron tenía que haber algo en que existiera la primera e inmutable y por lo tanto, incomparable; y pensaron con toda razón que allí se encontraba el principio de las cosas, que no puede ser hecho, y del cual se hicieron todas ellas”²²⁸.

²²⁸ SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, VIII, 6. (La Ciudad de Dios) “Viderunt ergo isti philosophi, quos ceteris non immerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse Deum: et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum. Viderunt quid quid mutabile est, non esse summum Deum: et ideo omnem animam mutabilesque omnes spiritus transcenderunt, quaerentes summum Deum. Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo qui vere est, quia incommutabiliter est. Ac per hoc sive universi mundi corpus, figuras, qualitates, ordinatumque motum, et elementa disposita a caelo usque ad terram, et quaecumque corpora in eis sunt; sive omnem vitam, vel quae nutrit et continet, qualis est in arboribus; vel quae et hoc habet et sentit, qualis est in pecoribus; vel quae et haec habet et intellegit, qualis est in hominibus; qualis est in Angelis, nisi ab illo esse non posse qui simpliciter est: quia non aliud illi est esse, aliud vivere, quasi possit esse non vivens; nec aliud illi est vivere, aliud intelligere,

San Agustín pone en evidencia que la “primacía” en un orden de perfecciones exige absolutismo y inmutabilidad y por lo tanto, a pesar de que es “primero” no se encuentra en el ámbito del devenir, en el ámbito físico, *sino*, en el ámbito del ser, en el ámbito metafísico. De hecho la última frase del texto agustiniano citado arriba, en el original latino es: “*viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent*”. Lo que es máximo es forma inmutable, no es sometido al más o al menos (*nec comparabilis*); por esto es *principio*, del cual proviene cada perfección inferior, existente in *rerum natura*.

La notable contribución de San Anselmo, a propósito, ha sido el haber asimilado el uno-que-es-lo-máximo en un género de perfecciones que existen per sé, y el múltiple, que participa de una perfección según los grados, ellos existen per aliud.

El *Monologion*, la primera obra sistemática de San Anselmo, se abre con la demostración de que existe un ente óptimo, máximo y superior a todas las cosas que existen (*quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quae sunt*). Al final de la obra este Ente será llamado “Dios”; primero se habla de “ente” sumo, de “esencia” o “naturaleza”, o “sustancia” suma, que existe por encima de todas las cosas. La demostración de la existencia de Dios en San Anselmo, a través de los grados de

quasi possit vivere non intellegens; nec aliud illi est intelligente. Aliud beatum esse, quasi possit intellegere et non beatus esse; sed quod est illi vivere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse. Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum et omnia ista fecisse, et ipsum a nullo fieri potuisse. Consideraverunt enim, quicquid est, vel corpus esse, vel vitam; meliusque aliquid vitam esse, quam corpus; speciemque corporis esse sensibilem, intellegibilem vitae. Proinde intellegibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus, quae conspectu mentis intellegi possunt. Nulla est enim pulchritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilenia, de qua non animus iudicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci vel temporis. Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius de specie sensibili iudicaret: melius ingeniosior quam tardior, melius peritior quam imperitior, melius exercitator quam minus exercitatus, et idem ipse unus cum proficit, melius utique postea quam prius. Quod autem recipit magis set minus, sine dubitatione mutabilis est. Unde ingeniosi et docti et in his exercitati nomine facile collegerunt, non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque, speciosa essent, et si omni specie carere possent, omni specie carece possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent”.

perfección es desarrollada en los primeros 6 capítulos de la primera parte del *Monologion (Monologium)* ²²⁹, recurriendo a cuatro argumentos.²³⁰

1.- De los grados de “bondad” se demuestra que existe un sumo ente, que es sumamente bueno (cap. I)

2.- De los grados de “grandeza” (en sentido cualitativo) se demuestra que existe un sumo ente, que es sumo (supremo) en la grandeza, en cuanto excelente bajo cualquier aspecto (cap. II)

3.- De los grados del “ser” se demuestra que existe un sumo ente en absoluto (cap.III).

4.- De los grados de “valores” (*dignitas*) de las cosas, por la cual alguna cosa es más o menos noble que otra, se demuestra que existe un Ser noble, máximo y de absoluto valor. (cap.IV).

Los cuatro argumentos pueden considerarse un cuádruple modo de presentar la misma *vía* a Dios, en cuanto expresan la misma estructura lógico-metafísica. Más que la exposición detallada de los cuatro argumentos **interesa aquí evidenciar los planteamientos teóricos fundamentales de San Anselmo, que se encuentran sustancialmente también en Santo Tomás.**

El texto anselmiano no utiliza sistemáticamente la dialéctica de la participación para desarrollar la *vía* de los *grados de perfección*, pero desarrolla, más bien, el argumento por el cual aquello que es más o menos perfecto, es tal en referencia a aquello que es sumamente perfecto, porque aquello que es más a menos perfecto es perfecto *per aliud*, y este aliud últimamente, es aquello que es perfecto *per se*. Tal estructura lógica emerge claramente y rigurosamente del siguiente texto del *Monologion* a ser comentado:

²²⁹ SAN ANSELMO, *Obras Completas I*. Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C) Madrid. 2008.

²³⁰ Cfr. Mario PANGALLO, *Il creatore del Mondo*. Casa editrice “Lenardo Da Vinci”. Roma. 2004. pp. 131

“Finalmente, no sólo todo lo que es bueno y grande lo es en virtud de una sola y misma cosa, sino, que también todo lo que existe parece existir en virtud de un sólo y mismo ser. Porque todo lo que existe viene de algo o de la nada. Pero la nada no puede recibir el ser de la nada, porque ni siquiera se puede imaginar que haya algo sin causa; luego lo que existe no tiene el ser más que en virtud de otra cosa. Así las cosas, o la causa de lo que existe es única o hay varias; si hay varias, o convienen en un principio común que les ha dado el ser, o existen cada una de por sí, o se han creado mutuamente. Ahora bien, si provienen de un mismo principio, ya no tienen un origen múltiple, sino, único. Si existen cada una por sí misma, hay que suponer la existencia de una fuerza o una naturaleza a la que es propio existir por sí, y de la que tienen su prerrogativa de existir por sí mismas; pero entonces es indudable que existen por aquel mismo y solo del cual tienen la propiedad de existir por sí mismas. Es, pues, más acertado decir que existen todas por razón de este principio único, más que por razón de varios, los cuales por ningún concepto podrían existir sin él. En cuanto a una existencia por mutua comunicación, no hay ningún principio que permita admitirlo, porque sería contradictorio que una cosa recibiese el ser de aquella a la cual ella se lo da, y las relaciones mismas no se crean a sí mutuamente. El esclavo y el amo son ciertamente tales relativamente el uno al otro, pero los hombres a los cuales aplicamos estas calificaciones diversas y relativas no existen ni uno ni otro en virtud de una creación mutua, y estas relaciones mismas que reinan entre ellos no están producidas por su acción recíproca, porque no existen más que por la naturaleza de los sujetos entre los cuales les concebimos. Por tanto, desde el momento en que la verdad no permite admitir que la causa de todas las cosas es múltiple, es necesario que esta causa sea única, y puesto que todo lo que existe más que en virtud de una causa única, es necesario que esta causa única exista por sí misma. Todo lo demás tiene su origen de otro. Solamente ella existe por sí misma, pero todo lo que existe por otro es menor que la causa que ha producido todos los seres y que existe por sí misma. Por lo cual, lo que existe por sí mismo es mayor que todo los demás. Hay pues, un principio superior, y único, a todo lo que existe. Ahora bien, aquel que es superior a todas las cosas, el que comunica el ser, la bondad y la grandeza a todo lo que es bueno y grande, éste es forzosamente, soberanamente bueno, grande y superior a lo que existe. Existe, pues, algún ser que, bien sea llamado esencia, substancia o naturaleza, es perfectamente bueno y grande, es en fin, superior a todo”.²³¹

²³¹ SAN ANSELMO, *Monologio*, cap 3. “Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quid quid est, per unum aliquid videtur esse. Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil est per nihil. Non enim vel cogitar ipotest, ut sit aliquid est. Quod cum ita sit, aut est unum aut sunt plura, per quae sunt cuncta quae sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid per quod sunt, aut eadem plura singular sunt per se, aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, iam non sunt omnia plura, sed potius per illud omnium, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, quam habent, ut per se sint. Non est autem dubium quod per id ipsum unum sint, per quod habent ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quotiamo irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud cui dat esse. Nam nec ipsa relativa sic sunt per invicem. Cum enim Dominus et servus referantur ad invicem, et ipse nomine qui referuntur, omnino non omnino sunt

La multiplicidad de los entes contingentes existe en virtud de la unidad, y así la gradación de las perfecciones es posible por la unidad formal de las perfecciones mismas, como se explica detalladamente en el párrafo. El razonamiento de San Anselmo es riguroso: **I Hipótesis:** los muchos (entes) y los múltiples grados de perfección existen y se refieren a una unidad; **II Hipótesis:** los muchos (entes) existen en virtud de la misma multiplicidad, es decir, cada uno existe para sí mismo; **III Hipótesis:** los muchos (entes) existen y son más o menos perfectos en fuerza de la relación que los mantiene juntos. Si es verdadera la **I** hipótesis, entonces es consentida la ascensión a la máxima unidad, que existe por sí misma y no por otro (es decir, *l'unum necessarium*). Y que la **I** hipótesis sea verdad se demuestra indirectamente, demostrando que son falsas las otras dos hipótesis. El esquema lógico es el siguiente: para explicar la existencia de la multiplicidad se dan tres explicaciones, la 1, la 2, la 3, y no hay otras posibilidades; ya que el múltiple (y la multiplicidad de los grados de perfección) existen, entonces al menos una de las tres explicaciones debe ser verdadera. Pero la 2 y la 3 son falsas; por lo tanto, queda la 1 que es verdadera. San Anselmo es muy claro en la demostración de la falsedad de la **II** y de la **III** hipótesis. En particular la refutación (confutación) de la **III** hipótesis, aquella por la cual muchos existirían en fuerza de las relaciones (o del conjunto de relaciones) que les mantiene juntos. San Anselmo utiliza el ejemplo del patrono y del siervo para mostrar que “las relaciones mismas, con las cuales se refiere recíprocamente, no son para nada una en virtud de la otra, porque ellas mismas existen en virtud de los sujetos”²³².

per invicem, quia eadem sunt per subiecta. Cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse per quae cuncta sint, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt.

Quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum, proculdubio et ipsum unum est per seipsum. Quaecumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per seipsum. At quid quid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se. Quare illud quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est. Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt. Quare est aliquid, quod, sive essential, sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est, et summum omnium quae sunt”.

²³² El ejemplo del patrono y del siervo se encuentra ya en Aristóteles (*Categorías*, 7,7 a 35ss), en San Agustín (*De Trinitate*, V, 12,13), en Boecio (*De Trinitate*, V, 5-16) y en otros autores. Como es evidente, el ejemplo es retomado, en otro contexto, por Hegel, en la Fenomenología del Espíritu. (*Phänomenologie des Geistes* en alemán), es una de las obras más importantes del filósofo alemán, publicada en 1807, en ella se discuten problemáticas anteriores al *materialismo* alemán, como son el ideal de absoluto, el espíritu humano como amor a la sabiduría en lo práctico, entre otros. Para Hegel, las

Sin querer forzar el pensamiento anselmiano, se puede decir que el pensamiento del gran benedictino se acerca a Santo Tomás que, a propósito de las relaciones (en el ámbito de la multiplicidad finita), afirma: “*Las relaciones son fundadas sobre algo que es causa de los mismos sujetos, como la igualdad es fundada sobre la cantidad, y como el dominio sobre la potestad*”²³³, más adelante escribe: “*en las criaturas el ser distingue de la esencia, y el absoluto se distingue de la relación... en cuanto la cosa no es su propia relación ni su propio ser*”²³⁴ En conclusión, la relación es *ens minimum*²³⁵.

Para San Anselmo y Santo Tomás, la sustancia tiene una evidente primacía ontológica sobre la relación: la sustancia, en su “*entelecheia*”, realiza precisamente el propio fin, auto-constituyendo progresivamente gracias a las relaciones con otras sustancias, en la tensión a su deber-ser. Si se niega cada distinción entre la sustancia y la relación se puede ir hacia la ontología leibniziana, por lo cual la *mónada*^{*} es absolutamente auto-suficiente y contiene ya en sí todo aquello que es y que será. Pero si el sentido de la relación es cultivar en referencia al sujeto, entonces la finalidad de las sustancias y el orden jerárquico *ordinatio ad unum*, en referencia a la unidad que trasciende el tejido de las relaciones que atan los sujetos entre sí. El discurso se podría alargar al criticar la pretensión de fundar la perfección del ser sobre la subjetividad transcendental, hipotizando el tejido de las relaciones creadas (comunidad monádica

ramas del saber sufren una crisis de disparidad, puesto que las disciplinas se han encargado de dividir las para su aprehensión teórica. Más en la práctica, el problema de los absolutos entra en juego, pues es difícil intertextualizar conceptos. La búsqueda de la verdad, para Hegel, está en el placer y la alegría que genera la exploración del saber, más no el hallazgo en sí.

²³³ En *1 Sent.*, dist.2, exp.textus, ad 2.

²³⁴ *Ibid.*, dist.3, q.3, a.4, *conclusio*.

²³⁵ Cfr. En *3 Sent.*, dist.11, a.1, ad 7.

* La *Monadologia* (1715) es una de las obra que mejor resume la filosofía de *Gottfried Leibniz*. Escrita hacia el final de su vida para sustentar una metafísica de las sustancias simples, la *Manadologia*, trata, por lo tanto, de átomos formales que son físicos, sino, metafísicos. El fundamento que da Leibniz a las *mónadas* a lo largo de su obra inédita es quintuple: Matemático; Físico; Metafísico; Psicológico; Biológico. La *Manodologia* está expuesta a través de párrafos lógicos, generalmente derivados el uno del otro, hasta completar un número de noventa. Se llama así porque – siguiendo a *Marsilio Ficino*, *Giordano Bruno*, *Anne Conway* – Leibniz quiso retomar el nombre “monas” del griego, que significa unidad; y “logos”, a su vez, tratado y ciencia. La *Monadologia* vendría a ser, pues, el tratado de las *mónadas* o la ciencia de la unidad.

construida sobre la armonía prefijada)²³⁶; pero, al menos por el momento, es suficiente haber subrayado la necesidad, según San Anselmo, *de afirmar la primacía de la sustancia sobre la relación como preámbulo indispensable para afirmar la transcendencia absoluta de la Perfección suma, de la suma Naturaleza, que es Dios.*

De hecho San Anselmo escribe, en unos capítulos más adelante, en el Monologion:

“Puesto que estamos de acuerdo sobre las razones descubiertas hasta el presente, conviene que nos preguntemos si ésta naturaleza superior y todos los otros seres son necesariamente de ella, como son necesariamente por ella. Ahora bien, se puede decir igualmente de una cosa que es de o por otro, y recíprocamente, que lo que es de una cosa es también por ella. Se dirá, por ejemplo, de un objeto que es de tal materia y por tal obrero, o que es de la mano de tal obrero y por el empleo de tal materia y por tal obrero, o que es de la mano de tal obrero y por ejemplo de tal materia, porque, en efecto, la una y la otra han contribuido a darle la existencia, aunque lo que ha recibido de la materia o por la materia sea distinto que lo ha recibido del obrero o por el obrero. Síguese, por tanto, que, como todas las cosas son lo que son por esa naturaleza suprema, y que ella es por sí misma y las otras por algo distinto de ella, igualmente es verdad el afirmar que todo lo que existe es de esta misma naturaleza suprema; que ella es, por consiguiente, de sí misma, y las otras cosas de ella”.²³⁷

De ésta manera San Anselmo expresa una tesis fundamental: la plenitud de la perfección es tal sólo si es para sí misma, absoluta, no relativa. El Ser perfectísimo no es el más perfecto de los seres, casi que, “poniendo” una escala de valores del 1 al 10, Dios sea perfecto al grado 10; el Ser perfectísimo es la Perfección misma o, como dice Santo Tomás, “la perfección de las perfecciones”, a prescindir de la existencia de los grados inferiores, porque la causa en cuanto causa es mayor que el efecto y puede

²³⁶ Cfr.. Mario PANGALLO, “La dimensione metafisica dell’alterità: la relazione nell’ontologia e nella teologia filosofica di S. Tommaso”, en Divus Thomas, 21 (1998), 3, pp. 36-54.

²³⁷ SAN ANSELMO, *Monologio*, cap V. “Quoniam itaque placet quod inventum est, iuvat indagare utrum haec ipsa natura et cuncta quae aliquid sunt, non sint nisi ex ipsa, quemadmodum non sunt nisi per ipsam. Sed liquet posse dici quia quod est ex aliquo, est etiam per id ipsum, et quod est per aliquid, est etiam ex eo ipso, quemadmodum quod est ex materia et per artificem, potest etiam dici esse per materiam et ex artifice, quoniam per utrumque et ex utroque, id est ab utroque habet ut sit, quamvis aliter sit per materiam et ex materia, quam per artificem et ex artifice. Consequitur ergo ut quomodo cuncta quae sunt, per summam sunt naturam id quod sunt, et ideo illa est per seipsam, alia vero per aliud, ita omnia quae sunt, sint ex eadem summa natura, et idcirco sit illa ex seipsa, alia autem ex alio”.

existir también sin el efecto. *La combinación entre la dialéctica de los grados de perfección y el principio de causalidad, según la contribución aristotélica, es la columna portante de la IV vía de Santo Tomás.*

3.8.3.- La “cuarta vía” en el texto de la *Summa Theologiae*.

Santo Tomás demuestra que existe el Ser perfectísimo en la *Summa Theologiae*, I, q.2, a. 3, con la siguiente argumentación:

“La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* al máximo. Así, caliente se dice aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en. II *Metaphys*. Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género –así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro– del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios”.²³⁸

Entre las tesis tomistas fundamentales para entender bien los planteamientos metafísicos de esta vía, se deben señalar particularmente De Potentia, q.3, a.5, en la cual el Doctor Angélico expone las siguientes tesis:

- 1) Existe una unidad que precede y funda cada multiplicidad, no solamente en el orden de los números, sino, también “*in rerum naturis*”, y ésta es la tesis platónica.

²³⁸*Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3. “Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile: et sic de aliis huiusmodi. Sed *magis et minus* dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquant maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 *Metaphys*. (c.1, lect.2). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (Ibid). Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum”.

- 2) Es necesario en modo relativo poner un ente perfectísimo del cual los entes menos perfectos reciban el ser.
- 3) Es decir que existe en modo relativo y contingente una referencia a aquello que es “per se”, como el efecto existe dependiente de la causa. (*illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se*). La tesis ya está presente con claridad en Aristóteles, en Avicena, en San Anselmo. Santo Tomás la ilustra con el ejemplo famoso del calor existente per se, que es causa del calor en todos los cuerpos calientes.

La conclusión es que se necesita poner un ente que es el propio y mismo Ser: éste es el Primer Ente, acto Puro, en el cual no existe ninguna composición. Todos los entes compuestos dependen del Primer Ente. Y cuando Santo Tomás habla de los entes compuestos, se refiere a los entes que poseen el ser por participación (*quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis*).

Se pasa ahora al análisis del texto de la “cuarta vía” en la *Summa theologiae*. Dicho texto acepta distinguir *dos momentos* o dos “etapas”, en el desarrollo de la argumentación. En un primer momento, la argumentación partiendo de los grados que se comprueban, verifican o comparan en las cosas (*ex gradibus qui in rebus inveniuntur*), llega a afirmar el Ente Supremo (Sumo), que es máximo en cada género de perfecciones; en un segundo momento la argumentación, partiendo de la suma perfección, llega a afirmar que existe la *Causa Primera* del ser y de cada perfección transcendental. El primer momento presenta un itinerario “formal” que, refiriendo la multiplicidad a la unidad de la perfección, conduce a la “*perfectio separata*” según el modelo metafísico platónico. La unidad y la transcendencia de la “*perfectio separata*” es fundamento de los grados inferiores de perfección, existen según “el más” o “el menos”. “Fundamento” aquí significa principio de inteligencia y explicación. En el segundo momento de la “cuarta vía” se presenta un itinerario “real” que confiere a la “*perfectio separata*” valores de “*Causa Primera*”, utilizando la doctrina aristotélica:

*“que es máximo en cuanto verdadero, lo es también en cuanto ente. Ahora aquello que es máximo en un género, es causa de todos los pertenecientes a aquel género”*²³⁹

La conclusión es que existe algo que para todos los entes es causa del ser, de la bondad y de cualquier perfección, y a esto se llama Dios. Las divisiones de la “cuarta vía” en estos dos momentos pueden crear dificultad, si el paso del primero al segundo momento fue concebido como un paso del orden lógico-formal al orden ontológico-real.

A éste propósito es importante notar, sobretodo, que el “ritmo” de subida a Dios en la “cuarta vía” es indicado por una “estructura” metafísica y por un procedimiento dialéctico típico de una visión “dionisiana” del itinerario de la mente a Dios. De hecho, el primer momento de la vía se caracteriza por la afirmación “*per viam aeminentiae*”, es decir, por vía superlativa, de la perfección suprema separada, gracias a la “*via remotionis*”, o bien, gracias al “*remotio imperfectionis*” que, quitando las imperfecciones de los grados inferiores, llega al grado máximo, carente de límites, es decir, precisamente, a la perfección formal separada.

El segundo momento de la vía se caracteriza por la afirmación, todavía “*per viam aeminentiae*” de la Causa Primera, gracias a la “*Via causalitatis*”, que, de los grados inferiores de ser y de perfección, llega al grado máximo que es *causa* de los grados inferiores, y afirma tal causa como causa transcendente; Ser supremo, en el sentido de un superlativo absoluto y no relativo.

¿Cuál fundamento metafísico tiene este itinerario en dos etapas? ¿Se pueden unificar de verdad en una sola argumentación estas dos etapas, evitando los inconvenientes del argumento ontológico? Se debe ante todo precisar que en ambos órdenes de consideración, formal y real, Santo Tomás trata las perfecciones trascendentales, es decir, del ser y de las propiedades trascendentales, es decir, del ser y de la propiedad transcendental, el uno, el verdadero, el bien.

²³⁹ Cfr. *Metaphysica*, 2, 994 a 18-19.

Aparece en la “cuarta vía” el término “nobile”, que no es utilizado en modo vago o metafórico, sino, que es usado para indicar la mayores perfecciones del ser, al respecto escribe Leo Elders:^{*} “Santo Tomás llama “nobile” otras de las perfecciones transcendentales... Un examen de uso suyo en los escritos de San Tomás revela que el término “nobile” significa la perfección de las cosas sea en su ser según un cierto aspecto, en particular en cuanto son comparables al de las otras cosas”.²⁴⁰ El mismo Elders nota que nueve veces sobre diez el término “nobile” en Santo Tomás se encuentra en la forma comparativa o superlativa. Por tanto, también utilizando el término “nobile” se refiere a un concepto transcendental. Esto es todavía más claro cuando Santo Tomás usa los términos “verdadero” y “bueno”, porque es evidente que no se trata de la verdad lógica (*que propiamente es para sí, no tiene grados*) sino, de la verdad ontológica (*que si despliega segundos grados de inteligencias*); y no se trata de la bondad moral, considerada la amplitud con la cual viene usado el término “bonum”: perfección de cada ente, y no sólo de los vivientes racionales. Se puede objetar que al inicio, Santo Tomás habla de “grados que se comprueban en las cosas”; pero las perfecciones transcendentales en tanto tienen grados de intensidad, según el más o el menos, se concretizan en la realidad existente en acto según la dialéctica de la participación y de la causalidad. Cornelio Fabro ha insistido sobre la participación y sobre la noción de “ser intensivo” para ilustrar el fundamento metafísico de la “cuarta vía”²⁴¹

* Leo Elders es un eficiente filósofo holandés, miembro de la academia de S. Tomás, autor de preciosos estudios sobre Aristóteles (Aristotle's Cosmology Assen 1996; Aristotle's Theology Assen 1972) y sobre todo su Santo Tomás, a quien ha dedicado una decena de volúmenes, entre los que se distingue por la vasta erudición y por su singular penetración en la monumental búsqueda entorno a la metafísica del Aquinate, titulada *La metafísica dell'essere di S. Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica* (2volumen, Città del Vaticano 1995). Elders está firmemente convencido que S. Tomás “es el más grande filósofo sistemático de todos los tiempos”. Su grandeza consiste principalmente en la absoluta originalidad de la metafísica del ser. Elders muestra que la filosofía del ser de S. Tomás, no es ni la de Platón ni la de Aristóteles.

²⁴⁰ Leo ELDERS; *La metafísica dell'essere di S. Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. II. *La teologia filosofica*, Libreria Ed. Vaticana, 1995, p.8.

²⁴¹ Cfr. Cornelio FABRO, *sviluppo, significato e valore della IV via, in Egesi Tomista*, Roma; Università lateranense, 1969; Id., *Il fondamento metafísico de lla IV via*, in op. cit., pp.387-406

Santo Tomás, como San Anselmo, no utiliza explícitamente el término “participación” en la “cuarta vía” de la *Summa theologiae*, pero se ha visto que en el texto *De potentia Dei*, q.3, a.5 habla directamente de él. El doctor Angélico se mueve en el ámbito de la metafísica de la participación, para la cual cada ente existe por participación del ente por esencia, y en cada perfección del ente finito participa de las perfecciones también del ente en cuanto ente. Es necesario precisar que el orden formal y el orden ontológico-real se mantienen unidos en la concepción aristotélica de la causalidad: los grados de perfección conducen a un grado máximo de perfección (la “perfección separada”) que es *causa formal* de los grados inferiores. Pero la causa formal depende de la causa eficiente y transcendental, es decir, considerando la perfección pura (per se veritas, per se bonitas....), se identifica con ella: por esta razón la perfección pura es separada y transcendental, porque la causa eficiente es “primera” no sólo formalmente, sino, también ontológicamente. El *Ser subsistente* es: la “Perfección de todas las Perfecciones”; y por lo tanto es *maxime formale formalissimum*; en cuanto *maxime formale*, o *maxime ens*, el Ser subsistente no es sólo Causa primera formal y ejemplar, sino, también Causa Primera eficiente; la unificación del polimorfismo transcendental platónico representa la “*resolutio*” metafísica que concluye la “cuarta vía”.

Se puede recapitular el itinerario de esta vía del siguiente modo:

- 1) El punto de partida es la jerarquía ontológica existente en la naturaleza: para Santo Tomás, que sigue a Aristóteles, la jerarquía ontológica es fundada sobre la contrariedad física-metafísica, que implica la pareja “perfecto”-“imperfecto”, y tiene su razón suprema en la inagotable plenitud y simplicidad de la perfección pura, subsistente más allá de los grados inferiores en los cuales es participada y limitada; en una palabra la perfección *transcendental*.
- 2) Las perfecciones transcendentales se “resuelven” en el ser que, en cuanto primer acto, es la referencia fundadora de la dialéctica de los grados de participación. De hecho, como escribe Santo Tomás, “*Las perfecciones de todo lo que existe, en orden a la perfección del ser*”²⁴². En otras palabras, el *maxime ens* es la *medida* transcendental de cada perfección y en tal sentido,

²⁴² *Summa Theologiae*, I, q.4, a.4, ad 3.

Santo Tomás, retomando una expresión de *Dionisio*^{*}, afirma que “Dios es la medida de todas las cosas que existen”²⁴³.

- 3) El Ser supremo, porque es perfecto, contiene en sí todas las perfecciones puras y por lo tanto, no es sólo un principio supremo, sino, también un principio ejemplar *eficiente* (*effectivum*), suprema Causa de todo el ser y de cada perfección.

Se puede observar que en esta presentación de la “cuarta vía”, como ya sucedió para la “tercera vía”, la validez del razonamiento es sostenido presuponiendo la validez de la “segunda vía”, la vía de la causalidad eficiente. En efecto, la observación es justa; y por la otra parte, el mismo Santo Tomás anima esta interpretación, utilizando el principio de causalidad en modo explícito sea en la parte final de la “tercera vía”, sea en la parte final de la “cuarta vía”. Querer considerar esta parte final como una simple precisión, o incluso como un apéndice de la prueba, es contrario a la mente del Angélico y sobre todo, se corre el riesgo de valorar la tesis de aquéllos que rechazan la “cuarta vía” en cuanto re-proposición del argumento ontológico. En conclusión, se puede apreciar el hecho de que la “cuarta vía” es muy sugestiva y va más allá del orden puramente metafísico y resguarda también una posible “vía moral” para demostrar la existencia de Dios. Por ejemplo, el razonamiento de la “cuarta vía” podría aplicarse a los grados de libertad en la vida moral, como punto de partida para afirmar la existencia de la Suma Libertad; a los grados del amor, para afirmar la existencia del Sumo Amor; a los grados del ser personal, para afirmar la existencia de una Suma Personalidad.²⁴⁴ Se trata de aplicaciones interesantes, aunque discutibles, que expresan la legítima exigencia de extender al ámbito ético y antropológico la vía metafísica de los grados de perfecciones, para poder dialogar mejor con las instancias de la filosofía moderna y contemporánea.

* Dionisio de Halicarnaso (60 a.C – hacia el 7 a.C) historiador, crítico literario y profesor de retórica griega, vivió en Roma durante el reinado de César Augusto.

²⁴³ Cfr. *De divinis nominibus*, c.4 § 4.

²⁴⁴ Cfr. Maurice CORVEZ, *La quatrième voie vers l'existence de Dieu*, in AA.VV., *Quinque sunt viae*, a curadi L.Elders, Roma, 1980, pp. 75-83.

3.9.- La “quinta vía” en los textos de la Summa Theologiae.

3.9.1.- El finalismo y la causalidad.

En la vida de cada día se puede notar que las acciones están orientadas casi siempre hacia un objetivo a alcanzar: se toma un bolígrafo para escribir, se marca un número de teléfono para hablar con una persona, se enciende una estufa para calentar y así tantos ejemplos más. A veces sucede el tener que hacer algo en modo casual, no deseado, no programado, por ejemplo: tropezar con un vaso y hacerlo caer o meter un pie en un charco inadvertido. Otras acciones son talmente habituales o instintivas que parecen privadas de intención, pero aún así, siempre tienen un objetivo: llevarse las manos sobre los ojos para protegerse de una luz imprevista e intensa o hacer una serie de movimientos al conducir un automóvil, cada una de estas acciones tiene una finalidad, pero, sobre la cual no se tiene necesidad de reflexionar expresamente. Se puede notar que también los otros seres humanos, normalmente, son capaces de tener un comportamiento característico en el uso de los medios para alcanzar un objetivo, siendo también los animales y las plantas capaces de ello. Un pájaro construye un nido con la finalidad de depositar los huevos; una planta hunde sus propias raíces en el terreno con la finalidad de extraer nutrientes, entre otros ejemplos.

No siempre el viviente es consciente del objetivo al cual tiende en el propio actuar y en el propio desarrollo, de hecho, hay operaciones que suceden en el viviente con una finalidad bien precisa y de la cual el sujeto no tiene perfecto conocimiento, por ejemplo: el proceso de la digestión en un mamífero está constituido por una serie de operaciones, cada una de las cuales tiene una finalidad y se suceden “mecánicamente”, sin la cooperación consciente del individuo, así si alguien come algo, el proceso se encamina independientemente de la voluntad del sujeto.

El hombre es un “viviente” racional, capaz de reconocer los objetivos propios de las operaciones no queridas o de los eventos que ocurren en los cuerpos inanimados, por ejemplo: el científico es capaz de explicar la finalidad de las erupciones volcánicas

en el ámbito del equilibrio geológico, no sólo comprende *cómo* esto sucede, sino, también por qué *sucede*. Obviamente, este conocimiento reflejo tiene límites: en muchos aspectos de la actividad cerebral o de muchos comportamientos animales no se conocen todavía las razones directas y existe la necesidad de moverse en el campo de las hipótesis. De esta superficial constatación de la existencia de los objetivos en las acciones de los vivientes y por analogía, también de los no vivientes, se puede extraer u obtener una noción descriptiva de lo que es el *fin*: el fin es aquello en vista de lo cual viene realizada una determinada acción.

Los tratados de Metafísica, generalmente, contienen algunas distinciones que nacen de la reflexión sobre la experiencia. Se pueden recordar algunas: Así, se puede distinguir el fin del sujeto que actúa (*finis operantis*) del fin de la acción misma (*finis operis*). El primero indica la finalidad que se perfija el sujeto agente; el segundo indica el término o resultado propio de una acción considerada en sí misma; por ejemplo: un animal se dirige cerca de un río: el fin de la acción es el desplazamiento del sujeto de un lugar a otro, mientras el fin del agente es de refrescarse en el río. El fin puede ser próximo o último. El fin próximo es aquello a lo cual se tiende en vista de otro fin ulterior; el fin último es aquél que no es conseguido en función de un fin ulterior. Se puede hablar de fin último en modo relativo o absoluto. El fin, de hecho, puede ser último relativamente a una determinada serie de fines próximos; en cambio, el fin último tranquiliza cada tendencia posible, en cada orden o ámbito de actividad: es trascendental y perfecto.

Es muy importante considerar que el fin es siempre correlativo con una tendencia que, sobre todo en los vivientes, se llama *apetito*, o bien una tendencia del sujeto hacia un bien. Si el apetito es racional, se llama voluntad; si es sensitivo, se llama apetito sensitivo; si es ignorado, se llama instinto. La metafísica expresa el fundamento de la necesaria correlación entre tendencia y bien con el principio: “el fin tiene razones buenas” (*finet habet rationem boni*); la expresión significa que cada fin se presenta al sujeto que actúa como un bien a obtener, es decir, como una realidad, (estado, condición objeto...) que, una vez poseído, puede perfeccionar bajo cualquier

aspecto al sujeto que viene a poseerla. Así, un animal elige una madriguera para sus cachorros indeterminado lugar porque pretende defenderlos de los depredadores y pretende defenderlos de los depredadores, porque instintivamente ve la vida de sus propios cachorros como un bien a proteger con miras a la perpetuación de la especie. Para el hombre, el fin puede ser un bien bajo muchos aspectos: en el orden moral, por ejemplo, el fin es un bien que es reconocido por la razón práctica como un “valor ético”, es decir, una perfección de la persona humana en el ámbito del deber ser; en el ámbito especulativo, el fin es un bien reconocido por la razón pura como un “valor no-ético”, es decir, una perfección que enriquece a la persona humana en su patrimonio de conocimientos y así sucesivamente, en otros campos de la actividad humana (estética, economía, política). Porque el fin y el bien están íntimamente unidos entre sí, la existencia de la finalidad en la naturaleza comporta la existencia del *orden*, es decir, de una disposición de las partes en función del bien de todos en un sistema orgánico de relaciones. En virtud de cierto orden cada devenir comporta una orientación, una dirección hacia un fin, que atrae el sujeto en movimiento; el orden es disposición de las partes destinadas a un fin. El fin, por lo tanto, *hace ser* el movimiento: no como causa final, porque la causa eficiente pone en el ser el devenir como un objetivo a alcanzar. Sin la causa eficiente el movimiento no sería posible; sin la causa final el movimiento no sería inteligible, porque en este paso de la potencia al acto el cambio tiene sentido en miras de la actuación a la cual tiende.

La finalidad del movimiento puede ser interna al sujeto que cambia o externa a él: en cada caso el ejercicio de la causalidad eficiente se cumple perfectamente, en cuanto consigue el fin preordenado. De estas consideraciones se pueden obtener dos tesis muy importantes: a) cada agente actúa por un fin (*omnes agens agit propter finem*; es el principio de causalidad final); b) la causa final es primera entre las otras causas y en cierto sentido, es causa de las otras causas (*causa causarum*).

En cuanto a la primera tesis escribe Santo Tomás:

“Todo agente obra por determinación natural o intelectual. No cabe duda de que los que obran intelectualmente lo hacen por un fin, puesto que con

la mente conciben lo que llevarán a cabo con la acción, y con tal concepto previo obran, que es obrar intelectualmente. Ahora bien, así como en el entendimiento providente existe una total semejanza del efecto que se realizará mediante la acción, así también, en el agente natural preexiste la semejanza del efecto natural, por la que se determina la acción a dicho efecto; por eso vemos que el fuego engendra al fuego y la oliva a la oliva. Por tanto, así como el que obra de modo intelectual tiende mediante su acción a un fin determinado, del mismo modo tiende el que obra de modo natural²⁴⁵

La primacía de la causa final no significa solamente una prioridad en el orden intencional, según el principio por el cual “el fin es primero en la intención y último en la ejecución”; se trata sobre todo de una prioridad ontológica fundada sobre el principio del Bien y del Uno. En la perspectiva teleológica se entiende adecuadamente el principio del Acto sobre la potencia (*actus est finis potentiae*), que hace inteligible el cambio en general y el principio de la forma sobre la materia (*forma finis materiae; materia est propter formam et non e converso*), que hace inteligible el devenir físico y el dinamismo evolutivo de los vivientes. El finalismo abraza, por lo tanto, vivientes y no vivientes; quien reduce o limita el finalismo sólo a los vivientes, o incluso solamente a los seres humanos, confunde el actuar por un fin con el tener consciencia o cautela del fin mismo. El actuar por un fin implica alguna intencionalidad (que tiende hacia un fin); no en todos los seres naturales, pero, la intencionalidad es consciente: en los cuerpos inanimados existen fenómenos que obedecen a una organización finalística gobernada por leyes, pero del cual los cuerpos tienen alguna consciencia.

Las ciencias naturales confirman ampliamente la existencia de organizaciones y de órdenes internos en la materia no viviente (moléculas, átomo, partículas), gobernados por leyes físico-químicas, armónicamente conectadas con otras leyes de orden superior, como las leyes biológicas y matemáticas. Como se verá más adelante, el finalismo de los no vivientes y de los vivientes carente de conocimiento racional, comporta una intencionalidad intrínseca, que remite a una inteligencia capaz de

²⁴⁵“Adhuc. Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconciptes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt: hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconciptente existit tota similitudo effectus ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam”. *Summa contra Gentiles*, III, c.2. B.A.C. Madrid. 2007. p. 54.

organizar la teleología de los seres infra-racionales; también el movimiento de la entidad inanimada necesita una inteligencia directiva, por ejemplo: un avión de Caracas a Turén no es consciente del propio vuelo, a diferencia de los pilotos que lo guían, los cuales orientan el movimiento en función de la meta a alcanzar.

Es necesario, sin embargo, evitar un error muy frecuente en los defensores de la “vía del orden”: el punto de partida para alcanzar y afirmar la existencia del Fin Último *no es el finalismo universal*, porque ni la experiencia ni la razón están en capacidad de constatar o de demostrar que *todo* aquello que sucede lo hace por un fin y según un orden determinado. Algunos eventos, de hecho, expresan desorden en lugar de orden.

Por ejemplo, el mal es un desorden; un hecho que sucede por casualidad no tiene, en sí mismo, algún fin. Si se introduce el pie en un charco se vive un evento de por sí insignificante, en el cual ni el caminar es finalizado en el charco, ni el charco está ordenado al caminar. Se puede decir que un desorden entra en un Orden más grande y que el caso entra en un diseño providencial trascendente: esto se puede admitir, pero no puede constituir el punto de partida para probar la existencia de un Dios providente. Por lo tanto se puede afirmar lo siguiente:

Existe el desorden y existen acontecimientos casuales o fortuitos, se puede entender esto porque existe el orden y existe el finalismo en la gran parte del actuar natural en concreto. Si no existiese el finalismo no se hablaría tampoco del caso y del desorden. La existencia del caso no contradice el principio de la causalidad final: de hecho, aquello que es casual en un evento es la combinación fortuita de dos o más acciones o de dos o más fenómenos, cada cual con una finalidad propia. La lluvia que provoca el charco tiene su propia finalidad; el caminar tiene su propia finalidad; el encuentro entre el pie y el charco no tiene, de por sí, alguna finalidad. El principio de finalidad tiene que ver con los sujetos (vivientes y no vivientes) y las acciones (conscientes y no conscientes), pero no excluye absolutamente falta o imperfecta realización del fin por motivo de la contingencia y del límite de cada ente (en actuar)

finito. Esto constituye, desde el punto de vista ontológico, la posibilidad ya sea del mal físico ya sea del mal moral.

Para emprender una “vía” a Dios no es necesario afirmar el finalismo universal que antes requería la afirmación preliminar de la Providencia divina; es suficiente mostrar que existen en la naturaleza organizaciones o sistemas plenamente inteligibles sólo gracias al finalismo. Como en la “vía del movimiento” ha sido suficiente afirmar que algunas cosas se mueven (y no todas las cosas se mueven), así en la “vía de la finalidad” es suficiente afirmar que en la naturaleza seres vivos y seres no vivos son capaces de actuar por un fin, también sin conocerlo.

3.9.2.- La prueba “teleológica” de la existencia de Dios en la tradición filosófica occidental.

La prueba “teleológica” de la existencia de Dios, como ya se señaló en el párrafo anterior, no coincide exactamente con la prueba del orden cósmico; antes bien, la idea de un finalismo universal, no es “vía” a Dios, más bien, una idea deducible de la existencia del Sumo Bien. Históricamente, sin embargo, la prueba teleológica y la afirmación del orden cósmico se encuentran orgánicamente unidas y constituyen una vía difundida en la antigüedad, sea pagana o cristiana. En este apartado se limitará a trazar una línea de desarrollo de la vía teleológica hasta la Edad Moderna, haciendo referencia a autores fundamentales de la tradición filosófica occidental. Según Battista Mondin esta vía *“históricamente es la vía que, antes y después de Santo Tomás, ha sido abordada con mayor frecuencia para ascender desde el mundo a Dios. Por esta vía se encaminaron Platón, Aristóteles, Zenón, Filón y Clemente Alejandrino, Orígenes, Plotino, San Agustín, San Anselmo, Buenaventura y muchos otros... Este inmenso consenso alrededor de la “Quinta Vía” no puede ser ni casual ni arbitrario, y es ya en sí mismo un título a favor de su valor”*²⁴⁶

²⁴⁶ Battista. MONDIN. Manuale di filosofia sistematica, vol. 4. p 140. *“storicamente è la via che, prima e dopo Tommaso, è stata battuta con maggior frequenza per ascendere dal mondo a Dio. Per questa via si sono incamminati Platone, Aristotele, Zenone, Filone e Clemente Alessandrino, Origene, Plotino, Agostino, Anselmo, Bonaventura e molto altri... Questo vasto consenso intorno alla Quinta Via non può essere né casuale né arbitrario; ed è già in se stesso un titolo a favore del suo valore”*.

La amplia difusión de la vía es debido al hecho de que la gente común comparte fácilmente el punto de partida, porque la idea del fin y del orden expresan una característica fundamental de la religiosidad natural, que es la “religión cósmica”: es decir, la intuición de un vínculo profundo entre todas las cosas, de una trama u organización de relación sabiamente entretejida por un Dios Providente. Algunos filósofos se limitaron a dar una forma argumentativa a esta intuición, otros, en cambio, se han esforzado por sobrepasar el ámbito cosmológico y psicológico para evidenciar el fundamento y la naturaleza metafísica de la prueba. Platón es un convencido defensor de las pruebas, sobretudo en Filebo, en el Timeo y en el Leggi. En el Filebo, Sócrates dice a Protarco:

“Este mundo de cosas que nos rodean, este universo, como lo llaman, es para tener en cuenta que es administrado por el poder de lo irracional, de la oportunidad y del azar, o más bien, como fue enseñado por nuestros predecesores, debemos decir que el curso está determinado por una Inteligencia y un Pensamiento maravilloso.”²⁴⁷

Ciertamente, también el verdadero Sócrates debía pensarlo como Platón, dado que es una argumentación análoga y referida de Senofonte en la *Memorabilia* (I, §; IV, 3); y el joven Aristóteles ha recibido la enseñanza socrática, que presenta una versión de la prueba en el *De philosophia*. La importancia de Aristóteles respecto a esta temática, sin embargo, consiste no tanto en la re-proposición de una prueba del orden, en cuanto a la profundización metafísica de la causa final como la más apropiada para expresar la causalidad del Motor Inmóvil. Se sabe, de hecho, que el Dios aristotélico se mueve del mismo modo que el amado, es decir, atrayendo a sí el amante y Se sabe también que Santo Tomás no tiene dificultad en atribuir al Motor Inmóvil el ejercicio de la causalidad eficiente interpretando a Aristóteles,²⁴⁸ pero no hay duda de que la causalidad más apropiada a Dios tanto para Platón y Aristóteles como para Santo Tomás es la causa final, de manera que, el Motor Inmóvil es también el Sumo Bien. A

²⁴⁷ PLATON. Filebo, 28 d. *Diálogos VI Filebo, Timeo, Critias*. Editorial Gredos, S.A.

²⁴⁸ Cfr. H. KAHN, The place of the prime Mover in Aristotle's Theology in A. GOTTHELF (ed.), *Aristotle on Nature and Living Thing*, Pittsburg, PA – Bristol, 1985, pp. 180-205-

este respecto, es fundamental la doctrina aristotélica, presentada hacia el final del Libro XII, el célebre Libro Lambda de la *Metafísica*, y magistralmente comentado por Santo Tomás de Aquino. La tesis aristotélica sobre la Bondad de Dios expuesta en el XII Libro de la *Metafísica* se puede resumir:

- .- Todas las cosas en el mundo se encuentran en cierto modo ordenadas hacia un único fin (*Metaph.*, XII, 1075 a 16);
- .- Sin más allá las cosas sensibles no existirían nada más, no existiría un principio ni un orden cósmico (*Ibid.*, 1075 b 24).
- .- El principio es, por lo tanto, inmaterial; y es único, porque “el gobierno de muchos no es bueno” (*Ibid.*, 1075 b 37)

Santo Tomás hace el siguiente comentario:

“El bien separado, o sea el Primer Motor, es el bien mejor ordenado que existe en el universo; el entero orden del universo tiene como fin el Primer Motor, en modo que el universo ordenado se despliegue, es decir, que está en el intelecto y en la Voluntad del Primer Motor. De este modo, es necesario, que el orden inmanente del universo derive del Primer Motor”²⁴⁹

Dios mueve y gobierna el mundo sin ser tocado en su inmutable perfección, porque mueve sin ser movido.

Pero sólo admitiendo que Dios posee Intelecto y Voluntad se puede afirmar lo anteriormente dicho: de hecho, mover sin ser movido pertenece a aquello que es inteligible y apetecible. Dios, por lo tanto, mueve como el amado y de Él, dice Aristóteles, depende el cielo y la naturaleza (*Metaph.*, XII, 1072 b 3). Santo Tomás interpreta en sentido finalístico y providencialístico de las afirmaciones aristotélicas:

“Si consideramos que, cuando Aristóteles dice que la necesidad del primer motor no es necesidad absoluta, sino, proveniente del fin, y el fin es el Primer Principio, que en séquito el Filósofo llama Dios, se entiende con el

²⁴⁹ S.THOMAE AQUINATES; *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. Cathal-Spiazzi, lib. XII, lect. XII, n. 2631. Al final de esta lección (n.2663), Santo Tomás comenta la cita aristotélica “el gobierno de muchos no es bueno”, afirmando: “el entero universo es como un solo principato y un único reino, y así debe ser ordenado da un solo Gobernante”.

motor la asimilación a Él. Ahora, la asimilación a un Ente que quiere y piensa, y de esta naturaleza es Dios, se alcanza con la voluntad y con la inteligencia, análogamente a los manufacturados que tienen en si inscrito un parecido con el artesano en cuanto en ella se realiza la voluntad del artífice”²⁵⁰.

El orden del universo es reflejado por la Sabiduría amorosa de Dios, que atrae a Sí cada criatura: el creacionismo bíblico compone y supera el Pensamiento del Pensamiento, absolutamente transcendental de Aristóteles y el Demiurgo platónico: Dios mueve en cuanto amado, pero, también *fa essere* en cuanto Amor. Como se puede apreciar, el argumento teleológico encuentra en Aristóteles sólidas bases desde el punto de vista metafísico, mas, ciertamente, no se puede decir que ocupe un puesto central en su teología: es el aristotelismo cristiano-latino el que desarrolla las consecuencias.

En el Estoicismo, en cambio, la prueba teleológica es absolutamente la más importante: el caso no puede ser la causa del orden natural; un Dios ha dispuesto cada cosa según su sabiduría, como afirma Cleante en su famoso himno a Zeus.²⁵¹ Si después, según los Estoicos, la Razón divina, la Providencia, es un principio inmanente a la Naturaleza y no transcendental, es una cuestión que en este momento no interesa. Sin lugar a dudas el Estoicismo ha transmitido al pensamiento ciceroniano la centralidad del argumento teleológico, aunque Cicerón no es propiamente un estoico, sino, un ecléctico.

En el *De natura deorum* Cicerón exalta la belleza y el orden maravilloso de la naturaleza, que es el de impedir dudar de la existencia de la Razón divina (donde “*ratio divina*” quiere indicar la Inteligencia divina capaz de proyectar según un orden).²⁵² Y en el *De finibus bonorum et malorum* Cicerón habla explícitamente de un fin último, utilizando el término griego “*télos*”.²⁵³ En la filosofía neoplatónica es igualmente fuerte el argumento del orden; según Plotino, sólo un Dios providencial puede ser el origen

²⁵⁰ Ibid., lect. VII, n.2535.

²⁵¹ Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, 537.

²⁵² *De natura deorum*, II, 39,99; cfr. *ibid.*, II, 37,95.

²⁵³ *De finibus bonorum et malorum*, III, 7, 26; Cfr. *Tusculanae disputationes*, I, 27, 67; I, 28, 70.

del universo; reconducir el orden al caso es absurdo. Del neoplatonismo se “sirven” también los filósofos árabes. En la tradición filosófica cristiana antes de Santo Tomás la prueba teleológica era comúnmente aceptada. Para la Patrística latina vale la referencia a San Agustín y para la Patrística griega la referencia a San Juan Damasceno²⁵⁴, dos Autoridades fundamentales para el Doctor Angélico y para la cultura medieval. Ya se ha citado precedentemente el texto paulino de Romanos 1,20, en el cual el Apóstol declara imperdonable que los paganos no sean capaces de llegar al Creador, a través de la belleza y de la armonía de la naturaleza. San Agustín, ha aceptado plenamente el argumento paulino en las Confesiones, ya analizado, y ha desarrollado algunas consideraciones sobre el concepto de “revelaciones naturales” en el Sermón 141:

“Porque Dios se ha manifestado a los gentiles. ¿Se manifestó a aquéllos a los cuales no les dio la ley? Escucha cómo se ha revelado a ellos. Las realidades divinas invisibles, se han dado a conocer a través de las cosas que se han creado. Interroga al mundo, la belleza del cielo, y también elegir el esplendor y la disposición de los astros, el sol alumbra el día, la luna, el alivio en la noche; interroga la tierra que da fruto con plantas y árboles, llena de animales, decorados al servicio al hombre, consultas al mar, lleno de todas las especies de animales acuáticos; consulta el cielo, con todas sus aves, y cuestiona todo lo que consideras que responde a su manera: “Dios ha creado”. Los filósofos paganos nobles han buscado en esta dirección y en la obra de arte han reconocido el artífice”.

Bastante difuso entre los autores cristianos medievales es el famoso texto de Juan Damasceno, un trozo del *De fide orthodoxa*, que es una parte de la opera griega *Fonte della conscenza*, traducida del griego al latín por Burgundio de Pisa y ampliamente utilizada por el “Magister” Pietro Lombardo. Escribe Damasceno:

“La misma admirable estructura del mundo, su conservación y su gobierno, su continua Providencia nos ensena abiertamente que Dios existe. [...] ¿Que cosa es aquello que mantiene el orden en los seres del cielo y de la tierra, en los animales que viven en el aire y en el agua? [...] ¿Quien es el artífice de estas cosas? ¿No es quizás aquél que las ha hecho y pone tales cosas en el ser? ¿Una similar potencia puede atribuirse al caso?

²⁵⁴ Teólogo y escritor bizantino, doctor de la Iglesia. Fue llamado “Orador de Oro” por su elocuencia y es considerado un gran profeta de la Iglesia del Este.

También admitiendo que el devenir sea por causalidad, el orden ¿de quien proviene? [...] El orden no puede ser de la causalidad, sino, de otra cosa diversa de la causalidad. Y cual otra cosa es esto si no Dios”²⁵⁵

En la filosofía moderna han existido calificados autores que han expresado una posición contraria a la prueba teleológica, y contra el finalismo físico y metafísico en general, filósofos como Descartes y Espinoza, en la línea “racionalista”, y en la opuesta, de parte de Hobbes, Locke y Hume.

Escribe Descartes: *“Aunque en la moral sea pío decir que todas las cosas fueron creadas por Dios para nosotros, sería verdaderamente ridículo y errado suponer esto en la Física”²⁵⁶*

El orden natural, finalizado por Dios para la persona humana, no es un argumento válido para la física y la Metafísica. Descartes admite un orden válido en el universo y un Dios providente, pero, el gobierno divino está reducido a la producción inmutable de leyes mecánicas: el mecanismo cartesiano se opone en cierto sentido al finalismo y por esto, entre las pruebas de la existencia de Dios, la vía teleológica es descuidada. Espinoza es aun más radical que Descartes: él niega en modo absoluto cada tipo de finalismo, contruyendo una metafísica de carácter panteísta:

“Hemos mostrado – escribe Espinoza – en el Apéndice de la Primera Parte, que la Naturaleza no actúa por un fin: de hecho aquel Ente eterno e infinito que llamamos Dios o Naturaleza, actúa con la misma necesidad con la cual existe [...]. Por eso [...] el principio de la existencia, como también el del actuar, no persiguen ningún fin (finem habet nullum)”²⁵⁷.

²⁵⁵ Juan DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, lib. I, c.3. “La stessa mirabile struttura del mondo, la sua conservazione e il suo governo, la sua continua Provvidenza ci insegnano apertamente che Dio esiste. [...] Che cos’è ciò che mantiene l’ordine negli esseri del cielo e della terra, negli animali che vivono nell’aria e nell’acqua? [...] Chi è mai l’artefice di queste cose? Non è forse colui che le ha fatte e pone tali cose nell’essere? Una simile potenza può attribuirsi al caso? Anche ammettendo che il divenire sia per caso l’ordine da chi proviene? [...] L’ordine non può essere dal caso, ma da qualche altra cosa diversa dal caso. E quale altra cosa è questo se non Dio”.

²⁵⁶ Rene DESCARTES. *Principia Philosophiae*, III, 3.

²⁵⁷ *Ethica*, parte IV; ed Carl Gëbhardt, t. II, p. 206.

El empirismo, en cuanto a la negación del argumento teleológico, sigue prácticamente la misma línea. Para Hume el principio de causalidad sea eficiente, sea final, no es un principio metafísico, y por lo tanto, ni la contingencia del devenir ni el orden cósmico son realidades suficientes para emprender una demostración racional de la existencia de Dios. No han faltado, sin embargo, filósofos que han defendido el finalismo, tanto entre los llamados racionalistas como entre los llamados empiristas. Ciertamente el más convencido defensor del finalismo en el siglo XVII ha sido Leibniz.

Leibniz ha revalorizado las causas finales de la física aristotélica y escolásticas, criticando tanto el mecanismo cartesiano, como el determinismo spinoziano. Según Leibniz, las causas finales y las causas mecánicas se integran en un sistema armónico, para el cual el orden actual del mundo está constituido por una Sabiduría divina que ha establecido las leyes naturales según un principio de convivencia²⁵⁸.

El finalismo intrínseco a cada *mónada* y la armonía preestablecida representan, por lo tanto, las tesis centrales de la física y de la teodicea leibniziana²⁵⁹.

Fue un famoso leibniziano, Christian Wolff*, quien comenzó a llamar “teleológico” el argumento que debilita la existencia de Dios a partir del principio de

²⁵⁸ Cfr. *Monadologia*, 79.

²⁵⁹ La teodicea es la disciplina filosófico-teológica que trata de conciliar la existencia de Dios con la presencia del mal en el mundo. La teodicea trata de justificar el mal dándole un sentido y haciéndole necesario, ex culpa a Dios y demuestra que “todo está bien” y “este es el mejor de los mundos posibles” (Leibniz).

* Christian Wolff (Breslavia, 24-05-1679 – Halle sul Saale 1754). Wolff fue un filósofo alemán que tuvo una destacada influencia en los preceptos racionalistas de Kant. No obstante, su racionalismo está más cerca de Descartes que de Leibniz. El trabajo fundamental de Wolff fue la divulgación y la interpretación de la filosofía de Leibniz, aunque se aparte de la idea de *mónada* y sustituya la armonía preestablecida por la teoría de Espinoza de la correspondencia entre el orden del pensamiento y de la realidad. Las controversias entre católicos y protestantes, por un lado, y por otro, sobre todo, Leibniz y Descartes le inspiraron su método filosófico, es decir, aquella que fuese el mismo que el de las matemáticas. Con ello queda Wolff inscrito en el más agudo racionalismo; bienintencionado y poco original, con poderosa capacidad de sistematización, se limitó a difundir en sus clases y manuales, con más profundidad que el llamado movimiento de la Ilustración en el s.XVIII.

En el prólogo a la 2ª ed. de la *Crítica de la razón pura* (1787) Kant considera a Wolff “el mayor de todos los filósofos dogmáticos”. Ciertamente, Wolff convirtió el disperso racionalismo leibniziano en un racionalismo sistemático-dogmático. En sus *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma de los hombres*, y sobre todas las cosas en general (Leipzig 1719) intenta armonizar la metafísica con la fe cristiana, pero cosificando y simplificando conceptos, por lo que fue objeto de la crítica de Kant. Es de

causa final y del orden del universo. Newton, también, aceptó plenamente el argumento.

Entre los empiristas que han defendido el finalismo se encuentra George Berkeley quien intuye que las cuestiones cruciales estaban en las concepciones del devenir de la sustancia corpórea, pero, prefiere eliminar el problema antes que afrontarlo:

“La negación de la libertad, de la inteligencia y de la finalidad en la formación de las cosas y en fin especialmente de la Providencia [...] nace del mismo error de reducir todo a la materia no pensante [...]. La existencia de la materia, o dei corpi non percepti, ha sido [...] el sostén principal de los ateos y de los fatalistas...”²⁶⁰

La materia, por lo tanto, según Berkeley es superflua y una vez expulsada del orden natural, arrastra consigo cada escepticismo y ateísmo.

El deísmo y el ateísmo del siglo XVIII oscila entre el salvaguarda del finalismo, aquella estática expresión de una impersonal Mente ordenadora (Voltaire), y la negación absoluta de ellos (p.es. Diderot e d'Holbach). Diderot abandonó el finalismo para dejar espacio a una concepción de la materia en continuo movimiento, en cuyo desarrollo entra en juego el caso, las generaciones espontáneas y la selección natural. En esta línea, el materialismo del ochocientos acentúa el ataque al finalismo después del éxito de la teoría de la evolución de Darwin. El darwinismo, en práctica, ha interpretado el principio de finalidad no como finalidad divina, sino, como adaptación en la lucha por la existencia que se encuentra en la naturaleza.

Más articulada es la posición de Kant al respecto. En el *Único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*, del 1763, Kant aprecia el concepto de

notar que Kant conoció la Filosofía y Metafísica más a través de Leibniz y Wolff, entonces predominantes en la enseñanza alemana, que a través de los filósofos más realistas (como Tomás de Aquino).

²⁶⁰ A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, en: Berkeley's Works, ed. Fraser, Oxford 1901, vol. I, p. 310.

armonía y del orden de la naturaleza, considerando el finalismo una vía válida a Dios, también la teología física, según su opinión, tiende a abusar de este argumento, haciendo impropriamente una prueba absolutamente demostrativa. En la Crítica de la Razón Kant exalta la Prueba que, como él escribe, *“merece ser mencionada siempre con respecto. Es el lugar más común para la razón humana. Es la más antigua, la más clara, la más adaptada a la razón humana. Ella revive el estudio de la naturaleza, ya que de ella tiene su existencia y recibe siempre nueva fuerza”*²⁶¹

Después, sin embargo, muestra los límites; ella (la Prueba), en último análisis, no es demostrativa, en cuanto se apoya en la cosmología, la cual, según Kant, como ya se sabe, se reduce al argumento ontológico:

“Yo, por lo tanto, afirmo, que la prueba físico-teológica nunca por sí sola puede probar la existencia de un Ser Supremo, pero siempre debe dejar la ontológica para superar este defecto; mientras que siempre contiene el único argumento posible, que ninguna razón humana es dada a superar”²⁶²

La prueba físico-teológica, de hecho, pretende pasar de una serie de argumentaciones de carácter empírico a las afirmaciones de la totalidad absoluta, que daría razón del orden de los fines particulares comprobados en la naturaleza. Sigamos los pasajes fundamentales del razonamiento de Kant:

“El paso por la vía empírica a la totalidad absoluta es completamente imposible. Pero, sin embargo, lo hace en la prueba físico-teológica. ¿Qué medio, entonces, se utiliza para pasar por encima tan vasto abismo? Después de que ha sido la admiración de la grandeza, sabiduría, poder, etc., Creador del mundo, y no se puede ir más allá, se abandona por un momento esta prueba conducida por las argumentaciones empíricas, y si bien la contingencia del mundo también se deduce de la resolución y el fin del primer mundo en sí. De esta contingencia se sube mientras tanto, únicamente por los conceptos trascendentales, a la existencia de un ser absolutamente necesario, y del concepto de la necesidad absoluta de la causa primera al concepto completamente determinado, o por determinar, de la misma, o sea de una realidad que comprende todo. La

²⁶¹ Immanuel KANT, Crítica de la razón pura, Parte II, Dialectica transcendental, Lib. II, Cap. III, Sez. VI.

²⁶² Ibid.

prueba físico-teológica ha permanecido en tierra, y esta vergüenza es, sin duda, ha perdido sin duda alguna, la prueba cosmológica, y esto no es sino, una prueba ontológica encubierta.../...”²⁶³.

Por lo tanto, concluye:

“Basado, por lo tanto, en las pruebas físico-teológica, existe la cosmológica, pero, sobre la base de la prueba ontológica de la existencia de un Ser Supremo, o porque, a lo largo de estas tres vías, y no está abierta a cualquier razón especulativa, así la prueba ontológica, sobre las bases de conceptos puros de la razón, sólo es posible, si en general es posible una prueba de una proposición tan elevada, muy superior a cualquier uso empírico de la inteligencia”²⁶⁴.

La prueba teleológica puede llegar al “máximo” para mostrar la existencia absoluta de un Legislador sabio de la naturaleza y de las mismas acciones humanas, para una explicación razonable del orden cósmico y del orden moral; pero no llega al Creador, Causa Primera de todas las realidades. Hemos ya examinado la crítica kantiana, destacando los límites y los prejuicios de carácter epistemológico; es necesario decir que aunque parece errónea la tesis kantiana, por la cual, la denominada prueba cosmológica no es demostrativa y era reducida a prueba ontológica, parece convincente la tesis por la cual la prueba teleológica tiene necesidad de la “prueba cosmológica”: de hecho, para afirmar la transcendencia absoluta de la Mente ordenadora, es necesario utilizar, también, la vía de la casualidad eficiente. Kant, de todas formas, retorna sobre el finalismo como vía al Absoluto, en su teoría del juicio reflectante teleológico, expuesta en la Crítica del juicio; aquí la idea del fin es continuidad en perspectiva metafísico-teológica, aún quedando obstaculizada la posibilidad de una argumentación demostrativa.

Hegel ha tomado totalmente las distancias de Kant a propósito de la crítica a la prueba ontológica y cosmológica; no podía, por lo tanto, no hacerlo a propósito de la vía teleológica. Según Hegel, la prueba teleológica pone en evidencia que “en el fin está expresada la racionalidad; un fin libre se determina y se realiza de continuo en la

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid.

medida en que el contenido, que primeramente, como fin, es interior, se realiza y la realidad correspondiente al concepto, o bien, al mismo fin". Se retoma, así pues, el sentido idealístico la noción aristotélica de "entelequia", como principio que conduce cada ente a realizar la propia perfección, consistente en el concepto, en la forma ideal. "Así el mundo – continua Hegel – no es un agregado de accidentes, sino, una cantidad de relaciones conforme a la finalidad, que sin embargo, vienen del exterior mismo de las cosas. Estas relaciones deben tener una causa, llena de potencia y de sabiduría. Esta actividad, conforme a un fin, y esta causa es Dios". La objeción de Kant, es que tal argumento no satisface la idea de Dios, porque realiza sólo la causa de la forma y no la de la materia de las relaciones "modane", es decir, llega a un Dios ordenador, pero, no creador. Al contrario Hegel afirma que forma y materia son inseparables y que la materia se opone a Dios, como un inmutable, puesto que es sólo un producto abstracto de la reflexión. Porque la forma es idéntica consigo, se refiere a sí misma y por eso comprende en sí misma aquello que es distinto como materia. La misma actividad divina, simplemente unida a sí misma, la forma y la materia... Por lo tanto, una no existe sin la otra, o más bien, ambas son la misma cosa. Es claro que Hegel desarrolla su repuesta a Kant, partiendo de su visión de Concepto como Verdad y Realidad del ser y de su concepción de Absoluto como Totalidad. En cuanto a la otra objeción de Kant, por la cual la prueba teleológica se apoya en la prueba cosmológica y ésta a la prueba ontológica, para Hegel estas pruebas, reinterpretándolo así manera, se deben retener, considerar en un cierto sentido válidas: el "salto" que Kant reclama a las pruebas es lógicamente "autorizado", porque el Fin absoluto comprende en sí cada medio y toda la realidad, que es ordenada al mismo Fin.²⁶⁵ En general el Idealismo acoge el finalismo en el ámbito de una comprensión histórica de la dialéctica de lo Absoluto, o, de todas formas, en el ámbito de una comprensión de la Libertad como esencia de Dios. No podemos entrar en los detalles y reenviar a la historia de la filosofía y a la bibliografía especializada.²⁶⁶

²⁶⁵ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich **HEGEL**, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*. Appendice B: *Esposizione della prova teleologica nelle lezioni sulla filosofia della Religione tenute nell'estate del 1831*; traducción italiana citada., pp. 194 – 210.

²⁶⁶ Cfr. Wilhelm **WEISCHEDEL**, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, 1971; traducción italiana. *Il Dio dei filosofi*, vol. II: Dall'Idealismo Tedesco a Heidegger, Genova, Il Melangolo, 1991.

En el siglo XIX y en el XX otra corriente de pensamiento que ha rechazado el finalismo ha sido el positivismo, y en particular el evolucionismo mecanicista de Spencer, aquí se une el ya citado Darwin, criticados al su tiempo por Franz Brentano en la obra *Sobre la esencia de Dios*²⁶⁷. En el siglo XX, el rechazo de la prueba teleológica ha estado motivado, no solo, por razones de carácter teórico o ideológico, sino, también de consideraciones existenciales: el desorden en el mundo, el dolor, el mal, harían pensar a un universo dominado de la Caso más que de la Providencia, del mal más que del bien. Entre los defensores del Caso figura Jacques Monod, con su conocido ensayo *Le hasard et la nécessité* (Paris 1970).

En el párrafo anterior, hemos explicado, que la afirmación de un orden y del finalismo en naturaleza no contradice la existencia del caso, es decir, la existencia de eventos casuales y fortuitos. Boezio no tiene dificultad en admitir la fortuna, aun considerandola sumisa a la Providencia; y Santo Tomás considera perfectamente legítimo distinguir entre eventos libres, eventos necesarios, eventos casuales.²⁶⁸

Que después el caso entre en un orden superior, por lo cual, también los eventos casuales de Dios pueden conceder o dar un sentido que de por sí no tienen, esta tesis sostenible solo después de haber admitido la existencia del Sumo Bene. Por otra parte, la experiencia confirma la existencia de eventos casuales, productos de causas accidentalmente concomitante.

3.9.3.- La “Quinta vía” en el texto de la “Summa theologiae”

Santo Tomás en la *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, presenta la “Quinta vía” para demostrar la existencia de Dios, partiendo “del gobierno de las cosas”.

En la *Summa theologiae* escribe:

²⁶⁷ Cfr. Franz BRENTANO. *Vom dasein Gottes*, Amburgo, 1929.

²⁶⁸ Cfr. *Summa contra Gentiles*, III, c. 74.

“La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino, intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios”.²⁶⁹

Los pasos constitutivos de esta “quinta vía” son cuatro:

- Titulación: “la quinta vía se deduce a partir del ordenamiento de las cosas”

- Punto de partida de la prueba: la teleología se presenta en el mundo subracional e inanimado, que denota la constancia y la regularidad en la búsqueda del bien existente en la naturaleza.

- La aplicación del principio de causalidad final para interpretar desde el punto de vista metafísico la teleología de los “cuerpos físicos”

- La inferencia del Ordenador Supremo.

El primer paso, la titulación de la vía, presenta una novedad respecto a las otras cuatro vías: la titulación se da no desde el punto de comienzo de la prueba, sino, desde punto de llegada, o bien la existencia de un orden cósmico, un “gobierno” de la realidad. Con el término “gobierno” Santo Tomás indica el acto de dirigir las cosas hacia un fin que es el bien, y por tanto la ejecución de un dinamismo de finalidad; concretamente, la disposición de los entes y de sus actividades con miras a un objetivo (un bien) a alcanzar.²⁷⁰ La noción de “gobierno” es inseparable de la noción de “orden”: el orden, de hecho, es la disposición a un fin según una relación de prioridad y de posterioridad. El segundo paso de la prueba es la teleología presente en el mundo subracional e inanimado. Cuando Santo Tomás dice que las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, busca circunscribir el fenómeno observando en la experiencia *algunas*

²⁶⁹ *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3. “Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. 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, sicut sagitta a sgittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturale ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum”.

²⁷⁰ Cfr. *Summa Theologiae*., I, q.103, a.1.

entidades, sin pretender afirmar “*a priori*” el finalismo universal, y limita el campo de observación a los *corpi fisici*. Santo Tomás, excluye, por lo tanto, los seres dotados de conocimiento y voluntad, porque es evidente que estos seres actúan por un fin: donde hay intencionalidad hay finalidad. Además el finalismo de los seres racionales tiene una inmediata, también exhaustiva, explicación en la misma naturaleza intelectivo-volitivo, mientras el finalismo de los “*corpi fisici*” sólo se puede explicar haciendo referencia a la propia naturaleza. Pero ¿Qué entiende Santo Tomás con la expresión “*corpi fisici*” (*corpora naturalia*)?

Ferdinand Van steenberghen que considera Santo Tomás indica con la expresión “*corpi fisici*” los seres vivientes, y por lo tanto restringe el finalismo a la biosfera.²⁷¹ De una parte, comparto el parecer de Van Steenberghen, para quien la quinta vía considera la teleología de los cuerpos naturales, más importante que el orden cósmico, en lo que no puedo estar de acuerdo es sobre su interpretación relativa a las palabras “cuerpos naturales”. Santo Tomás quiere indicar con la expresión “cuerpos físicos” sobre todo las plantas y los seres inanimados, también se reconoce en otras tesis, que la finalidad en la naturaleza se muestra en mayor medida en los animales.²⁷² Mi interpretación, concuerda con la de reconocidos tomistas como L. Elders²⁷³ y Pangallo, puede ser demostrada indirectamente haciendo referencia al ejemplo usado por Santo Tomás en la “quinta vía”, es decir, el ejemplo de la flecha que se dirige hacia el objetivo, el uso frecuente del término “*appetitus naturalis*” de parte del Doctor Angélico, para indicar la tendencia a un fin en el actuar de los cuerpos inanimados. Con frecuencia Santo Tomás establece un paralelismo entre los vivientes y no-vivientes en el actuar por un fin²⁷⁴, algunas veces comparando la construcción de una casa al crecimiento de un árbol. El fundamento que hace legítimo tal paralelismo está en el principio físico y metafísico por el cual cada forma corresponde un “*apetito natural*”; cuanto más una forma sustancial es ontológicamente perfecta, más se apropia conscientemente de tal apetito, que, a diferencia de los actos libres, no depende de una

²⁷¹ Cfr. Fernand VAN STEENBERGHEN, *La cinquième voie*, “*ex gubernatione rerum*”, in: AA.VV., *Quinque sunt viae*, Roma, 1980, pp. 84-108.

²⁷² Cfr. In 2 *Phys.*, lect. XIII, n. 259.

²⁷³ Cfr. Leo ELDERS, obra cita., pp. 159 – 161.

²⁷⁴ Cfr. *Summa contra Gentiles*, III, c.3; *Summa theologiae*, I-II, q.1; In 2 *Phys.*, lect. XIII, n. 257 etc-

decisión individual, sino, del “instinto”, “innato” en la misma naturaleza de un cuerpo. Importante es la precisión del Aquinante, que afirma que los cuerpos físicos actúan siempre o casi siempre de la misma manera para conseguir la perfección. De esta precisión se deduce que, en línea de principios, Santo Tomás acepta el determinismo, que no excluye, sino, más bien, incluye el finalismo: de hecho, donde hay legalidad hay finalidad. La existencia de leyes que son capaces de explicar los fenómenos naturales y su regularidad es indicio de un finalismo escrito en las operaciones naturales, que consiente también, en cierta manera, prever los existentes.

Santo Tomás atenúa la capacidad de las afirmaciones del determinismo físico, especificando que los cuerpos físicos actúan del mismo modo siempre “o casi siempre”, “en la mayor parte de los casos” (*frequentius*), así él entiende dar espacio a eventuales interferencias fortuitas de series casuales, cada una de las cuales está determinada por leyes rigurosas, cuyo encuentro produce un efecto excepcional e imprevisible, como sucede cuando nacen “monstruos” en la naturaleza. El indeterminismo físico supone leyes de probabilidad y por tanto no es absolutamente ininteligible o imprevisible; y de todas maneras, como hemos explicado anteriormente, la existencia del “desorden” no excluye la existencia del “orden”, más bien la confirma, aun limitándola. El desorden absoluto no existe; existen acontecimientos desordenados, que limitan la universalidad del orden natural, pero no anulan la existencia; lo que es suficiente para justificar el tercer paso de la “quinta vía”, o bien, la aplicación del principio de causalidad final a los eventos naturales.

El último momento de la “quinta vía” es el momento conclusivo: la inferencia del Orden supremo. ¿Hemos llegado a Dios? Se puede responder sí, con la condición de sobreentender la argumentación por la cual es inútil el regreso al infinito, afirmando por lo tanto, que el Ordenador existe por sí mismo y no en virtud de otro, es decir, que el Ordenador es transcendental, absoluto, “último” en la serie de los bienes y de los fines (Sumo Bien y Fin último). La conclusión de la “quinta vía” queda casi en lo “vago”, en la “imprecisión”, privándose, absteniéndose de caracterizar la naturaleza del Ordenador y acudiendo a la fórmula, ya descrita, “y a este ser lo llamamos Dios”.

En otras obras Santo Tomás presenta la “quinta vía” partiendo del orden por el cual las cosas naturales actúan juntas, escribe en la *Summa contra Gentiles*.

“*Opus naturae est opus intelligentiae*”; ésta, en sustancia, es la perspectiva con la cual el mundo clásico-cristiano mira la realidad²⁷⁵, ordinariamente el actuar de los seres es gobernado por leyes que expresan la exigencia de alcanzar determinados bienes, perfectibles de la naturaleza del agente y por eso escritos en la misma “entelécheia”. Las aplicaciones de esta concepción del finalismo en el actuar humano y en el orden moral, regulado por las leyes morales naturales y orientadas en modo normativo al Bien y a los Valores, abre una “vía moral” para afirmar la existencia de Dios.

Al final de este capítulo, completamente dedicado a las “cinco vías” de Santo Tomás, se pueden hacer algunas consideraciones sobre el orden de las vías, sobre la unidad y diversidad, sobre las conclusiones a la cual llegan. Las cuestiones del orden de las pruebas presentadas en la *Summa theologiae* están estrictamente relacionadas con las cuestiones de la unidad entre ellas: ¿Cuál vía o cual principio es preponderante? Banez ha afirmado la primacía del principio de la causalidad eficiente: las primeras dos vías llegan a la Primera Causa del movimiento y del devenir en general; por lo tanto, la tercera vía y la cuarta vía demuestran que existe necesariamente la Primera Causa del ser, la cual contiene en sí misma en modo eminente cada perfección y de la cual depende (quinta vía) el orden de todo el universo, siendo el *Summo bene* la suprema Causa final²⁷⁶. Garrigou-Lagrange, en cambio, privilegia la “tercera vía” para afirmar el primacía del Ser existente *per se*, dejando un poco de lado el valor de la quinta vía²⁷⁷. Gredt ha unificado las cinco vías en la causalidad eficiente, ejemplares y finales: en cuanto la Primera Causa eficiente Dios es el ser del devenir en sentido activo y pasivo (actividad y el paso de la potencia al acto; las primera vías) y es el sujeto mismo del

²⁷⁵ Cfr. QQ. *De veritate*, q.3, a.1; *De Potentia*, q.1, a.5; q.2, a.3.

²⁷⁶ Cfr. D. BANEZ, *In lam*, q.11, a.3.

²⁷⁷ Cfr. Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1928, pp. 227-231.

devenir, cada uno en su naturaleza (tercera vía); en cuanto a la Causa eficiente ejemplares de Dios es el modelo de cada perfección, porque cada perfección imita la perfección suprema; en cuanto Causa final Dios es el fin último del ser y del actuar de cada ente²⁷⁸. Muy original es la interpretación del estudioso De Raeymaeker: la unidad de las vías es el hombre mismo, sujeto del devenir, que cambia y actúa (las primeras dos vías); el hombre que entiende la contingencia de las cosas a partir de la propia precariedad y fragilidad existencial (tercera vía); el hombre que descubre en el propio actuar y en el actuar de los seres que rodean con un cierto orden (quinta vía)²⁷⁹. Elders nota justamente que se trata, más de las aplicaciones de las cinco vías a las realidades humanas, que de justificaciones del orden de las cinco vías; sin embargo, es importante resaltar que la experiencia que el sujeto espiritual tiene de sí, no puede ser disyuntiva de las cinco vías, de hecho el punto de partida de las vías, es decir, el devenir físico, adquiere significado en el perímetro de las reflexiones metafísicas, a la luz del sentido de mutabilidad, precariedad y no definitivo que caracteriza la autoconsciencia, como ha enseñado San Agustín.

En este sentido puede tener razón Jacques Maritain, cuando habla de una “unidad formal” de las cinco vías, que requieren todas una Causa Primera, un Fundamento necesario que justifique el mundo contingente²⁸⁰. Resta el hecho de que el punto de partida de cada una de las vías es diferente; y por eso, a la unidad formal de las cinco vías yuxtapone una evidente diversidad “material”. La interpretación de Banez tiene el mérito de subrayar la primacía de la “*vía causalitatis*” sobre las otras vías, porque, de un modo u otro, todos tienen necesidad de la causa eficiente y de la imposibilidad del retroceso al infinito de las causas “*per se*” ordenadas para poder ser consideradas válidas. Pero me parece, más completa la posición de Elders, para quien la unidad de las cinco vías depende de la unidad existente entre los diversos tipos de causas²⁸¹.

²⁷⁸ Cfr. Joseph GRETT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, Freiburg i.Br., Herder, 1929, pp. 195 ss.

²⁷⁹ Cfr. Louis DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1947, pp. 345-346.

²⁸⁰ Cfr. Jacques MARITAIN, *Approche de Dieu*, Paris, 1953, pp. 31-32.

²⁸¹ Cfr. Leo ELDERS; “*Justification des cinq voies*”, in *Revue Thomiste*, 1961, pp. 207-225.

La primera vía, tiene como punto de partida el movimiento y el movimiento concierne particularmente a la causa material, convierte algunas cosas determinadas por el paso del ser en potencia al ser en acto. La segunda vía, concierne directamente la causa eficiente en cuanto producto de la actividad de los seres; la tercera vía, también concierne la causa eficiente, pero considerada en modo más radical, como la capacidad de dar el mismo ser a los entes que actúan (no solo “causa fendi”, sino, también “causa essendi”). La cuarta vía, involucra sobre todo la causa formal y ejemplar, porque el grado máximo es causa eficiente de los inferiores, en el sentido de que en ellos participan de la forma o perfección, como si fueran una modelo a imitar. La quinta vía, concierne claramente la causa final. Tratándose de las “cuatro causas”, es decir, de los principios metafísicos universales, no tiene mucho sentido criticar las vías tomistas por su punto de partida “cosmológico” y no antropológico: este punto ha sido tratado lo suficiente.

En este capítulo, también he explicado que las características de Dios a las cuales llegan las cinco vías (Motor Inmóvil, Causa Primera, Fundamento Necesario, Valor Supremo y Perfecto, Fin Último y Supremo Ordenador) denotan aspectos de la esencia divina y aspectos de la relación entre Dios y el universo, como aparecen en la razón humana dentro de los límites de sus posibilidades y no pretendiendo ser comprensión exacta de la esencia de Dios. Quizás esta idea puede ser más clara poniendo en relación las argumentaciones de las cinco vías con la “triple vía” dionisiana: la vía negativa, la vía afirmativa, la vía superlativa.

Siguiendo la vía negativa se dice que Dios no existe, quitándole a Su naturaleza cada imperfección y límite (por eso la vía negativa es llamada también “*via remotionis*” o “*via per ablationem terminatorum*”): p. ej. Se dice que Dios es “incorpóreo”, “infinito”, “inmutable”, etc.

La *primera vía* de Santo Tomás se mueve en la línea de la vía negativa, llegando al Motor inmóvil, o bien, al Principio que es carente de cambio, de tiempo, de

potencia pasiva, de materia, etc. todas características negativas estrechamente unidas entre sí. Siguiendo la vía afirmativa se dice que Dios es, partiendo de los efectos y del principio de que cada efecto es similar a la causa (por eso la vía afirmativa es llamada también “vía causalitatis”): p. ej., se dice que Dios es bueno (= causa de cada bien), es sabio (= fuente de cada verdad y sabiduría), es uno (= principio de cada unidad), etc.

La segunda y la tercera vía conducen a la afirmación de Dios Causa Primera del devenir y del ser de las cosas y de sus perfecciones. Siguiendo la vía superlativa nos dice que todo lo que Dios es supera las posibilidades del pensamiento y del lenguaje de los hombres, y por lo tanto, en sí mismo Dios es incognoscible e infalible. La cuarta y la quinta vía de Santo Tomás expresan este “excessus” del ser divino, que existe más allá de cada perfección (perfectio perfectionum omnium) y más allá de cada fin humanamente cognoscible. Son por lo tanto inconsistentes, como hemos ya demostrado en este capítulo, las críticas de aquéllos que acusan las cinco vías tomistas de reducir a Dios a un concepto y de desviar la razón de la búsqueda del Dios de la religión y de la fe. A tal consideración, es justo precisar el significado de la fórmula “et hoc dicimus Deum” con la cual se concluyen casi todas las vías de Santo Tomás. Esta fórmula se encuentra en Aristóteles y significa: lo que la gente comprende habitualmente con el término “Dios”. La fórmula quiere expresar una identificación provisional y aproximada (imperfecta) entre el Dios de las religiones y el Dios al cual llega el razonamiento filosófico-metafísico. Considerando que las “cinco vías” están introducidas en una obra y en un contexto de teología cristiana (basta pensar en el texto Éxodo 3,14, citado en la “sed contra”, primera exposición de las vías en *Summa Theologiae*, I, 2,3), las aproximaciones del lenguaje metafísico sobre Dios es todavía más marcada y por esto se requieren ulteriores análisis en relación a la pregunta: “*Quid sit Deus?*”. Este análisis sobre la identidad de Dios para Santo Tomás no puede ser solamente filosófico, sino, que exige una profundización y una finalización en el ámbito de la reflexión teológica, en particular de la teología trinitaria. (Cfr. *Summa Theologiae*, I, qq. 27-43).

Las “cinco vías” tienen como objetivo principal demostrar la existencia de un Dios transcendental y perfecto, convalidando “la hipótesis Dios”, contra el ateísmo y contra cada divinización del universo, que es premisa de la superstición y de la magia.

No encuentra, por lo tanto, ninguna comparación en el pensamiento, ni en los textos de Santo Tomás la interpretación por la cual con la fórmula “*et hoc dicimus Deum*” el Doctor Angélico haya pretendido atenuar el valor demostrativo de las cinco pruebas o incluso pretendido significar que las pruebas no conducen verdaderamente a Dios, sino, a uno de sus simulacros.

Igualmente sin comparación me parece el intento de especular sobre el uso del término “vía” (y no prueba), para insinuar que Santo Tomás no tenía confianza en el valor probatorio de las cinco vías; esto contradice el pensamiento del doctor Angélico, que siempre ha considerado la existencia de Dios una verdad demostrable con la sola razón natural.

www.bdigital.ula.ve

Concluyo este capítulo con un texto de Luciano De Crescenzo, famoso escritor italiano, conocido también en el mundo del espectáculo quien, a propósito de las cinco vías de Santo Tomás escribe: vueltas y revueltas, siempre son las mismas pruebas, es decir, que debe haber habido una base sobre la que descansa todo y que se llama Dios. ¿Y cómo es Dios? Bueno, no creerán pero Santo Tomás en la Suma Teológica, lo describe como si lo hubiera conocido personalmente y después de un tiempo que uno lo lee, acaba creyendo también. Así que Dios sería: Necesario, Perfecto, Inteligente y [...] obviamente Causa Primera. [...] Y pensar que yo siempre lo he imaginado con barba y eso es todo!²⁸²

²⁸² Luciano DE CRESCENZO, *Storia della filosofia medievale*, Milano, Rizzoli, 2002, p.136. “Gira e rigira, è sempre la stessa dimostrazione, e cioè che ci deve essere stato un fondamento su cui tutto si regge, e questo si chiama Dio. Come è fatto Dio? Ebbene non ci crederete ma san Tommaso nella Somma Teologica ce lo descrive come se lo avesse conosciuto di persona, e dopo un po’ che uno lo legge finisce pure col credergli. Dunque dio sarebbe fatto così: Necessario, Perfetto, Inteligente [...] e ovviamente Causa Prima [...] E pensare che io me lo sono sempre immaginato con la barba e basta!”.

El tono utilizado por el escritor es bromista y quizás irónico; pero, a su manera, expresa las verdades que pueden presentarse como conclusión del itinerario recorrido en este capítulo.

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO IV:
EXÉGESIS E INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA:
SANTO TOMÁS DE AQUINO

El objetivo del presente capítulo es exponer y valorar algunos aspectos de su contribución a la historia de la filosofía y a la comprensión de la *Estructura lógica de las vías de Santo Tomás de Aquino*, bajo la mirada de *Étienne Gilson*. El significativo esfuerzo que realizó por ir a las fuentes del pensamiento original de Santo Tomás de Aquino hizo posible resaltar una serie de nociones fundamentales de la filosofía del ser que, comprendidas apropiadamente y aplicadas a las cuestiones actuales, podrían iluminar la exigente tarea que hoy se presenta a la filosofía.

La influencia del pensamiento de Santo Tomás ha tenido momentos especialmente fuertes. Uno de ellos, que suele llamarse la segunda escolástica, se produjo en el tiempo del Concilio de Trento, en el cual las obras del Santo fueron intensamente estudiadas y comentadas, dando origen a múltiples desarrollos filosóficos y teológicos.²⁸³

En el siglo XIX se dio un movimiento análogo, a cuyos representantes se suma *Étienne Gilson*. Llamado comúnmente *neo-tomismo*, este movimiento recibirá un impulso en la carta encíclica *Aeterni Patris* (1879) del Papa León XIII. Este documento, así como los de los pensadores católicos que se vieron inspirados por él, no buscaban propiciar un regreso al pensamiento del Siglo XIII, ignorando la filosofía contemporánea. Se trató más bien de revalorizar el pensamiento de los maestros de la escolástica, en particular la doctrina del Doctor Angélico, impulsar su estudio desde las fuentes, y aportar en el esclarecimiento de la relación entre filosofía y teología, a fin de

²⁸³ Entre los primeros gestores de esta renovación del pensamiento tomista, en el ámbito de los *dominicos* se cuentan al Cardenal Tomás de Vio (conocido como Cayetano), Silvestre de Ferrara, Domingo Bañez y Pedro Cockraert. Esta obra será continuada por figuras como Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Juan de Santo Tomás. Entre los *jesuitas* es importante mencionar a Francisco de Toledo y la vasta obra de Francisco Suárez. Pedro da Fonseca, Gabriel Vásquez y Luis de Molina avanzan también en esta línea.

ofrecer a los católicos los recursos necesarios para integrar los mejores aportes de la cultura y el pensamiento filosófico de su tiempo a la luz de la fe cristiana.

Excede el propósito del presente trabajo analizar en qué medida y cómo tal objetivo se cumplió en general. Esta línea de pensamiento, además, no es homogénea²⁸⁴, y el aporte de sus representantes, impulsado por un punto de partida común, conoce desarrollos bastante dispares. En el amplio espectro del neo-tomismo, se cuentan desde autores que buscan recoger y seguir el sistema de Santo Tomás, hasta los que toman a Santo Tomás como un punto de partida para hacer una confrontación con la problemática moderna del pensamiento. Entre los primeros están Ambrose Gardeil, Reginald Garrigou-Lagrange y Antonin-Dalmace Sertillanges en Francia, Gallus Manser en Suiza, Paolo Dezza en Italia; Mieczyslaw Krapiec en Polonia, entre otros. Entre los segundos no puede dejarse de notar amplias divergencias según los dispares grados de cercanía al pensamiento de Santo Tomás: los que son muy cercanos, como Jacques Maritain y Josef Pieper, o bastante más alejados, como Pierre Rousselot y Joseph Maréchal, quienes buscan combinar, no siempre con buenos resultados, el elemento tomista con otras influencias filosóficas, como el idealismo alemán o el existencialismo.

Este intento de renovación del tomismo, en el marco del pensamiento católico de los siglos XIX y XX, es el amplio ámbito en el que se desarrolló la obra de Étienne Gilson, y en cuyo impulso fundamental se le incluye.

Étienne Gilson nació en París el 13 de junio de 1884. En esta ciudad recibió su primera educación en el seminario diocesano de Notre-Dame-des-Champs, y luego en el Liceo Enrique IV, lugar en que obtuvo el bachillerato en filosofía y letras, donde

²⁸⁴ En un estudio titulado *Tendencias de escuela de la filosofía neoescolástica*, Emerich Coreth distingue tres principales líneas: el tomismo, que se basa en la enseñanza de Santo Tomás y de sus comentadores (especialmente dominicos), el suarecianismo, inspirado en Santo Tomás, pero tomando también de otros maestros de la escolástica, desde la perspectiva de Francisco Suárez (especialmente jesuitas), y el escotismo, inspirado especialmente en el lado franciscano de la escolástica: San Buenaventura, Juan Duns Scoto (Emerich Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 2. Ediciones Encuentro, Madrid 1994, p. 361ss.)

también estudió Jacques Maritain. Fue formado desde joven en el sentido artístico, siendo la literatura, la música y las artes plásticas intereses que permanecieron en él. Y después de cumplir con el servicio militar, estudió en la Sorbona.²⁸⁵

Interesado en la metafísica desde sus primeros estudios filosóficos, asistió a los cursos de Henri Bergson en el Collège de France, que fueron importantes para él en la toma de distancia del positivismo de sus profesores de la Sorbona. Gilson no nació tomista²⁸⁶; en realidad, su principal interés durante los estudios universitarios fueron los filósofos modernos, y llegó al pensamiento de Santo Tomás a través de sus estudios cartesianos. Lucien Lévy-Bruhl, uno de sus profesores²⁸⁷; lo orientó a investigar las influencias del pensamiento de Descartes para su tesis doctoral, lo cual lo condujo directamente a la filosofía escolástica.

En el curso de sus investigaciones sobre la influencia escolástica en el pensamiento cartesiano fue, que a pesar del esfuerzo de Descartes y otros autores modernos por poner entre paréntesis el pensamiento de los siglos anteriores y construir un edificio filosófico nuevo desde sus cimientos, la mayoría de las categorías que utilizaban provenían de la escolástica:

“Tal vez se deban a la influencia preponderante ejercida por el Cristianismo en el transcurso de ese período algunos de los principios directores en que filosofía moderna se ha inspirado. Examínese sumariamente la producción filosófica de los siglos XVII, XVIII y aun XIX, y se discernirán inmediatamente caracteres que parecen de difícil explicación si no se toma en cuenta el trabajo de reflexión racional

²⁸⁵ Se matriculó en esta casa de estudios en 1904; en 1905 recibió su licenciatura; en 1906 su diploma de estudios superiores de la facultad de letras; y en 1907 su agregación para la enseñanza del Ministerio de Instrucción Pública.

²⁸⁶ Él mismo lo relata en *Dios y la filosofía*, Emecé, Buenos Aires, 1958, p. 18: “Fui educado en un colegio católico francés, de donde salí, tras siete años de estudios, sin haber oído ni una sola vez, al menos en lo que recuerdo, el nombre de Santo Tomás de Aquino. Cuando me llegó la hora de estudiar filosofía, asistí a un colegio dependiente del Estado, y cuyo profesor de filosofía –Victor Cousin – jamás había leído ni una línea de santo Tomás de Aquino. En la Sorbona ninguno de mis profesores conocía la doctrina tomista, y todo lo que supe de ella fue que, si hubiera alguien tan tonto como para ponerse a estudiarla, sólo hallaría en ella una expresión de esa Escolástica que, desde los tiempos de Descartes, pasó a ser mera pieza de arqueología mental”

²⁸⁷ Entre otros conocidos pensadores que fueron sus maestros, se encuentran Léon Brunschwig, Emile Durckheim y Victor Debos.

desarrollado por el pensamiento cristiano entre el fin de la época helenística y el comienzo del Renacimiento”²⁸⁸

Cuando relata el inicio de sus estudios escolásticos, Gilson explica así su orientación:

“En cuanto vi claro que, técnicamente hablando, la metafísica de Descartes no era más que un tamaño chapucero de la metafísica escolástica, decidí aprender la metafísica de aquéllos que realmente la habían sabido, es decir, de aquellos escolásticos a quienes mis profesores de filosofía podían despreciar libremente, ya que no los habían leído”²⁸⁹

Tras estudiar a Santo Tomás y a San Buenaventura, se dio cuenta de que el rico florecimiento de la filosofía escolástica había sido silenciado, y que los pensadores modernos dependían de ésta en muchos sentidos. Gilson dedicó sus mayores esfuerzos a la comprensión de esta etapa, y es así como se inició uno de los mejores historiadores de la filosofía escolástica de nuestro tiempo.

Su actividad docente en Lille, iniciada en 1913, fue interrumpida por la Primera Guerra Mundial, y retomada a su término.²⁹⁰ Se trasladó después a la Universidad de Estrasburgo, y luego enseñó en la Sorbona y en la École Pratique des Hautes-Études de Paris, donde empezó a publicar la revista anual “Archivos de historia doctrinal y literaria de la Edad Media”.

Se le conoció en Europa y América por su gran dominio de los autores escolásticos desde sus fuentes, y muchos convienen en llamarlo el gran medievalista del siglo XX. Fue solicitado para enseñar en diversos países, y desde el año 1926 empezaron sus viajes a Canadá y Estados Unidos. Se le invitó a fundar el Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Toronto, formando oficialmente en 1929. Sus estudiantes extendieron su influjo por toda América del Norte. Entre los cursos

²⁸⁸ Étienne GILSON. *El espíritu de la filosofía medieval*. El problema de la filosofía cristiana. RIALP, Madrid. 1981. p.22.

²⁸⁹ Étienne GILSON. *Dios y la filosofía*. Emecé, Buenos Aires, 1958, p. 20.

²⁹⁰ Ver Armand Maurer, Étienne GILSON, en Emerich Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer (eds.), ob. Cit., p. 475 – 497.

dictados en sus viajes se encuentran lecciones magistrales que luego se convertirían en algunas de sus obras de mayor relevancia en el ámbito filosófico: la “Gifford Lectures” en Aberdeen (1931-32), publicadas bajo el título *El espíritu de la filosofía medieval*, las “William James Lectures” en Harvard (1936) publicadas como *La unidad de la experiencia filosófica*, y la inauguración de la Cátedra Cardenal Mercier en Lovaina en 1952, que dio origen a su libro *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*.

Como se ha dicho, uno de los más significativos aportes de Étienne Gilson a la filosofía de nuestro tiempo fue el impulso que dio al estudio del pensamiento de la escolástica, en particular de Santo Tomás, desde las fuentes, manteniéndose bastante independiente de las interpretaciones hechas tanto por sus discípulos y comentadores, como por sus adversarios.

Fruto maduro de estos esfuerzos es el aporte de Gilson al estudio histórico del pensamiento escolástico. Sus trabajos de historia de la filosofía son abundantes y rigurosos. Tiene obras panorámicas, como *La filosofía en la Edad Media* y *El espíritu de la filosofía medieval*, y obras más bien monográficas que exponen el pensamiento de un autor, como su *Introducción al estudio de San Agustín* (1929) o sus libros *La filosofía de san Buenaventura* (1924) y *Duns Scoto* (1952). La principal exposición sistemática que hace del pensamiento de Santo Tomás se encuentra en su libro *El tomismo*. *Introducción al sistema de Santo Tomás de Aquino* (1925). Menos conocidos son sus estudios sobre otras etapas de la historia de la filosofía, como *Filosofía moderna: de Descartes a Kant* (1963), y *Filosofía contemporánea: de Hegel al presente* (1966).

Étienne Gilson es el más grande historiador de la filosofía medieval. Gilson reconstruye los acontecimientos, los cambios producidos en el encuentro entre la revelación cristiana y la filosofía griega, que a través de la meditación del pensamiento árabe y hebraico, alcanza un resultado más elevado con la obra de Santo Tomás de Aquino, San Alberto Magno, Giovanni Duns Scoto y Guillermo de Ockam.

Como muy bien lo expresa *Roberto di Ceglie*, al presentar el pensamiento de Étienne Gilson evidenciando, no sólo el excepcional conocimiento histórico-teórico, sino, sobre todo el carácter cristiano del pensamiento de Gilson, por lo que demuestra la relación y el débito que la reflexión del filósofo francés tiene con la Revelación.²⁹¹

Gilson fue un auténtico filósofo y demostró que ser un filósofo cristiano puede constituir la ocasión para verificar la adhesión de la filosofía al acto de fe. Además, siempre defendió la fe cristiana, incluso ante los mismos cristianos, sin perder el norte: *buscar la verdad*, incluso sabiendo que ya la había encontrado y conocía.

Gilson fue un filósofo cristiano que por sostener la validez racional del cristianismo, se enfrentó a una verdadera y propia lucha con pensadores de su tiempo como, Emile Bréhier e León Brunschvig, convencidos de que el cristianismo está privado del carácter racional y se reduce a la pura expresión del ámbito ético-social, por lo cual niegan la posibilidad de un encuentro entre Revelación y filosofía. El filósofo francés, al contrario, desde sus estudios en edad juvenil sobre el pensamiento de Descartes se da cuenta de que los *elementos metafísicos* del filósofo del setecientos - *sobre todo la idea de Dios Creador*- gozaban de mayor coherencia en los sistemas doctrinales medievales, los cuales se veían reflejados en el sistema cartesiano. También numerosos filósofos modernos, habían decidido rechazar las posturas producidas en el Medioevo, rechazando toda influencia. Por tal motivo, como sostiene Gilson en su obra mayor, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (1932), tanto los filósofos modernos

²⁹¹ "La filosofia è ricerca e non utilizzo dei suoi risultati teoretici. Gilson fu un autentico filosofo, e dimostrò che essere un filosofo cristiano può costituire l'occasione per verificare di quale influenza sulla filosofia sia capace l'adesione al dato di fede. Del resto l'accusa di apologetica – evidentemente diretta a screditare la validità e la consistenza della riflessione filosofica di Gilson – appare infondata anche sulla base di altre considerazioni. Il filosofo lesse e conobbe solo nel corso degli anni Trenta l'enciclica di Leone XIII direttamente riguardante il tema della filosofia cristiana, *l'Aeterni Patris* (1879); fu sempre piuttosto diffidente nei confronti di qualsiasi autoritarismo religioso (nel senso che non soffriva i teologi che si ritenessero gli unici interpreti autorizzati e infallibili del Magistero), e – quel che è più interessante – solo col trascorrere degli anni maturò in lui un autentico e preponderante senso di responsabilità quanto alla difesa della fede.

La vera difficoltà che il filosofo francese dovette affrontare era in realtà quella di ogni cristiano che filosofa: cercare la verità pur sapendo di averla già incontrata e conosciuta. Sebbene tale condizione appaia paradossale, essa risponde effettivamente alla più generale condizione di ogni uomo, poiché, come già il *Menone* platonico rilevò, non si può neanche cercare quanto non si conosce già in qualche modo". (Roberto DI CEGLIE. *Etienne Gilson Filosofia e Rivelazione*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004. pp.32)

como contemporáneos que le siguieron “viven de lo que no conocen”. Sobre el dicho “somos como enanos sentados en los hombros de gigantes”²⁹² Gilson comenta:

“Muchos contemporáneos nuestros quieren permanecer en el suelo; poniendo su gloria en no ver nada más, a menos que sea por ellos mismos, se consuelan de su estatura convenciéndose de que son viejos. Triste vejez aquella que pierde la memoria. Si fuera cierto, como se ha dicho, que Santo Tomás fue un niño y Descartes un hombre, estaríamos muy cerca de la decrepitud. Anhelemos más bien que la eterna juventud de lo verdadero nos conserve largo tiempo en su infancia, llenos de esperanza en lo porvenir y de fuerza para entrar en él”.²⁹³

El sentido de la historia siempre va unido a la búsqueda de la verdad, y no es para el pensador ocasión de anquilosamiento, sino, por el contrario, le da impulso para que su propio esfuerzo pueda llegar más lejos.

El marco de sus estudios sobre el pensamiento medieval lo constituye la noción de filosofía cristiana. Gilson, en sus “Gifford Lectures”, ha hecho un análisis de lo que tenían en común los filósofos escolásticos, de lo que constituye “el espíritu de la filosofía medieval”: la manera de hacer filosofía, integrando las luces provenientes de la razón humana y de la revelación divina. La filosofía cristiana se define en función de su relación con los datos provenientes de la revelación. ¿En qué consiste esa forma de pensamiento filosófico?

“Para que una filosofía cristiana merezca verdaderamente ese título, es menester que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo que sería contradictorio, sino, en la obra de su constitución. Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón”.²⁹⁴

²⁹² Étienne GILSON. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. La Edad Media y la Filosofía. Ediciones RIALP. Madrid. p. 386.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ Étienne GILSON. *El espíritu de la filosofía medieval*. La noción de filosofía cristiana. Ediciones RIALP. Madrid. p. 41.

A partir de la constatación histórica de esta forma de hacer filosofía, busca describirla y defender su validez y actualidad.

“¿Por qué rehusáramos a priori admitir que el Cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por medio de la fe, perspectivas que aquélla no había descubierto aún? Éste es un hecho puede no haberse producido, pero nada autoriza a afirmar que no puede haberse producido. Y aún podemos ir más allá: hasta decir que una simple mirada por la historia de la filosofía invita a creer que ese hecho se ha producido realmente”²⁹⁵

Quizá Gilson no midió el alcance de la encendida discusión que surgiría acerca de la validez del concepto mismo de *filosofía cristiana*, en la que de manera inmediata se involucraron él mismo y el historiador racionalista Emile Bréhier, quien aducía que el cristianismo, en realidad, no era una doctrina especulativa sino, únicamente una predicación que exigía un carácter moral o práctico.²⁹⁶ Esta suposición la basaba en la afirmación de que el Evangelio no ha introducido, históricamente, ninguna influencia notable en el desarrollo de la filosofía, de modo que el acto filosófico primigenio que es la búsqueda del sentido del ser supone un cuestionamiento que – en opinión de Bréhier – no es posible hablar de una filosofía cristiana. En 1931 la Sociedad francesa de filosofía promovió un primer debate en torno al tema en el que participaron, además de los mencionados, León Brunschvicg, Gabriel Marcel, Maurice Blondel, Marie-Dominique Chenu y Jacques Maritain, entre otros.²⁹⁷ Martin Heidegger, por otro lado, se opuso resueltamente al concepto mismo de filosofía cristiana, y sus argumentos han tenido y tienen aún gran influjo en el pensamiento filosófico. Para él la noción de filosofía cristiana constituye una contradicción, puesto radical que es inadmisibles para la fe. Heidegger reconoce que la fe brinda una respuesta a la pregunta filosófica misma, se elimina. Las sólidas certezas de la fe y el eterno e insaciable preguntar filosófico son planteados así por el pensador alemán como dos caminos posibles y mutuamente excluyentes, ante la cuestión fundamental de

²⁹⁵ Étienne GILSON. El espíritu de la filosofía medieval. El problema de la filosofía cristiana. Ob. Cit., p. 21.

²⁹⁶ Así se expresó en tres conferencias pronunciadas en el Instituto de Estudios Superiores de Bruselas, y publicadas en 1931 en la “Revue de Métaphysique et de Morale”. Estas tesis ya las había puesto por escrito en las primeras ediciones de su Historia de la Filosofía, aparecidas de 1926 a 1928.

²⁹⁷ El debate fue publicado en el “Bulletin de la Société française de philosophie”, XXI (1931), p. 37-93. Es oportuno recoger también el testimonio de esta discusión que ofrece el p. De Lubac. Ver *Letters of Étienne Gilson to Henri de Lubac with commentary by Henri de Lubac*, Ignatius Press, San Francisco 1988, p. 121-126. Otra exposición de las posiciones se encuentra en Antonio Livi, *Étienne Gilson. Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Eunsá, Pamplona 1970, p. 151-178.

la vida humana que es la cuestión sobre el sentido del ser.²⁹⁸ Encontramos aquí una de las radicales formulaciones de la nefasta oposición entre fe y razón que en nuestro tiempo parece generalizarse, y que deja a tantos en la triste situación de no querer ver saciada su hambre de sentido.

Posteriormente, un gran número de filósofos de diversas líneas de pensamiento se involucrarían en la discusión, haciéndola más compleja y extensa. No podemos incluir en estas breves páginas la historia de este proceso sin desviarnos de nuestro objetivo. De hecho en ese momento las relaciones entre razón y fe estaban siendo abordadas de una manera poco orgánica, hasta por quienes procuraban mostrar que entre ellas no había oposición, como el propio Étienne Gilson.

Entre el fideísmo y el racionalismo, extremos excluyentes y evidentemente errados, existe una amplia gama de tendencias que han ido planteándose en la búsqueda de una mirada auténticamente integral. Con el tiempo se ha ido llegando a un mayor esclarecimiento de los términos, a fin de superar soluciones unilaterales y caminar hacia una síntesis más profunda en la explicación de las relaciones entre la fe y la razón. Esta discusión ha ido situándose en una perspectiva más antropológica, lo cual ha favorecido la comprensión del problema, donde la necesaria distinción entre fe y razón, entre disciplina filosófica y teológica, no tiene porqué llevar a una separación, pues forman parte del único impulso del ser humano hacia la verdad, como se puede ver en la encíclica *Fides et Ratio* de S.S. Juan Pablo II.

Antonio Livi, en su libro *La Ricerca della Verità*, afirma la importancia del perfil histórico de la filosofía del conocimiento, a veces implícita y sin embargo, no siempre sistemática; la reflexión gnoseológica está presente a partir de los grandes pensadores griegos, continúa a lo largo de los doce siglos que comprenden la filosofía antigua y medieval y continúa hasta nuestros días. Especialmente el problema de la verdad, que es el problema central de la gnoseología, no sólo siempre está presente – al menos implícitamente – sino, que se puede decir que es el motor de toda la reflexión

²⁹⁸ “Quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente, con todas las consecuencias de este paso. Sólo puede actuar “como si”... Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad” (ver Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1993, p. 16-17).

filosófica. De hech, la filosofía, nace de esta manera. Reflexionando sobre la experiencia del error, el hombre siente la urgencia de distinguir lo verdadero de lo falso, es decir, tener un criterio de la verdad que es el fundamento seguro del logos, es decir, de las cosas que se piensan y se dicen, partiendo de la constataciones de que hay una diferencia entre lo que se puede decir y lo que se puede pensar, que no todo lo que se puede decir (posibilidad material) también se puede pensar: hay de hecho, cosas que no se pueden pensar (imposibilidad lógica).²⁹⁹

Por otra parte Aristóteles, refiriéndose a la verdad, afirma:

“La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino, que cada uno dice algo acerca de la naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable”³⁰⁰

Santo Tomás, por su parte, afirma que *“dado que todos los hombres buscan la verdad por exigencia de su propia naturaleza, se revaloriza en todos los hombres el deseo natural de evitar los errores y también de confutarlos, si tienen la capacidad”*.³⁰¹

La utilización de los conceptos provenientes del ámbito teórico cristiano, como el de *persona* y el de *historia*, re-elaborados según las exigencias de los sistemas modernos, atestiguan, según Gilson, el valor filosófico de los sistemas medievales, dicha validez y autonomía formal no se pueden comprender y explicar sin hacer referencia a la Revelación. Esta necesaria referencia se justifica a través del portal fundamental de la visión cristiana del mundo según la cual la gracia no elimina los valores humanos, el primero de los cuales es la racionalidad, sino, que los presupone y los fortalece. La relación que se da entre la fe y la filosofía es igual a la que se da entre

²⁹⁹ Cfr. Antonio LIVI. *La Ricerca della Verità*. Dal senso comune alla dialettica. Casa Editrice Leonardo Da Vinci. Roma. 2003. p. 30

³⁰⁰ *Metaphysica*, 2, 993 a 30. “De veritate [-] theoria [---] sic quidem difficilis est, sic vero facilis. Signum autem, nec digne nullum adipisci ipsam posse, nec omnes fallere, sed unumquemque aliquid de natura dicere. Et secundum unumquemque quidem nihil aut parum ei immittere, ex omnibus autem coarticulatis fieri magnitudinem aliquam”.

³⁰¹ Santo TOMAS de AQUINO. *De unitate intellectus contra Averroistas*, I, 1.

la evidencia del ser y su efectiva comprensión, a la cual se llega sólo con la constitución de un específico aparato metafísico.³⁰²

No debemos olvidar que por medio de la Revelación, la filosofía ha llegado a los conocimientos metafísicos fundamentales, como el descubrimiento de la composición metafísica de materia y forma en el ser finito, unida a la doctrina del ser como *actus essendi* y de la distinción real entre esencia y existencia en el ente finito, y de su coincidencia en Dios, identificado como *ipsum esse per se subsistens*. Dicha doctrina la encontramos en el pensamiento de *Santo Tomás* organizada y justificada teóricamente, en su más alta expresión. Con la Revelación se cumple la búsqueda del Principio de cada cosa: Él es único, entonces trascendente y metafísico, por lo que necesariamente tiene que manifestarse, de lo contrario, cada esperanza estaría destinada a frustrarse para siempre.³⁰³

Gilson ha reconocido la filosofía cristiana y, manteniendo la distinción formal entre los dos diversos órdenes del conocimiento, *natural* y *sobrenatural*, ha considerado la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón. Como sostiene Antonio Livi, para el filósofo francés, *la filosofía de Tomás representa la filosofía cristiana por antonomasia en cuanto a que por una parte es verdadera filosofía, y por la otra, se desarrolla en función de la teología, constituyendo un discurso filosófico válido en sí, pero, insertado en un contexto teológico que constituye el significado profundo*.³⁰⁴ Siguiendo el pensamiento del Prof. Livi, podemos decir que la que se debe llamar propiamente filosofía cristiana, es una filosofía que parte de

³⁰² “Il rapporto che si dà tra la fede (che è già nella verità) è simile a quello tra l’evidenza stessa dell’essere, assolutamente innegabile e che però si dimostra solo per assurdo, e la sua effettiva comprensione, che sorpassa solo con la costituzione di uno specifico apparato metafisico” (Roberto DI CEGLIE. *Etienne Gilson Filosofia e Rivelazione*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004. pp.58)

³⁰³ “Con la Rivelazione pare difatti compiersi la ricerca del Principio di ogni cosa: se esso è unico, quindi trascendente e metafisico - stando più importante acquisizioni della metafisica pre-cristiana - se ne desume che debba necessariamente rivelarsi da sé; diversamente, ogni speranza di venir a contatto, consideratane l’assoluta trascendenza, sarebbe destinata a rimanere frustata per sempre”. Ibid. pp. 39.

³⁰⁴ “La filosofia di Tommaso rappresenta la filosofia cristiana per antonomasia in quanto da una parte è vera filosofia, e dall’altra muove dalla teologia e si sviluppa in funzione della teologia, costituendo un discorso filosofico valido in sé ma inserito in un contesto teologico che ne costituisce il significato profondo” (Antonio Livi, *Etienne Gilson: una vera filosofia per l’intelligenza della fede*, en ROBERTO DI CEGLIE. Ed. *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della “Fides et ratio”*; citado por Di Ceglie, op. cit. pp. 40)

presupuestos metafísicos y gnoseológicos dirigidos por “*praembula fidei*”, por esto no encuentra dificultad en valerse, filosóficamente, de los contenidos doctrinales de la revelación, manteniendo el respeto por la dimensión sobrenatural del “*misterio*”.

De esta manera, la razón que entra en relación con la fe es ante todo, aquélla representada por los “*praeambula fidei*” que expresan el núcleo esencial y los principios irrenunciables de la verdad racional del ser, del conocer y del actuar moral del hombre. Esto permite que la fe no dependa ni de un sistema filosófico particular ni de la filosofía, porque ya en su núcleo subsiste una carga racional que, por un lado puede coincidir con diversos sistemas filosóficos y por el otro no puede coincidir con ninguno de ellos.³⁰⁵ La revelación cristiana, según Di Ceglie, conlleva una extraordinaria exaltación de la dignidad del hombre.³⁰⁶ El hombre está llamado a adherirse y a responder al llamado de Dios. El hombre es el centro del mundo, por lo que el cosmo-centrismo de la cultura griega se ve superado, y la sacralidad de la naturaleza resguardada gracias a la novedad del monoteísmo, como el mismo Gilson lo expresa.³⁰⁷

El pensamiento filosófico de *Etienne Gilson* no se adhiere a exigencias particulares de una escuela ni a la confianza de una tradición, sino, que responde al descubrimiento del valor epistémico del *sentido común* para la fundación de la metafísica. La opción, motivada, de tener como punto de partida la experiencia en su totalidad, o sea, de partir del núcleo epistémico que se expresa muy bien por medio del

³⁰⁵ “già nel suo nucleo sussiste una carica razionale che da un lato può accordarsi con diversi sistemi filosofici e dall’altro non può accordarsi con ciascuno de essi” (Roberto DI CEGLIE. *Etienne Gilson Filosofia e Rivelazione*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004. pp.70)

³⁰⁶ “La Rivelazione cristiana comporta una straordinaria esaltazione della dignità dell’uomo. Questi non è più trastullo degli dèi, non è più sottoposto alla cieca e crudele necessità del Fato, ma è chiamato ad aderire e a rispondere, sulla base di una scelta motivata, quindi responsabilmente, alla chiamata rivoltagli da Dio. L’uomo è posto al centro del mondo. Il cosmocentrismo della cultura greca viene superato, e la sacralità della natura viene accantonata grazie alla novità assoluta del monoteismo. Si tratta in tutti i casi di questioni eminentemente teologiche ma dai fondamentali risvolti filosofici. Il monoteismo in particolare presenta una rilevantissima portata filosofica”. Ibid. pp.55

³⁰⁷ “mentre per un filosofo greco la difficoltà stava nell’inserire una molteplicità di dèi in una realtà concepita come unitaria, ogni seguace del Dio ebraico capirebbe immediatamente che, in qualunque modo possa essere definita la natura della realtà stessa, il suo principio religioso deve necessariamente coincidere con il suo principio filosofico” (Etienne GILSON. *Dio e la filosofia*, edición italiana a cura de Antonio LIVI, Massimo, Milano 1998. pp 51-52)

juicio *res sunt*, ha determinado la elaboración de un sistema de pensamiento bien definido. Tal sistema, que hace de la noción *essere delle cose* la primera categoría metafísica (esencia de la doctrina del sentido común), se vale del soporte de un método realístico, o mejor dicho de un método que se contrapone al immanentístico (obtenido de la revuelta cartesiana), fundado sobre una voluntad arbitraria del carácter extra-filosófico.³⁰⁸

Gilson ve en el *cogito* cartesiano la pérdida de parte de la filosofía del papel de ciencia del interior, y en consecuencia de la nivelación del saber a la sola dimensión racional, teórica y conceptual de las ciencias. Él afirmaba que el método cartesiano y los métodos que seguían la línea Kantiana, están destinados al fracaso, debido a que favorecían la dimensión racional de la experiencia y buscaban matematizar la filosofía rechazando la realidad total.

El realismo es para Gilson el verdadero método de la filosofía. Gilson ha sostenido que la filosofía no rechaza nada de la experiencia inmediata, o sea, de la conciencia irreflexiva del *sentido común*, porque cada reflexión filosófica movida por ella puede, en su simplicidad, ser explícita o no. El realismo es pues el único método posible del conocimiento filosófico (gnoseológico y metafísico), y por tal motivo el filósofo francés lo define “*metódico*”, porque, si se practica con rectitud permite que la filosofía se confronte con la experiencia pre-filosófica y universal del hombre, constituyéndose también como ciencia del todo.

Si la *experiencia común* de cada hombre es presupuesto necesario de la filosofía, también es verdad que sólo a través de la experiencia común se llega a una adecuada comprensión. No es aconsejable seguir del *cogito* cartesiano, porque no respeta el orden natural del conocer, en tanto pretende resumir la existencia de las cosas

³⁰⁸ “La scelta del metodo realistico, in contrapposizione con quello immanentistico, coincide infatti con l’intuizione dell’infondatezza del “cogito” cartesiano e della necessità di porre invece, come punto di partenza della filosofia, l’affermazione che “res sunt”, cosicché il realismo non è più considerato come un’opzione possibile, ancorché “ingenua”, della riflessione filosofica, ma come il metodo stesso della filosofia, l’unico metodo capace di giustificazione razionale”. (Roberto DI CEGLIE. *Etienne Gilson Filosofia e Rivelazione*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004. pp.11)

a partir del pensamiento, y así deducir la metafísica de la gnoseología. El realismo procede en sentido contrario, o sea, reconoce que el pensamiento se constituye porque es estimulado por el encuentro con la realidad y es, a partir de las cosas que cada acto particular de conciencia puede ser guiado. El realismo auténtico se define entonces en la apreciación inmediata de una realidad exterior distinta del pensamiento.³⁰⁹ La posición realista tiene como punto de partida un “dato”: la constatación de lo que preside cada reflexión, es decir, de los principios antes del saber. El “*punto de partida*” aceptado solo sin la pretensión de ser “demostrado” antes de cualquier cosa. De hecho, Aristóteles ha sostenido, en referencia a los principios antes del saber, que no todo es demostrable y que existen cuando son aceptados, ya que ponen la crítica y el pensamiento al inicio del conocimiento.³¹⁰

La filosofía no puede tener la pretensión de saberlo todo, porque necesita de un presupuesto imprescindible que no está en la misma filosofía, es decir, el hecho de que la filosofía sea independiente no quiere decir que no reconozca sus límites, sin devaluar el propio potencial, porque las premisas como punto de partida y la certeza del sentido común, son incontrovertibles. Siguiendo el pensamiento de Livi, él sostiene el carácter del “*misterio*” de la filosofía, según el cual debido a la persuasión de la racionalidad del ser, la filosofía, se nutre por un lado de un continuo optimismo ontológico y epistemológico y, por el otro, tiene conciencia de la imposibilidad de la plena comprensión de lo real.

El vínculo entre Revelación cristiana y realismo viene interpretado en la necesidad de ambos (Revelación y realismo) de exaltar la actitud de la recepción más que de la construcción de las cosas. Para el filósofo creyente, Dios habla bien sea por

³⁰⁹ “apprensione immediata di una realtà esteriore distinta dal pensiero” (Etienne Gilson. *Réalisme tomiste et critique de la connaissance*. Vrin, Parigi 1939. pp. 47; citado por Roberto DI CEGLIE. Op. Cit. pp. 105.

³¹⁰ “Aristotele ha sostenuto in effetti, riguardo ai principi primi del sapere, che non tutto è dimostrabile, e che c'è quanto va solo *accettato*; e ciò a differenza di certa attitudine critica moderna, che della dimostrazione di tutto fa il proprio metodo, giacché pone la critica e il pensiero all'inizio del sapere”. (Roberto DI CEGLIE. *Etienne Gilson Filosofia e Rivelazione*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004. pp.109).

medio de la palabra revelada o mediante la naturaleza, por lo que el filósofo es el discípulo inmediato de las cosas, el creyente y, como tal, es el discípulo inmediato de Dios Suprema Verdad y Supremo Maestro.³¹¹

Di Ceglie subraya que Gilson dirige la mirada hacia Cristo, no como un intento meramente teórico del filósofo que pretende reducirlo a un objeto de estudio, sino, con una intención contemplativa de percibir la raíz del misterio del cual se caracterizan la realidad y la filosofía, porque si decimos que el ser es infinito - respecto a cada tentativa humana de comprensión – tanto más lo tenemos que decir de Dios. La reflexión miltoniana, que es al mismo tiempo ontológica y teológica, vislumbra en la Encarnación el misterio que permite la comprensión, no tanto de Dios (que permanece siempre incomprensible) sino, de nosotros mismos. Según el filósofo francés, el cristianismo en su declinación católica sabe qué es la naturaleza, qué es el mundo y qué es la gracia, pero lo sabe solamente porque tiene la mirada sobre la unión concreta de la naturaleza y de la gracia en el Redentor de la naturaleza: la persona de Jesús Cristo.³¹²

En conclusión, teniendo presente todo lo anteriormente dicho: la dependencia de los conceptuales y de los no-conceptuales, de la esencia y de la existencia, de las razones del misterio, se puede afirmar, con Gilson, que el Dios cristiano está unido a Aquél que es, a Aquél que crea, a Aquel que salva. La filosofía puede conocer a Aquél que es y también a Aquel que crea, pero Aquél que salva sigue siendo por sí mismo, un misterio cuyo secreto escapa de la mente humana. Todavía, sólo este misterio hace el mundo inteligible. Una causa de la historia, que trasciende la historia, y que haya querido empeñarse en sí misma para hacer de la eternidad con el tiempo, la filosofía como la alcanzaría esta trascendencia? Quizás, pero, la filosofía sola no explica todas las cosas.³¹³

³¹¹ Luigi BOGLIOLO. *Per una fondazione teoretica della filosofia cristiana nella luce del pensiero gilsoniano*, en *Doctor Communis*, 38 (1985), (número monográfico dedicado a Gilson) pp. 287.

³¹² Cfr. Étienne GILSON. *Christianisme et philosophie*. Vrin, Parigi 1936.pp.153.

³¹³ “Il Dio cristiano è insieme Colui che è, Colui che crea e Colui che salva. La filosofia può anche conoscere Colui che è ed anche Colui che crea, ma Colui che salva rimane per essa un mistero il cui segreto le sfugge. Tuttavia, solo questo mistero rende il mondo intelligibile. Una causa della storia, che trascende la storia, e che abbia voluto tuttavia impegnarsi in essa per fare dell’eternità con del tempo, la filosofia come la raggiungerebbe? Forse, però, la filosofia da sola non spiega tutte le cose” (Étienne

En cuanto al aporte de Gilson a la historia de la filosofía, y en particular al tomismo, hay que decir que es ciertamente muy importante. Tocaremos aquí tres puntos cuyo esclarecimiento ha sido especialmente relevante para la comprensión del pensamiento del Doctor Angélico, y en los que el estudioso francés ha aportado de manera significativa: a) la distinción entre el pensamiento de Santo Tomás y el de Aristóteles; b) la distinción entre los diversos sistemas de los maestros de la escolástica; c) la distinción entre el pensamiento de Santo Tomás y el de sus comentadores posteriores.

4.1.- Distinción y relación entre el pensamiento de Santo Tomás y el de Aristóteles.

En cuanto a la relación del pensamiento de Santo Tomás con el de Aristóteles, hay que notar que durante mucho tiempo existió la idea de que la doctrina de Aristóteles se identificaría con la verdad filosófica en su estado acabado, y por eso se daba por hecho que Santo Tomás había asumido las ideas del Estagirita en muchos más puntos que en los que en realidad asumió. Muchas precisiones son hechas por Gilson al respecto en sus consistentes estudios. Sin entrar en detalle, vale la pena recoger un pasaje de *El espíritu de la filosofía medieval* donde busca expresar el modo en que el Maquinante tomó a Aristóteles como fuente:

“Santo Tomás puede escribir páginas sobre Metafísica sin decirnos jamás que Aristóteles no enseña la creación del mundo, ni que la niega. Bien sabe que Aristóteles no la enseña, pero lo que le interesa es ver y mostrar que aun cuando Aristóteles no tuvo conciencia de esa verdad capital, sus principios, permaneciendo lo que eran, no son incapaces de contenerla. Pero no lo son sino, con la condición de sufrir un ahondamiento que él mismo no había previsto, y profundizarlos de ese modo es hacerlos todavía más conformes con su propia esencia, porque es hacerlos más verdaderos”³¹⁴

Gilson. *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*. Pontifical Institute of Medieval Studies. Toronto 1947; citado por Di Ceglie. Op. Cit. 205)

³¹⁴ Étienne GILSON. *El espíritu de la filosofía medieval*. La Edad Media y la Filosofía. p.385

Se manifiesta aquí una forma de relación que no puede ser obviada: Santo Tomás andaba en busca de la comprensión de la realidad y siguió a Aristóteles tanto cuanto le brindara conceptos para ahondar en lo real, apartándose de él en cuando tuviera mayores luces, como de hecho le brindó la revelación cristiana. En el corazón del pensamiento filosófico, que es la metafísica, Santo Tomás asume a Aristóteles, pero lo supera. Éste había descubierto una dimensión del ser, que es la sustancia y Santo Tomás asume esta dimensión, sin por ello reducir el ser a la mera sustancialidad, como había hecho el Estagirita:

“ Qué es el ser según Tomás de Aquino? En un primer sentido, es lo que Aristóteles había dicho que era, a saber: la sustancia... La presencia en el tomismo de un nivel aristotélico, en el que el ser se concibe como idéntico a la ousia, está fuera de duda, y puesto que Aristóteles está en Tomás de Aquino, existe siempre para sus lectores la tentación de reducirlo a Aristóteles”³¹⁵

El punto de partida de Tomás de Aquino es “externo”: la necesidad de distinguir la razón de la fe y ponerlas de acuerdo. La distinción es clara. La teología se basa en la revelación y la filosofía en la razón. Toda la verdad adquirida por la razón como la verdad revelada tienen un mismo origen: Dios. Dios no puede engañar al hombre, y al igual que su revelación es verdadera, la razón humana debe llegar a la verdad si se usa correctamente. En caso de que la razón contradiga la verdad revelada, siempre será la razón la que deberá quedar en entredicho.

Es un error de perspectiva suponer que este modo de pensar es más teológico que filosófico: El problema de la fe y de la razón sólo puede generarse en el ámbito de una fe concreta, de otro modo carecería de sentido. La solución adaptada por Santo Tomás de Aquino es coherente. Se trata de hacer la fe, lo más inteligible y demostrable posible, y eso es una tarea filosófica y no teológica.

³¹⁵ Étienne GILSON. *El ser y los filósofos*. Euns, Pamplona 1996, p. 208. Acusando esta reducción, sigue diciendo: “Se puede citar innumerables textos en apoyo de tal interpretación, y no hay necesidad de manipularlos para que la apoyen. Lo único que hay que hacer es omitir todos los otros textos, proceso que, de hecho, nunca ha cesado entre las sucesivas generaciones de sus intérpretes”.

Pero también hay un punto de partida “interno”, que consiste en el tratamiento sistemático que da a las cuestiones que estudia. Tomás pretende siempre que unas verdades se apoyen en otras, en un sistema de pensamiento deductivo, con enorme rigor lógico y donde lo importante es abandonar pronto el punto de partida.

En las dos primeras partes de “Summa Theologiae” se encuentra simplificado todo el pensamiento tomista y nada más al comenzar se encuentra con el problema de Dios, su representación racional. Es decir, Tomás de Aquino parte de Dios, pero no solamente del Dios revelado, sino, del Dios descubierto por la razón.

Debemos aclarar cuáles son los principios que Tomás de Aquino adopta de Aristóteles, y cuáles son ajenos al aristotelismo.

- a) **Principios aristotélicos:** Asume la distinción entre substancia y accidentes, el hylomorfismo, la teoría de la potencia y el acto, la explicación general del movimiento o cambio, la teoría de las cuatro causas, el concepto de analogía, y la teoría sobre la abstracción. Más adelante, rechazando algunos planteamientos agustinianos sobre el conocimiento, también aceptará la teoría empirista de Aristóteles de que todo conocimiento comienza por los sentidos y la distinción de dos intelectos en el hombre.
- b) **Principios no aristotélicos:** Especialmente es la distinción Esencia-Existencia, procedente de los comentarios árabes y judíos de Aristóteles. Con este principio se completa el esquema aristotélico sobre los entes.

También asume dos principios platónicos. La participación, lo que supone una modificación radical del aristotelismo provocada por la distinción citada anteriormente. Y por otro lado, la causalidad ejemplar, pero no de las ideas

respecto mundo sensible, sino, Dios como modelo que imitan imperfectamente las criaturas.

Por último, le servirá especialmente en la imagen jerárquica del Universo y como una de las demostraciones de la existencia de Dios, el principio de los grados de perfección. Este es un principio neoplatónico, no señalado por Platón, pero que como es coherente con el de participación, explica la mayor o menor lejanía a la causa primera (Dios), la mayor o menor participación en su perfección.

Para Tomás de Aquino el problema no es racionalmente el problema de Dios, sino, explicar el mundo, es decir, la creación. El problema de la creación es lo principal de cualquier pensamiento filosófico que parte de la idea de un Dios único y de un mundo creado por ese Dios.

La idea de la creación es revelada. Una vez establecida como creencia, plantea graves problemas ontológicos. El principal se deriva de la división del orden del ser (es decir, de todo lo que hay) en dos mundos opuestos, y en apariencia, irreductibles:

- 1.- Dios ser infinito y perfecto; y
- 2.- los seres creados, contingentes, finitos, impropriamente llamados seres.

¿Como es posible?

La explicación se encuentra en el concepto revelado por Dios de Sí mismo, que es en parte, la clave de la metafísica cristiana y principio de la ontología tomista.

El concepto del Dios revelado es una cita del libro del Éxodo. Dice así: “*Yo soy el que soy y así dices a los hijos de Israel: El que se me envía a vosotros*” Es decir, Dios es el SER y consiste en existir, pero en la Biblia no hay metafísica. La cita sólo tiene sentido en la tradición filosófica occidental y en concreto, en la filosofía griega,

que al margen de los planteamientos religiosos había discutido la distinción Ser/No ser, y había encontrado que el ser (en el sentido radical de existir), tenía unos atributos determinados que se imponían a la razón, por ejemplo *eternidad, unicidad, inmutabilidad*, etc. Hace notar Tomás de Aquino que como era lógico, aquí razón y fe coinciden: Dios dice de sí mismo lo que la filosofía había descubierto en el Ser. *Étienne Gilson*, expresa así el concepto tomista de Dios:

“Lo que es por sí, y no hecho se ofrece, en efecto, al pensamiento como el tipo mismo de lo inmutable y de lo acabado. El ser divino es necesariamente eterno, puesto que la existencia es su esencia misma; no es menos necesariamente inmutable, puesto que nada puede agregársele sin destruir su esencia al mismo tiempo que su perfección. Es, en fin, reposo, como un océano de sustancia íntegramente presente a sí, y de quien la noción misma de acontecimiento, es tarea desprovista de sentido (...) La perfección del ser no sólo exige todos los acabamientos, excluye todos los límites, engendrando por lo mismo una infinitud positiva que niega toda determinación”³¹⁶

El problema que se plantea es el siguiente: Si Dios es el ser sin más, el verdadero ser ¿las demás realidades qué son?, ¿son sólo apariencias?, ¿son parte de ese ser?.

“Desde el momento en que se dice que Dios es el Ser, está claro que en cierto sentido sólo Dios es. Admitir lo contrario es comprometerse a sostener que todo es Dios, lo que el pensamiento cristiano no sabría hacer, no sólo por razones religiosas sino, también por razones filosóficas, de las cuales la principal es que si todo es Dios no hay Dios. En efecto, nada de lo que conocemos directamente, posee los caracteres del SER. En primer lugar, los cuerpos no son infinitos, puesto que cada uno de ellos está limitado por su esencia que lo determina al definirlo. Lo que conocemos es siempre tal o cual ser, jamás el ser, y aun suponiendo efectuado el total de lo real y de lo posible, ninguna suma de seres particulares, podría reconstruir la unidad de lo que es, pura y simplemente. Pero hay más. Al “Yo soy el que soy” del Éxodo, corresponde esta otra cita: “Yo soy el Señor y no cambio”. Y en efecto, todos los seres por nosotros conocidos se hallan sometidos al devenir, es decir, a la mudanza; no son seres perfectos e inmutables, como lo es necesariamente el ser mismo.”³¹⁷

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Ibidem.

Como conclusión, se puede decir:

- a.- Dios es el ser puro y simplemente eterno, necesario, infinito y único.
- b.- Los seres no forman parte de este ser, porque el ser único no puede estar formado de partes. Todo no es Dios.
- c.- Los seres son “adjetivos”, es decir, no necesitan ser. La perfecta unidad del SER (Dios) excluye toda multiplicidad; lo múltiple y cambiante ni quita ni pone a Dios; pero podría no ser; es decir, los seres aparecen como contingentes.

Contingencia significa, que se tiene la existencia de modo participado, los seres contingentes no son partes del SER, participan del SER. Santo Tomás dice: los seres contingentes distinguen su esencia de su existencia (y esta última no la tiene por sí), y en Dios, Ser necesario, Esencia y Existencia se identifica: Es el ser que consiste en existir. Los demás seres consisten (por su esencia) en ser ángeles, hombres, animales, plantas, etc., y esa esencia tiene además una existencia.

Frecuentemente se confunde contingencia con creación, es decir, el ser contingente, lo es por ser creado, y lo creado por serlo es contingente. Falso. La contingencia la descubre la razón en la pluralidad de seres que además son cambiantes, y de ahí se deduce la necesidad de una creación y no al revés.

Además, admitiendo que la contingencia de los seres se deduce racionalmente de la necesidad del ser, esto sería situar las pruebas de la existencia de Dios en un plano “a priori”, es decir lo contrario de lo que dice nuestro autor correcto, deducir de la contingencia la necesidad (“a posteriori” y no al revés).

La composición de los seres contingentes, Potencia (Esencia) y Acto (Existencia), requiere una participación al término de la cual se encuentra el ser necesario. De ahí la necesidad de una prueba a posteriori, que se remonta por distintos caminos, vías, de los seres a Dios. De este modo se muestra:

- 1.- El modo de la creación.
- 2.- La necesidad de que el SER sea identificado con Dios.

La relación entre el SER, y los seres, postula una relación de causalidad. La causación es la explicación más coherente para una relación entre lo contingente y lo necesario, sin que esto último (Dios, el ser necesario), pierda ni gane nada en esa relación. Por tanto todas las Cinco Vías de Santo Tomás de Aquino se basan en el concepto de causalidad y al final de cada una de ellas aparece la causa, según los cinco aspectos descubiertos por la experiencia en los seres contingentes:

- a.- *Primer Motor.*
- b.- *Primera causa.*
- c.- *Ser necesario,*
- d.- *Ser perfecto.*
- e.- *Ser inteligente (ordenador o causa final).*

Que estos cinco atributos confluyan en el mismo principio determinan su carácter divino y permite de nuevo identificar a Dios con el SER.

4.2.- Distinción y relación entre los diversos sistemas de los maestros de las escolásticas.

En cuanto a la relación del pensamiento de Santo Tomás con el de los otros filósofos escolásticos, Gilson reconoce, como hemos visto, un elemento de unidad. **¿Qué es lo que hay en común entre los diversos sistemas filosóficos escolásticos?** Ciertamente no todas las conclusiones, ni tampoco todas las premisas, sino, la forma de hacer filosofía, que integra vitalmente los datos teológicos: esto es, la filosofía cristiana, a la cual nos hemos referido brevemente.

Gilson también estudia en diversos lugares, entre ellos en su obra *La filosofía en la Edad Media*, las profundas diferencias entre los distintos sistemas de los pensadores de dicha época:

“Existen en el ámbito mismo de la escolástica unas filosofías que de ninguna manera pueden reducirse a unidad: San Buenaventura, por

ejemplo, sostiene unos criterios radicalmente diversos de los de Santo Tomás en varios puntos capitales, como son la noción de ser, la idea de causa, el conocimiento racional o natural, etc. Y lo mismo dígame con referencia a los otros grandes doctores, como Anselmo de Aosta, Duns Escoto, etc.”³¹⁸

Sin embargo, el espíritu común y la complementariedad que existe entre ellos, hace que los diversos sistemas no sean mutuamente excluyentes, como esclarece la conclusión de su Introducción al estudio de San Agustín:

“No cabe duda alguna de que estas dos actitudes no son dogmáticamente contradictorias: San Agustín no excluye a Santo Tomás de Aquino, en el centro de toda filosofía, más bien lo prepara y lo reclama; pero no intentamos sostener que el plan de las dos exposiciones sea el mismo”³¹⁹

4.3.- Distinción entre el pensamiento de Santo Tomás y el de sus comentadores posteriores.

En cuanto a la relación del pensamiento de Santo Tomás con el de sus comentadores, *Gilson* afirma decididamente su conclusión: **el único tomismo auténtico es el que se encuentra en los textos de Santo Tomás de Aquino**. La forma de ser un genuino tomista es filosofar como él mismo lo hizo. Tras estudiar el pensamiento que exponen los clásicos comentadores de Santo Tomás y contrastarlo con las fuentes sostiene que no hay una coincidencia en los principios fundamentales, en particular en la comprensión del primer principio del pensamiento, que es el ser. En efecto, para *Gilson*, la piedra de toque de la fidelidad al pensamiento de Santo Tomás es compartir su noción de *esse*, que acentúa la existencia... Sobre este punto, que es el elemento central de su comprensión del Aquilato, nos detendremos más adelante. Pero hay que notar que la radicalidad con la que *Gilson* defiende este punto lo lleva a hacer juicios muy duros sobre los representantes del tomismo. En este sentido se ha dicho que “*Gilson no reconoce sino, un solo y único criterio de tomismo: la comprensión*

³¹⁸ Antonio LIVI, ob. cit., p. 77

³¹⁹ Étienne GILSON, *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1929, p 298.

*existencial del ser. Es preciso, entonces, para las otras formas de “tomismo”, de suyo incompatibles con la enseñanza del Maestro, hablar de pseudotomista”*³²⁰

Aunque la dura crítica de Gilson a los comentadores de Santo Tomás es amplia, uno de sus blancos principales es el Cardenal Tomás de Vio.³²¹ Según el p. Bonino, quien reseña el *anticayetanismo* de Gilson, los principales errores que señala son tres: el esencialismo que implica un desconocimiento de la noción de *esse* como acto, la demasía aristotélica que lo lleva a plantear más coincidencias de Santo Tomás con Aristóteles que las reales y el filosofismo, un ejercicio de la racionalidad filosófica separada de la fe que el Aquinate no planteó, porque según la noción de filosofía cristiana expuesta por Gilson, él siempre hacía filosofía en el marco de un horizonte teológico.

Según el filósofo francés, tanto Suárez, a pesar de su profesión de fidelidad a Santo Tomás, como los neo-escolásticos jesuitas y también los comentarios dominicos, caen en una serie de errores semejantes. Sin embargo, es bastante positivo con respecto al p. Domingo Bañez, S.J, en quien encuentra una confirmación de sus propias críticas a los comentadores que no encuentran en el *esse* como acto, el principio primero del pensamiento de Santo Tomás. El p. Bonino observa que:

*“... el gran merito de Bañez, a los ojos de Gilson, es haber mantenido o reencontrado la interpretación existencial del acto de ser... Bañez es, para Gilson, el que ha sabido desvelar y estigmatizar las deformaciones que Cayetano hacía sufrir al pensamiento del Maestro en su contenido y también en su espíritu”*³²²

Es mucho más crítico con Maréchal, quien intenta combinar el pensamiento del Aquinante con el de Kant. Según Gilson, Maréchal nunca entendió ni a Kant ni a Santo

³²⁰ Serge-Thomas BONINO, O.P., *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*, en “Scripta Theologica” 26 (1994/3), p. 960.

³²¹ En el artículo citado, el p. Bonino hace una descripción del anticayetanismo de Gilson, que se desarrolla en sus escritos: Nota sobre un texto de Cayetano (1952), Nota sobre el “revelabile” según Cayetano (1953), Cayetano y la existencia (1953) Y Cayetano y el humanismo teológico (1956).

³²² Serge-Thomas BONINO, O.P., *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*, en “Scripta Theologica” 26 (1994/3), p. 974 – 975.

Tomás, al procurar asumir el punto de partida y el método trascendental Kantiano para llegar al realismo tomista, lo cual es incompatible por principio. Una vez que se parte del idealismo, encerrándose en la subjetividad y perdiendo contacto con lo real, no habrá forma de edificar el propio camino a la realidad objetiva. Kant fue consecuente con su punto de partida al declarar imposible el conocimiento del noumén, de la cosa en sí misma.

De lo dicho puede quedar la sensación de que Gilson, al descalificar a los comentadores, se constituye en el único juez de la recta comprensión del tomismo. De hecho el p. Bonino considera que hay algo de esto, sosteniendo que la falla en el análisis historiográfico de Gilson es *“la reducción de los criterios de fidelidad a Santo Tomás a la única comprensión del “esse”*.³²³ En este sentido sería injusto plantear ese criterio como exclusivo y juzgar a todos los tomistas en función de un único elemento.

Pero más allá de la valoración que se haga de cada uno de los juicios históricos de Gilson, el centro de su acertada propuesta es la de ir a las fuentes para dejar que el Maquinante sea su propio intérprete, que en lugar de juzgar a Santo Tomás por sus comentadores, se juzgue a los comentadores por Santo Tomás. Aunque no en todos los casos las duras críticas de Gilson hayan hecho justicia, sea como fuere se ha venido demostrando con el estudio de las fuentes que existe en efecto, una distancia significativa entre el pensamiento del Doctor Angélico y los que otrora se consideraron sus comentadores más fieles.

Gilson comprende que la unidad entre historia de la filosofía y metafísica es muy profunda. Como la primera se hace más fecunda y puede ser juzgada a la luz de la segunda, así también la metafísica puede enriquecerse significativamente con los estudios históricos. Una de las constataciones históricas que le preocupó sobremanera fue descubrir cuánto había decaído la metafísica entre el pensamiento escolástico y el tiempo moderno.

³²³ Serge-Thomas BONINO, O.P., ob. cit., 975-976.

Procurando explicárselo históricamente, buscó también ofrecer elementos de orientación en su propia reflexión metafísica, basada en la filosofía del ser de Santo Tomás. En la metafísica de Gilson tiene mucha importancia la captación del ser como primer principio del conocimiento:

“Si es verdad que el pensamiento humano está siempre en torno al ser; que todo y cada aspecto de la realidad e incluso de la irrealidad es por fuerza concebido como ser y definido en referencia al ser, se sigue que el ser es lo primero que se entiende, lo último en que, a la postre, se resuelve todo conocimiento y lo único que se incluye en todas nuestras aprehensiones. Lo que está al principio, al final y siempre en todo conocimiento humano es su primer principio y su constante punto de referencia”³²⁴

Dado que es condición de posibilidad de todo conocimiento, hay que renunciar a buscar una justificación inteligible del ser a partir de algún término que le sea anterior, puesto que el ser mismo es anterior. Es necesario renunciar también a encontrarle una justificación dialéctica interna, porque esto no hace justicia a la captación del ser en general.³²⁵ No se trata, como se ha dicho, de una mera abstracción, sino, de un encuentro vital que no puede darse a través de la sola intelección. Gilson dirá que como todo principio primero, se capta en una visión simple y primordial, en la intuición del ser, que no es una percepción sensible ni una abstracción conceptual. Se trata de una experiencia del ser que es universal en tanto que todos la viven, aunque no todos reflexionen sobre ella.

Por ello, todo análisis de la realidad debe culminar en una metafísica, que es la ciencia del ser. En efecto, un sistema de pensamiento sólo puede ser juzgado a la luz de su comprensión del ser, que es la piedra de toque de todo sistema. Ya que el ser se presenta inmediatamente a la persona en su experiencia como fundamento de todo aquello que es, podemos decir que el ser humano es metafísico “por su misma naturaleza”, pues la captación de los primeros principios es una operación natural

³²⁴ Étienne GILSON. *La unidad de la experiencia filosófica*, RIALP, Madrid.1998, p. 268.

³²⁵ Ver Étienne GILSON. *Costanti filosofiche dell'essere*. Massimo, Milán, 1993. p. 163. Ver también *La unidad de la experiencia filosófica*, ob. Cit, p. 269. “La razón no puede probar ninguno de esos principios porque en ese caso no serían principios sino, conclusiones; pero por su medio, prueba lo demás”.

ligada a la naturaleza misma del intelecto.³²⁶ Decir que es lo primero en la realidad no significa que es lo que se comprende con mayor facilidad, ni lo que en línea temporal preocupa primero a la persona. Significa más bien que es aquello cuya presencia o ausencia implica la presencia o ausencia de todo lo demás en la realidad.

www.bdigital.ula.ve

³²⁶ Ver Étienne **GILSON**. *Costanti filosofiche dell'essere*, ob.cit., p. 21. Ver también *La unidad de la experiencia filosófica*, ob. Cit., p. 264, donde afirma que el “el hombre es una animal metafísico por naturaleza”.

CAPITULO V

¿COMO PODEMOS HABLAR DE DIOS Y QUÉ DECIR DE ÉL?

Hablar de lo indecible. El bueno de Tomás de Aquino escribía una vez a propósito de Platón: *“tuvo un mal modo de hablar, pues lo dice todo por aproximación y por símbolos”*³²⁷. En esta frase, Tomás parece partir del presupuesto de que todo puede ser dicho de manera exacta, no metafórica, cuando habría que decir más bien que toda verdad tiene algo de metafórica, y que la función de nuestra razón es más bien crítica y preguntante que objetivamente o apropiadora. ¡Sobre todo, si quiere hablar de Dios!

Porque a Santo Tomás le habría respondido Wittgenstein con aquello de que “de lo que no se puede decir nada es mejor no hablar”. Lo cual tampoco sé si es cierto, porque a veces (no sólo cuando se trata de Dios) se hace necesario hablar. Quizá será mejor decir que de lo que no se puede hablar habría que intentar hablar o “señalar” con enorme cuidado y mediante aproximaciones diversas.

Estas advertencias contra el gnosticismo no creo que signifiquen en mí un desprecio de la gnosis: lo mismo decía Ireneo. El peligro de ese otro conocimiento acariciador es la imprecisión y hasta la ilusión en el lenguaje. Sólo que el indispensable esfuerzo por precisar al máximo, al que estamos obligados, tiene el peligro de olvidar la relatividad de todo conocimiento humano. Y esto no es caer en el relativismo, que tanto teme Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), sino respetar nuestra condición finita (siendo así que la verdad pertenece al orden de lo infinito).

Sobre el primer peligro, podemos decir que la reacción de Tomás y su vuelta al aristotelismo era absolutamente necesaria, no sólo contra el lejano Platón, sino contra genios más cercanos a él, como san Bernando y demás. La idea de la “caricia”³²⁸, que recuerda a E.

³²⁷ *Commentaria in III libros de Anima*, 1. I. lección 8.

³²⁸ La idea de la caricia viene de Lévinas, de un libro titulado *Elogio de la caricia* y que es nada menos que un libro sobre el conocimiento, del rabino judío francés Marc-Alain OUAKNIN, Trotta, Madrid, 2006. “Este elogio de la “caricia” tiene por objeto obstaculizar el dogmatismo de la razón e instalar una suerte de “filosofía del no”, para dar jaque mate a la *verdad*, mediante la cual y en nombre de la cual se perpetúa la violencia injustificable e intolerable. La “caricia” y la filosofía hermenéutica, que es su corolario, no niegan la realidad última del mundo; más bien representan una actitud crítica en relación con las interpelaciones del mundo. Permiten el retroceso y la conciencia del carácter relativo de toda interpretación explicativa y de toda significación, incluidas las suministradas por las teorías científicas.

Lévinas, puede convertir la relación con el otro en los falsos sentimentalismo. Y, en mi opinión, necesita esa contribución de la razón, que es constantemente crítica e interrogadora, no precisamente poseedora, de nuestras verdades. Es importante recordar que cuando se discutía sobre la legitimidad del aristotelismo en la teología, a propósito de santo Tomás, Gregorio IX recomendó a los teólogos que procuraran parecer más expertos en Dios que “chalatanes sobre Dios” (*theophanti*). Y aquí, al hablar de experiencia, se introduce otra vez la conciencia de la implicación del sujeto en el conocimiento.

5.1.- El problema del lenguaje acerca de Dios.

Al terminar el tercer capítulo he evidenciado el problema del lenguaje teológico, haciendo un “balance” relativo a las “cinco vías” de santo Tomás. Las características de Dios a la cual llegan las “cinco vías” (Motor inmóvil, Causa primera, Fundamentos necesarios, Valor Sumo y Perfecto, Fin último y Supremo Ordenador), denota aspectos de la esencia divina y aspectos de la relación de Dios y el mundo, como aparecen a la razón humana en los límites de sus posibilidades y no pretenden ser comprensión exacta de la esencia de Dios. He buscado aclarar este punto poniendo en relación la sargumentaciones de las cinco vías con la “triple vía” dionisiana (vía negativa, vía afirmativa, vía superlativa) llegando a la conclusión que cualquier repuesta a la pregunta “An sit Deus”, también tocando aspectos que conciernen a la pregunta “Quid sit Deus”, no puede jamás identificarse con ella: una cosa es de hecho que Dios existe y otra es conocer la identidad. Esto vale, de una parte, para cualquier sustancia, y en particular para la persona humana: saber que existen los otros no significa conocerle a fondo o adecuadamente por qué la identidad como tal de cualquier sustancia espiritual no es perfectamente conocible, faltando la posibilidad de intuir directamente la esencia individual.

La “caricia” intenta evitar 2el incesante peligro de creer en la verdad de un sistema interpretativo descubridor de algunos o de todos los aspectos de una realidad última, oculta para el observador que no sabe.”... “La caricia sostiene que lúnica verdad divina puede y debe descomponerse en una pluralidad de verdades relativas que los hombres pueden compatir. La relatividad de la “caricia” excluye la verdad totalitaria” (p. 164).

Se llega a conocer la esencia individual a través de las operaciones, las disposiciones (hábitos, actitudes) y las facultades del sujeto, y esto comporta, implica naturalmente una notable aproximación.

El problema se agrava cuando tratamos la sustancia divina: de Dios sabemos, más bien, aquello-que-no-es, que, aquello-que-Él-es, como lo afirma el Concilio Lateranense (entre Dios y la criatura es mayor la disimilitud que no la semejanza).

Nuestro lenguaje sobre Dios debe, por lo tanto, tener presente este límite insuperable, conectado con la absoluta trascendencia del propio objeto y, en este sentido tiene razón la “teología negativa” en el sostener que cada nombre atribuido a Dios, pretende excluir una imperfección de Dios, más bien, que atribuirle una perfección, por ejemplo, “Dios es bueno” significa que nada de aquello que se opone al ser bueno puede decirse de Dios. Sin embargo, es también verdad que el análisis de la experiencia religiosa y del lenguaje religioso, que quien atribuye a Dios una cualidad no pretende solamente negar lo contrario: “Dios es bueno” ciertamente significa decir que Dios no puede ser malo, pero, la expresión significa también que en modo eminente y perfecto Dios pertenece a la Bondad, Él es sumamente bueno, más bien, Él es la misma bondad, la bondad “personificada”.

Aun hablando de Dios, el lenguaje advierte sus límites; la crítica de Senofane al antropomorfismo demuestra que el hombre puede devenir conocedor de la verdad que Dios no es la misma cosa que el “divino”, como lo representan las varias culturas. Esto implica que el hombre es capaz de concebir una realidad del divino que esta completamente más allá de las posibilidades semánticas del lenguaje. Esta consciencia no solo no sería útil, ni tampoco sería sensata o explicable si el divino fuera solamente una potenciación de las capacidades simbólicas de nuestro lenguaje.

Cierto, el hombre corre el riesgo, tanto es así, que algunas concepciones religiosas y algunas teologías positivas tienden a colocar Dios como “primero en las series”, en el horizonte de la presencia del finito. Pero es también verdad que le

hombre advierte este riesgo como peligroso, y por eso históricamente a buscado de evitarlo, poniendo en juego dialéctico la teología positiva con la teología negativa. Battista Mondin a usado la imagen de la bicicleta: La vía negativa y la vía positiva – escribe – son casi como las ruedas de una bicicleta. Como la bicicleta no puede caminar, si las dos ruedas no van juntas, así no se puede obtener una teología válida, si la vía negativa y la positiva no operan juntas. La vía positiva sola conduce al antropomorfismo, a la idolatría, a la blasfemia. La vía negativa conduce al agnosticismo y al ateismo”³²⁹.

En la teología filosófica inspirada en el Cristianismo está doble exigencia de salvaguardar, tanto la absoluta trascendencia de Dios, cuanto su profunda inmanencia y presencia en el mundo y en el hombre, es mayormente advertida, por qué el Cristianismo e la Fe en el Dios-Verbo-Encarnado, y el riesgo del antropomorfismo es una peligro que necesariamente hay que afrontar, si se quiere proponer la cuestión del lenguaje teológico de la “filosofía cristiana”.

Una primera conclusión concierne, o tiene que ver, por lo tanto a los nexos evocados del lenguaje teológico entre Dios y sus perfecciones:

- a) nexo de eliminación: por ejemplo: “Dios es sabio” significa que todo aquello que se opone la sabiduría debe ser excluido por Dios;
- b) nexo de causalidad: por ejemplo: “Dios es sabio”, significa que Él es la causa, la Fuente de cada sabiduría que se manifiesta a nosotros;
- c) nexo de superación: por ejemplo: “Dios es sabio” significa que Él está más allá de toda sabiduría imaginable, es Suma Sabiduría.

Se trata de precisar la naturaleza de la relación y los atributos divinos por intentar elaborar una adecuada “técnica” de predicación capaz de expresarlos.

³²⁹ Cfr. Battista **MONDINI**, il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi, Morcelliana, Brescia, 1971, p. 233.

5.2.- Esencia, Atributos y los Nombres Divinos.

¿Aquello que decimos de Dios concierne a la esencia divina, o se limita solamente al uso de los nombres con los cuales describimos el actuar de Dios, en el confronto del mundo y el nuestro modo de representarlo?

La pregunta pone el tema de la distinción entre esencia divina y los atributos divinos; que desde el principio ha interesado a la filosofía cristiana. Basta pensar a Orígenes, que distingue explícitamente la naturaleza divina de los atributos: la esencia divina es inconocible con motivo de la absoluta alterabilidad de Dios respecto al mundo y al hombre³³⁰; los atributos divinos, o bien, las cualidades que podemos conocer gracias a las manifestaciones del actuar divino en la naturaleza y en la historia sagrada (podemos decir en su “revelación natural” y en su “revelación sobrenatural”), son conocible y expresadas con nombres o palabras que simbolizan sus perfecciones, aunque en modo aproximado³³¹.

En tal modo Orígenes cree de poder rechazar las acusaciones de antropomorfismo que el filósofo pagano Celso promovía contra el lenguaje de la Sagradas Escrituras: ciertamente las expresiones antropomórficas no tienen que ser entendidas al pie de la letra; y sin embargo, no están privadas de significado, sino que ayudan a entender aquello que Dios se quiso revelar de sí mismo, proporcionalmente a las posibilidades de expresión del lenguaje humano y de comprensiones de la mente humana. El simbolismo permite a la palabra humana de atribuir a Dios nombres que expresen *realmente* sus atributos, pero no su esencia, que permanece, como ya dije, del todo inconocible. Toda la filosofía patristica griega y bizantina se mueve en esta línea, también con una diversidad de matices. Es fundamental, a propósito, la posición del Pseudo-Dionisio. En cuanto cristiano Pseudo-Dionisio admite la *creatio ex nihilo*, por lo cual toda la realidad deriva de un acto volitivo de Dios sin continuidad de ser entre Creador y creatura: entre los dos términos la diferencia ontológica es infinita y,

³³⁰ Cfr. ORÍGENES, *De principiis* IV, 4, 1; *Contra Celsum* VI, 62.

³³¹ Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 42; VI, 65.

por lo tanto, el ser que se predica de la sustancia creada no puede, ser también de la sustancia increadas. La esencia divina (“ousía tou Theou”) no se puede conocer ni siquiera por analogía, por qué no existe un *tertium comparationis* entre Creador y creatura.

Para expresar a Dios el Pseudo-Dionisio acude a la vía superlativa, a la iperoché, que no consiste en el uso de terminos superlativos, sino, simplemente en negaciones superlativas de contenido semánticos apofaticos.

Se puede hablar de Dios, según el Tratado sobre nombres divinos del Pseudo-Dionisio, atribuyendo Nombres a partir de las operaciones conocidas para el hombre. Estos nombres son de tres tipos: a) nombres que atañan la vida divina *as intra*; b) nombres “sensibles”, de caracter antropomorfo, de los cuales se ocupa la teología “simbolica”; c) los nombres divinos propiamente dichos, de los cuales trata la teología filosófica: en primer lugar el Bien y el Uno, entonces el Ser, la Vida, la Inteligencia, la Sabiduría, la Potencia, la Paz, el Señor, etc...

Estos nombres expresan los atributos divinos, que son manifestaciones de la esencia divina, distintas a ella no como sustancia en si consistente, sino al modo de “emanación” o “progresiones”; en este sentido los nombres divinos estan privados, de una consistencia ontológica propia ; diversa de las criaturas, que en vez son efectos de la causalidad divina. Se puede afirmar que para el Pseudo-Dionisio los atributos divinos son causas causante, principios principiantes y participaciones participadas³³².

Acerca de la esencia divina, como ya dijimos, el lenguaje es apofatico; acerca de los nombres divinos y las operaciones divinas el lenguaje es catafatico. Los comentadores griegos de Dionisio (ej: Maximo el Confesor y Juan Damasceno) consideraron los nombres divinos perteneciente al mundo increado de Dios; Gregorio Palamas, en el s. XIV, a partir de los nombres del Pseudo-Dionisio, desarrollará la teoria sobre las energias de Dios.

³³² Cfr. A. FYRIGOS, *Filosofía patristica e bizantina*, Roma, 1999, pp. 194-210.

Diversa es la interpretación del *Tratado sobre los nombres divinos* en Alberto Magno y, sobre todo, en santo Tomás, como veremos.

La totalidad o el conjunto de los atributos divinos, distintos de la esencia de Dios, constituyen el *noetòn*, que es una unidad (*phéthos*) absolutamente unitaria. Concluyendo, mientras por esencia Dios es cada negación, por sus operaciones Él es, en cambio, cada afirmación; sus “emanaciones” o “progresiones” constituyen los arquetipo no-éticos de la perfecciones trascendentales de las cuales participan las entidades creadas. En tal modo, Pseudo-Dionisio defiende la trascendencia divina *quoad essentiam* y la inmanencia de Dios en el creado *quoad operationem*, pero, sin “entificar” los atributos y las operaciones divinas, que, de otra forma se realizarían un regreso al polimorfismo neo-platonico pagano: los nombres, es decir, no tendrían ninguna subsistencia ontológica.

Santo Tomás, en su Comentario al *Tratado sobre los nombres divinos* considera de poder satisfacer las exigencias expresadas por la susodicha teología dionesiana, también, procediendo a una identificación de los atributos divinos con la esencia divina. El Aquinante considera de poder salvar la trascendencia, lo inconocible y la inefabilidad de la esencia divina, también, afirmando la identidad entre la naturaleza de Dios y sus atributos. Una distinción real entre la esencia y los atributos divinos, comprometería, de hecho, según el Aquinante, la absoluta Simplicidad de Dios: por eso el conocer y querer divino son la misma esencia, la unidad, la bondad, la sabiduría de Dios etc. son la misma esencia.

Para santo Tomás es posible por analogía hablar de Dios como es en sí mismo, si bien imperfectamente, por qué también para Tomás, como para san Agustín, nuestro saber sobre Dios es sobre todo un no-saber (*docta ignorantia*). Justificar un lenguaje superlativo afirmativo sobre Dios requiere una concepción de la analogía adecuadamente fundada. Es necesario notar que la tesis tomista de las distinciones de razón entre naturaleza y atributos divinos es fundada sobre la tesis de la unidad y unicidad de las formas sustanciales en Dios; Duns Escoto, que en vez, sostiene el

pluralismo de las formas en Dios (y también en las criaturas), afirma la distinción formal entre la naturaleza y atributos divinos. Santo Tomás, para la tesis de la unidad de las formas sutanciales, no hace diferencia entre distinciones formales y las distinciones reales, mientras que Escoto entiende la distinción formal “ex natura rei”, no como distinción real, sino, como existencia de modos formalmente distintos, en los cuales se realiza la naturaleza divina: y por eso; por ejemplo, la sabiduría como tal, en Dios no es formalmente la bondad como tal³³³.

5.3.- Metafísica tomista y la analogía de los nombres divinos.

Santo Tomás ha recibido en sus formulaciones del problema de la analogía las elaboraciones metafísicas de Aristóteles, también destacándose en el uso teológico de la predicación analógica.

Partiendo de la polémica aristotelica contra el separatismo platónico, Tomás, acoge la crítica de Aristóteles y al mismo tiempo busca recuperar la instancia trascendental del platonismo, formulando la solución mediante la doctrina de la analogía.

Los contributos explícitos que la doctrina de la analogía tomistica a recibido de Aristóteles son cinco:

- 1) superación del separatismo platónico;
- 2) polivalencia de los significados del ser (el ser se predica en diversas maneras);
- 3) centralidad de la sustancia, cuál, primera analogía en la predicación del ser.
- 4) doctrina del acto y la potencia;
- 5) el principio sistemático de Aristóteles para el cual “el ente no es un género.

³³³ Cfr. Juan DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 8, p. 1, q. 4.

Sin examinar cada uno de estos puntos, podemos destacar que la síntesis y el superación del platonismo y del aristotelismo en santo Tomás, sucede también por la doctrina de las analogías gracias a la originalidad de la noción tomista del “ser” (*esse*).

El límite de la ontología aristotelica es que Aristóteles inicia de la forma y regresa a la forma, expresando la doctrina de la sustancia según el círculo cerrado del sinolo.

No conociendo *l'esse causatum ex nihilo*, el aristotelismo permanece en la univocidad de la sustancia singular, la cual es el único real fundamento de cada predicción analógica; esta última, es posible solo según una proporcionalidad horizontal, según el modelo matemático (identidad de la relación).

En otras palabras, la reducción del ser a ser en acto de la sustancia singular, comporta la reducción de la analogía a técnica de predicaciones expresivas de la multiplicidad de las relaciones formales, inmanente, entre las sustancias y sus categorías accidentales.

El verdadero principio de resolución en el fundamento de la analogía se tiene en la *reductio ad unum* actuada por santo Tomás, gracias a la analogía de atribuciones, semántica de una metafísica creacionista. En este sentido se puede hablar de “primacía” de la analogía de “atribuciones intrínseca”, respecto a la analogía de proporcionalidad.

Punto de partida para formular la analogía de proporcionalidad, es la constatación de los diferentes grados de realización de una misma forma que puede ser comunicada en varios sujetos, según grados más o menos (*magis et minus*) de perfección.

Se trata, por eso, de una diversidad de situaciones de formas accidentales en el sujeto según un “más” o un “meno”. El *magis et minus* es por eso una propiedad de la

qualitas, que se revela facilmente en la experiencia y en el mismo lenguaje ordinario. Estamos en el campo de la univocidad formal, pero, es una univocidad “en camino” hacia la analogía, por qué el *magis et minus* del orden accidental presupone como fundamento un *magis et minus*, es decir, una graduación/jerarquía ontológica, en el orden de las formas sustanciales, en cuanto, las cualidades accidentales reciben el ser formas sustanciales. Existe, por ello, una graduación del orden formal que se manifiesta en la participación del predicado, y es en un cierto sentido similar al orden numérico.

El ser y sus atributos, por lo tanto, se pueden predicar por analogía en lo que concierne a las cosas que difieren entre ellas, según el más y el menos, incluso los individuos de una misma especie: ya que, de hecho, también estos últimos difieren entre ellos (*per accidens*), no pueden *ser* o *tener atributos* del mismo modo.

En definitiva, las formas sustanciales (jerárquicas, específicas, individuales) son el mundo de la univocidad, consideradas en sí misma, pero necesitan de la predicción analógica, si queremos considerarlas en relación con todas las otras formas y con el mismo sujeto conocido.

Se obtiene, por tanto, la llamada o denominada analogía de proporcionalidad como relación entre dos proporciones, la cual expresa la *similitudo* y la *dissimilitudo* (*rerum*) en el ámbito del predicado, como sucede, por ejemplo: cuando decimos que dos sujetos blancos participan de la blancura, cada uno según un cierto grado.

Los términos necesarios, con los cuales, expresamos tal proporcionalidad entre Dios y sus criaturas son los siguientes: como a Dios, Ser por esencia, corresponde al Acto puro de ser de la criatura, ente por participación, corresponde al acto de ser “participado”, actuación, es decir, de una esencia finita.

La proporcionalidad entra en metafísica para expresar la semejanza estructural entre finito e infinito, pero, sin explicar la dependencia causal del primero respecto al segundo.

Se establece así una proporcionalidad entre la relación del ser y su actualidad (entre el ser y sus perfecciones trascendentales) en Dios, y la relación entre el ser y su actualidad (principio que sostiene cada perfección del ente) en la criatura.

Ser por esencia: Acto puro = ente por participación: acto de ser participativo.

La proporcionalidad consiste en esto; que Dios el Ser no es recibido, participado, porque es Él mismo Ser subsistente.

Entonces vemos que la analogía de proporcionalidad es como una “bisagra” entre el orden del predicado y el orden trascendental. De hecho, respecto al orden del predicado, la proporcionalidad metafísica es el fundamento de la analogía de proporcionalidad entre el ser de la sustancia y el ser de sus accidentes: como a la sustancia compete el modo de ser principal (*per se, in se, sussistenza*), así a los accidentes compete el modo de ser secundario (derivado; *esse in alio, inherencia*).

Respecto, al orden trascendental, la analogía de proporcionalidad expresa una cierta *similitudo* (y todavía una mayor *dissimilitudo*) entre el ser del Creador y el ser de la criatura.

Pero como explicar y fundar la existencia de esta *similitudo*? A este punto de la reflexión metafísica que la analogía de proporcionalidad, mientras la participación trascendental hace de fundamento ontológico, bien sea, a la analogía de proporcionalidad, que a la de atribución.

La analogía de atribución es llamada *intrínseca*, por qué se refiere a la intrínseca composición real de la esencia y el ser en la criatura y no sólo a la relación *extrínseca* del Creador .

La causalidad divina no es algo puramente extrínseco, sino, profundamente intrínseco (Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 8); por lo tanto, también la vertiente semántico es necesariamente regulado por una atribución intrínseca.

Los principios metafísicos que justifican el lenguaje analógico según la analogía de atribución intrínseca son dos:

- 1) El ser no pertenece a la criatura si no por participación al ser Creador;
- 2) En consecuencia, el ser no pertenece al accidente que por participación al ser de la sustancia.

La doctrina tomística de la analogía se puede considerar el momento “conclusivo” del desarrollo de la metafísica del *Esse subsistens*, o bien, de la teología de la teología filosófica, también, bajo el aspecto metodológico, es premisa fundamental. De hecho, el desarrollo de la doctrina de santo Tomás sobre la analogía es en estrecha relación con el progresivo perfeccionamiento de las nociones de *actus essendi*: el Doctor Angelico, emancipándose del extrinsecismo neoplatónico de Avicena y del exagerado intrinsecismo de Averroes, puso el fundamento de la analogía de proporcionalidad, por medio de la cual es posible la predicación de una *similitudo secundum aliquam proportionem*, en las atribuciones reales, por la cual la predicación concierne la efectiva *similitudo* entre la perfección finita y la Perfección en sí misma (prout est in Deo).

Se delinea así tres momentos fundamentales de la fundación de la verdad del ser: la constitución, la causalidad, la predicación. Los tres momentos se articulan en la referencia al *esse*, vínculo y acto universal.

El *esse*, de hecho, es el acto que constituye el ente en acto: el que no es un juego de palabras, sino, la evidencia fundamental y fundante de cada “dialéctica” metafísica.

Aún más, el *esse ipsum*, en cuanto que es la misma naturaleza de Dios, es la fuente da la cual brota cada ente en cuanto *tiene* el ser, pero no *es* el ser: se trata de la causalidad en el su expandirse trascendentalmente y como predicado.

En fin el *esse* consiente al hombre de subir del primer momento al segundo, de los entes al Ser subsistente, de colmar la *infinita diferencia cualitativa*, mediante la predicación de lo real, iniciando, como hemos visto, de la univocidad formal hasta la analogía metafísica.

En todos y en estos tres momentos existe siempre una esfera de consideraciones reales inmanente ala realidad misma (predicable) y a una esfera de consideraciones “trascendentales” de la realidad, en la cual viene vista en referencia a sus principios constitutivos: el “paso al límite” de una esfera a otra es realizado por la conocimiento mediante el referimiento al *esse*, único trámite metafísico (trascendental), e a Dios, Principio personal que realiza la distribución del ser según un diseño sabio e inteligente, sin el cual no podría el conocimiento humano penetrar la “lógica”, el proyecto, del edificio ontológico en el cual hábita la realidad infinita. El momento conclusivo, concreto, real, personal, y no solamente abstracto, ideal e impersonal, es por lo tanto, siempre y de todas formas Dios.

Es Dios que “hace hablar de sí” las criaturas y consiente al hombre de poder conocerlo según analogía: los tres momentos, se conectan y se sostiene recíprocamente, como un círculo o como una “escalera”: de la criatura al Creador y del Creador a la criatura.

Ontologicamente tal “escala” es la causalidad; semanticamente es la analogía. Se puede, por lo tanto, citar el texto magistral con el cula santo Tomás puntualiza la

unidad y la distinción entre los dos polos de la tensión metafísica y semántica, lógica y ontológica, es decir, el finito y el infinito:

“Es imposible que algo se pueda decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa simple y único. Ejemplo: El sol, siendo una sola energía, produce, en los seres de aquí abajo, múltiples y variadas formas. Igualmente, como ya se dijo (a.4), todas las perfecciones de las cosas, que en la realidad creada se encuentran en forma divisa y múltiple, en Dios preexisten en forma única.

Así, pues, cuando algún nombre que se refiere a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas. Ejemplo: Cuando damos al hombre el nombre de *sabio*, estamos expresando una perfección distinta de la esencia del hombre, de su capacidad, de su mismo ser y de todo lo demás. Pero cuando este nombre lo damos a Dios, no pretendemos expresar algo distinto de su esencia, de su capacidad o de su ser. Y así, cuando el hombre se le da el nombre de *sabio*, en cierto modo determina y comprende la realidad expresada. No así cuando se lo damos a Dios, pues la realidad expresada queda como incomprendida y más allá de lo expresado con el nombre. Por todo lo cual se ve que el nombre *sabio* no se da con el mismo sentido a Dios y al hombre. Lo mismo cabe decir de otros nombres. De donde se concluye que ningún nombre es dado a Dios y a las criaturas unívocamente.

Pero tampoco equivocadamente, como dijeron algunos. Pues, de ser así, partiendo de las criaturas nada de Dios podría ser conocido ni demostrado, sino que siempre se caería en la falacia de la equivocidad. Y esto va tanto contra los filósofos que demuestran muchas cosas de Dios, como contra el Apóstol cuando dice en Rom, 1, 20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por el creado*.

Así, pues, hay que decir, que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto es, porporcionalmente. Lo cual, en los nombres se presenta de doble manera. 1) O porque muchos guardan proporción al uno, como *sano* se dice tanto de la medicina como de la orina, ya que ambos guardan relación y proporción a la salud del animal, la orina como signo y la medicina como causa. 2) O porque uno guarda proporción con otro, como *sano* se dice de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal. De este modo, algunos nombres son dados a Dios y a las criaturas analógicamente, y no simplemente de forma equívoca ni unívoca. Pues no podemos nombrar a Dios a no ser partiendo de las criaturas, como ya se dijo (a.1). Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice con relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad”³³⁴.

³³⁴ *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 5.

La originalidad de la posición de santo Tomás respecto a Aristóteles y el uso del nombre *Ipsum Esse Subsistens* como el más apropiado nombre divino, desde el punto de vista filosófico, a suscitado algo de perplejidad en recientes estudiosos aristotelicos, entre ellos *Enrico Berti* y *Anthony Kenny*³³⁵, que han expresado objeciones serias e importante.

Aristóteles, contra Platón, había rechazado la “sustancialización” del ente: si existen muchos entes, su existencia no puede ser el ente mismo (la idea del ente), por qué si lo fuera, el ente sería un género, lo que para Aristóteles es falso. De hecho, si el ente fuera un género, sería dividible en especie mediante las diferencias y entonces no podría predicarse de las cosas que lo dividen, pero las diferencias deben también existir, es decir, de las cosas también se debe predicar en cualquier modo el ser, de otra forma las características distintas de la realidad no existirían y sería imposible la multiplicidad.

Hemos visto que santo Tomás considera el identificar Dios con el *Ipsum Esse Subsistens*: según Berti y Kenny, el Aquinante correría así el riesgo de caer el Ser de parmenides y de no considerar en serio el principio aristotelico que “el ser no es un género”.

Dios es *Ipsum Esse Subsistens* en el sentido que, gracias a la *subsistentia* de su esencia, idéntica al ser, contiene toda la perfección del ser y todos los principios del ser, y por eso es causa primera del ser para cada ente. Decir que Dios es Causa Primera del ser, de todo aquello que existe, es muy diverso que decir: que Dios es la esencia del ser, de todo aquello que existe; Dios puede ser Causa Primera en fuerza del Acto puro de Ser, Perfección de todas las Perfecciones, que es el Origen de donde brotan todas las perfecciones y todos los principios constitutivos de las cosas, por qué en Dios *susiste* la perfección misma del ser. Además, atribuir al ser divino la *subsistentia* absoluta significa decir que Él es una Sustancia individual, aunque si a Dios la individualidad

³³⁵ Cfr. Enrico BERTI, Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uomo nella Metafisica di Aristotele, in Studi Aristotelici, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 181-208; Anthony KENNY; Aquinas on Being; Orford 2002. Su esencia,

debe ser atribuida por analogía, solo en cuanto incommunicable *ad extra* de la esencia y no en cuanto limitación ontológica³³⁶. Pero la incommunicabilidad *ad extra* de la esencia divina prohíbe el considerar a Dios como el ser del todo o como la totalidad del ser, si se entiende “totalidad” en sentido cuantitativo – perfectible.

Me parecen, por eso, infundadas las críticas de autores como Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, y otros, contra la noción de Ser atribuida a Dios: Dios, según ellos, sería “más allá”, para evitar de reducir la divinidad a la pura presencia del real (riesgo de “ontoteología”, o incluso de panteísmo). Para responder a estas críticas es conveniente retomar todavía la expresión “*Ipsum Esse Subsistens*” para hacer algunas ulteriores precisiones.

El Ser personal divino, considerado “sub ratione Fundamenti”, se pueden evidenciar tres aspectos: el aspecto “principal-transcendente”, el aspecto “principal-fondativo”, el aspecto “principal-causal” del “*ipsum Esse subsistens*”. El aspecto “principal-transcendente” me parece que puede ser bien expresado por la sola “*subsistencia*” de Dios, de Su ser *substantia omnino simplex, habens absolutam subsistentiam*: cualquier modalidad de presencia en el Finito no disuelve el Divino en el cosmo, según la dinámica inmanetista del principio fundativo neo-platonico “todos en todos”, por otra parte, disuelve el Finito en el Infinito. La subsistencia divina, en cuanto personal, conciente de afirmar la presencia de Dios en el íntimo del creado y al mismo tiempo su transcendencia; para aclarar un poco las ideas y comprender mejor, podemos pensar a tal proposito la analogía del artifice o del artista, que esta presente en la propia obra, pero no es idéntico a ninguna de ellas. La subsistencia personal del Fundamento permite en tal modo también la multiplicidad de las criaturas superando la dificultad del principio “*ab Uno nisi unum*”, de no fácil solución para el emanatismo concebido como proceso necesario de derivación del Finito del Uno-Infinito.

³³⁶ Escribe a tal proposito Tomás: “Dios puede ser llamado naturaleza racional en cuanto que no implica proceso discursivo, sino naturaleza intelectual. Individuo, en cambio, no puede corresponderle a Dios en cuanto referido a la materia como principio de individuación, sino sólo en cuanto que implica incommunicabilidad”. (*Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 4).

En cuanto Esencia o Naturaleza perfectísima personal, el *Ipsum Esse* es el Fundamento ontológico Último de la deducción de los transcendentales bajo el aspecto puramente entitativo, y es principio de inteligibilidad y apetecibilidad de cada ente bajo el aspecto creativo y existencial.

El aspecto “principal fundativo” se expresa, por lo tanto, usando una terminología heideggeriana, sea en lo ontológico, sea en lo ontico, a través de la “ipseita” del “esse divinum”, que es puesto más allá de la Presencia, pero, al mismo tiempo es Acto de cada acción y, por lo tanto, es la realidad propia de aquello que es presente.

En cuanto a la Causa Primera, Dios comunica el ser a todos aquellos que existen, según los diversos grados de perfección, cuyo orden es fundamento de la analogía metafísica. Este último aspecto “principal-causal”, en fuerza del principio, ya considerado, “omne agens agit sibi simile”, comporta la semejanza entre el ser divino e el ser finito, según los grados.

Se no se entiende la causalidad divina a la luz de la subsistencia divina persoanal, se corre el riesgo de caer en un error de las críticas, ya señaladas: el Fundamento podría ser disoluto en la presencia absoluta, en la totalidad del ser que une todas las cosas. El platonismo ya había entrevisto esta dificultad, poniendo el Ser como Meta-Idea primordial o Primero de los Generos Sumo, pero no Principio Absoluto: el Uno-Bien es el Principio sumo; en Aristóteles, como es noto, el Principio Sumo es el Pensamiento del Pensamiento, antes que, el Ser. En el discurso tomista, emerge la afirmación de la personalidad del Ser divino, que es identidad dialéctica de Verdad y Bondad y de cada perfección transcendental, en la Unidad y Unicidad del Dios viviente.

Defender con la expresión “*Ipsum Esse Subsistens*” la absoluta transcendencia de Dios, cuanto, Su omnipresencia en cada parte del edificio ontológico, pero no coincide con el edificio mismo. Dios, por lo tanto, es Causa Primera del ser, de los entes, no por qué es todo el ser, sino, porqué es el Ser que realiza en Sí todas las

perfecciones del ser, así que ninguna realidad puede existir si no en fuerza de un vínculo de dependencia de Dios.

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO VI

DIOS CREADOR

6.1.- Los atributos divinos.

6.1.1.- Dios, considerado en sí mismo y en referencia al mundo y al hombre.

En el anterior capítulo se afirmaba la posibilidad de hablar con Dios atribuyéndole propiedades que, según nuestra manera de pensar, Lo caracterizan. Por lo que hemos dichos estas propiedades, o atributos divinos, se derivan de las perfecciones de la realidad finita, y del ser humano en particular, fortalecidas a su más alto grado, a través de la analogía. Por lo tanto, las perfecciones de la realidad creada sugieren a aquellos que la contemplan diferentes formas de ser de la perfección de Dios Creador. En este sentido todos los atributos divinos son conocidos a partir de la creación; sin embargo, el sentido de la absoluta trascendencia de Dios, o bien, de su absoluta no-dependencia de nadie, empuja la razón a entender que algunas propiedades pertenecen al Ser divino sin tener en cuenta Su Ser Creador, en cuanto que le pertenecerían también si Él no los hubiera creado.

Por ejemplo, ciertamente Dios Creador es Uno y sería perfectamente Uno, también sería perfectamente Uno incluso si no hubiera creado; pero si decimos que Dios es misericordioso y perdona, entonces esto no tendría sentido si Él no los hubiera creado, porque no se puede decir que Dios es misericordioso consigo mismo o que perdonase a Sí mismo. De esta consideración surge la distinción entre los atributos “absolutos” o “entidades” y los atributos divinos “relativos” o “creativos”, que adquieren plenitud a partir del acto creativo.

Tales distinciones pueden parecer artificiales, pero, en realidad, es muy importante, porque permiten aclarar que la decisión de crear en Dios es libre y no necesaria o obligada, es un acto gratuito de Amor, y no es un momento necesario del desarrollo dialéctico de la Vida divina.

Las afirmaciones de una multiplicidad de atributos divinos pueden generar una dificultad: si Dios es esencialmente Uno, es decir, sencillo, puro Acto, como es posible admitir en Él muchas cualidades que implicarían una forma de composiciones en su esencia.

Cada atributo divino es un modo de entender a Dios bajo un determinado punto de vista, relativamente, es decir, una determinada manera de actuar y de manifestarse. Esto significa que las distinciones de razón tienen fundamento en la realidad Divina, y no es solo una distinción lógica, reduciría los atributos divinos a puros nombres y a meros sinónimos. En el lenguaje escolástico se dice que las distinciones de los atributos divinos es "*ratione ratiocinata*" y no "*ratione ratiocinantis*": la verdad, la bondad, la justicia divina, etc., expresan nociones formalmente distintas en Dios, pero, realmente idénticas a su esencia infinita, propio por qué es infinita, no puede ser concebida y expresada por una inteligencia finita, sino con múltiples conceptos.

En otras palabras cuando un hombre dice algo acerca de Dios necesariamente considerado en si mismo, dice algo limitado que corresponde vagamente y de manera imperfecta, a lo que Dios realmente es.

6.1.2.- La simplicidad divina y los principales atributos de "entidad".

La propiedad metafísica que expresa de modo más directo la trascendencia del ser divino es la simplicidad de Dios. Siguiendo los pasos de las demostraciones que Dios es absolutamente simple (cfr. *S. Theol.*, I, q. 3), la trascendencia divina se recoge en todos los aspectos y vislumbra el éxito de las implicaciones sucesivas. Santo Tomás desarrolla una prueba articulada de la simplicidad del ser divino, excluyendo progresivamente todas las posibles composiciones de Dios.

Tomás demuestra que tenemos que excluir de Dios: 1) La composición de alma y cuerpo. 2) la composición hilemórfica (de materia y forma); 3) la composición "*in linea essentiae*" de naturaleza subjetiva, 4) la composición "*in linea entis*" de esencia y

ser; 5) la composición lógica y las diferencias de géneros; 6) la composición de sustancia y accidentes.

En primer lugar se debe excluir que Dios sea corpóreo de ello se deduce fácilmente la noción de acto puro: *si Dios es acto puro no puede ser corpóreo*. Por el mismo motivo Dios no puede ser compuesto de materia y forma. A la misma conclusión se puede llegar partiendo de la noción de ser perfectísimo (IV vía). Si Dios es el más noble de los seres, no puede ser corpóreo, porque el cuerpo no es lo más noble en la naturaleza, de hecho más noble que el cuerpo es el alma, el principio vital del cuerpo: el cuerpo no es vivo en cuanto a cuerpo (de otra forma todos los cuerpos serían vivientes) sino, en cuanto cuerpo animado; por lo tanto el cuerpo, siendo menos noble que el alma, no conviene a Dios, Ser nobilísimo. Este último argumento es interesante porque implica la cuestión de la distinción entre vivientes y no vivientes, fundada sobre la noción de "*actio immanens*" que no todas las filosofías aceptan. Cualquiera que sea, es evidente que el ser corpóreo implica la división en parte y, de alguna manera la mutabilidad; ambas características son excluidas de la noción de Motor Inmóvil (I vía) y de Acto puro (I vía; III vía y también IV vía).

Puesto que Dios es incorpóreo, pura forma, no tiene sentido distinguir entre su Esencia y su Ser individual como sucede para los entes compuestos de materia y forma. De esta tesis se deduce que en Dios no hay composición de sustancia y accidentes, y que Dios es del todo *simplicidad*. Cuando se dice que todo está en Dios o que Dios está en todas las cosas. No se debe entender que cada cosa tiene a Dios como parte de la propia esencia, sino que cada cosa depende de Dios, del cual recibe el ser, la vida y todas las perfecciones: en contra del panteísmo.

Dios es uno. Acabamos de mostrar la necesidad de afirmar que Dios es uno a partir de la identidad entre esencia y ser en Dios. Siguiendo la *Summa contra Gentiles* (I, c. 42) de Santo Tomás, podemos incluso ofrecer dieciséis argumentos para demostrar unicidad de Dios:

- I) de la bondad suprema de Dios;
- II) de la suprema perfección de Dios;
- III) de la inutilidad de poner más principios que la realidad;
- IV) de la noción de movimiento continuo y regular;
- V) del movimiento de la criatura corpórea;
- VI) de la unidad y armonía del universo;
- VII) del ser de los compuestos;
- VIII) de la noción de necesidad (del ser);
- IX) de la predicación del nombre de "Dios";
- X) de la necesidad del ser singular;
- XI) de la individualidad de la naturaleza divina;
- XII) de la simplicidad de la naturaleza divina;
- XIII) de la unidad del ser de cada ente concreto;
- XIV) de la unidad trascendental del ente;
- XV) de la noción de multitud;
- XVI) de la Soberanía que Dios ejerce sobre todas las cosas.

De estos argumentos podemos decir que los más interesantes son sobre todo el II, III, VI y XVI.

6.2.- Conocimiento y voluntad de Dios.

Seguendo a Santo Tomás³³⁷, presentamos algunos argumentos para demostrar que Dios es inteligente.

- I) Si Dios se mueve así mismo, puede moverse solamente por el apetito o la percepción, por que solo los sujetos capaces de conocer y querer pueden moverse por si mismo. Por eso la parte motriz del Motor Supremo que se mueve a sí mismo tiene que poseer apetito y conocimiento. Se debe hablar, pero, de apetito racional en cuanto siendo el Motor Supremo también el Bien absoluto, no puede ser objeto de un apetito sensitivo, sino solamente de un apetito intelectual; por lo tanto si Dios es capaz de moverse a si mismo es necesariamente inteligente y amante.
- II) A la misma conclusión se llega si consideramos el Motor Supremo del todo inmóvil. De hecho el motor supremo es el principio universal del motor. Pero el motivo para avanzar hacia un fin que tiene razones de bien. Dado

³³⁷ Cfr. Summa contra Gentiles, I, c. 44.

que el movimiento es un principio universal, el objetivo es también universal y es un bien universal. Solamente el intelecto es capaz de concebir, de actuar en función de un bien universal: por lo tanto el Motor Inmóvil, que es Dios, debe necesariamente estar dotado de inteligencia.

- III) Ya sabemos que por la simplicidad absoluta de la esencia divina, Dios carece de materia. Esto que es carente de materia es inteligente. Por lo tanto podemos afirmar que Dios es inteligente. El razonamiento presupone la concepción del acto intelectual, como un acto cuyo objeto es lo universal y no lo singular.
- IV) A Dios no le puede faltar ninguna perfección. El saber es una perfección. Por lo tanto Dios es inteligente.
- V) Cada ente que tiende a un fin determinado o se perfija por sí mismo un objetivo o viene predeterminado por otro; con las mismas consideraciones hechas en la “V vía” se afirma que Dios da un fin a la naturaleza. Pero Dios no podría predeterminar el fin de la naturaleza si no fuera inteligente. Por lo tanto Dios es inteligente. Se podría también aplicar el principio metafísico “*omne agens agit propter finem*”: Dios actúa; si Dios actúa, actúa por un fin. Siendo Dios el fin último, el fin por el cual Dios actúa es Dios mismo, podemos decir que Dios se conoce así mismo. Después de haber demostrado que Dios es inteligente se puede caracterizar el conocimiento divino evidenciando las notas fundamentales, citando en paréntesis las referencias a los textos de Santo Tomás:

- El conocimiento divino y su esencia (*Summa contra Gentes*, I, 45; *Summa theologiae*; I, q. 14, a.4)

- El conocimiento divino se sirve solamente de la esencia de Dios mismo (*Summa contra Gentes*, I, 46; *Summa theologiae*; I, q. 14, a. 2);

- .- Dios conoce perfectamente a sí mismo (*Summa contra Gentes*, I, 47; *Summa theologiae*, I, q. 14, a.3);
- .- Sólo Dios es el objeto principal e inmediato del conocimiento divina (*Summa contra Gentes*, I, 48; *Summa theologiae*, I, q. 14, a.5); conocimiento divino (*Summa contra Gentes*, I, 48; *Summa theologiae*, I, q.14, a.5);
- .- Dios conoce también las otras cosas (*Summa contra Gentes*, I, 49; *Summa theologiae*, I, q. 14, a.5);
- .- Dios conoce bien todas las cosas (*Summa contra Gentes*, I, 50; *Summa theologiae*, I, q. 14, a.6);
- .- La esencia divina, aunque siendo una y sencilla, es la Causa ejemplar y la Razón de ser de todos los inteligibles (*Summa contra Gentes*, I, 54);
- .- Dios conoce todas las cosas a la vez (*Summa contra Gentes*, I, 55);
- .- El conocer divino no es “habitual” (*Summa contra Gentes*, I, 56; *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 7);
- .- El conocimiento divino no es discursivo (*Summa contra Gentes*, I, 57; *Summa theologiae*, I, q. 14, a.7);
- .- A Dios no puede faltar la verdad, que es propia de los enunciados (*Summa contra Gentes*, I, 59; *Summa theologiae*, I, q. 36, a.5, ad 1);
- .- Dios es la verdad (*Summa contra Gentes*, I, 60-61).
- .- La Verdad divina es la primera y suprema verdad (*Summa contra Gentes*, I, 62; *Summa theologiae*, I, q. 16, a.5);
- .- Dios conoce los singulares (*Summa contra Gentes*, I, 65; *Summa theologiae*, I, q. 14, a.11);
- .- Dios conoce las cosas que no existen (*Summa contra Gentes*, I, 66; *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 9).
- .- Dios conoce los futuros contingentes (*Summa contra Gentes*, I, 67; *Summa theologiae*, I, 67; *Summa theologiae*, I, q. 14, 13);
- .- Dios conoce los actos de voluntad (*Summa contra Gentes*, I, 68; *Summa theologiae*, I, q. 57, 4);
- .- Dios conoce los infinitos (*Summa contra Gentes*, I, 69; *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 12)

.- Dios conoce el mal (*Summa contra Gentes*, I, 71; *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 12).

Por lo tanto, el conocer divino es simple, eterno, inmutable, actual etc... podemos concluir que el conocimiento divino está libre de cualquier condicionamiento extrínseco

Después de haber demostrado que Dios es sujeto “dispuesto”, veamos las características fundamentales de la voluntad divina:

- 1) La voluntad de Dios es su misma esencia (*Summa contra Gentes*, I, 73; *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 1).
- 2) Dios quiere ante todo y sobre todo a sí mismo (*Summa contra Gentes*, I, 74, *Summa theologiae*, I, q. 19, a.2).
- 3) En el querer a sí mismo Dios quiere también las otras cosas (*Summa contra Gentes*, I, 75; *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 2).
- 4) Dios se quiere a sí mismo y las otras cosas con un único acto de voluntad (*Summa contra Gentes*, I, 76).
- 5) La variedad de las cosas deseadas es compatible con la simplicidad de Dios (*Summa contra Gentes*, I, 77; *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 2)
- 6) Dios desea también las cosas que todavía no existen (*Summa contra Gentes*, I, 78; *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 9).
- 7) Dios desea necesariamente el propio ser y la propia bondad (*Summa contra Gentes*, I, 80; *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 3)
- 8) Dios no desea por necesidad las otras cosas (*Summa contra Gentes*, I, 81).
- 9) Dios desea algunas cosas por necesidad hipotética (*necessitas suppositionis*) (*Summa contra Gentes*, I, 83).
- 10) Dios no puede desear cosas inherentemente imposibles (*Summa contra Gentes*, I, c. 84).
- 11) En Dios hay libre albedrío (*Summa contra Gentes*, I, 88; *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 10)

12) Dios es Amor (*Summa contra Gentes*, I, 91; *Summa theologiae*, I, q. 20).

Se ha dicho, arriba, que Dios desea solamente a sí mismo, pero, también a las otras cosas; se debe precisar que Dios desea a sí mismo necesariamente, mientras no desea necesariamente las demás cosas:

- a) El ser y la bondad de Dios no necesitan del ser y de la bondad de las otras cosas; por eso el acto creativo que pone el ser a la cosas, no agrega ninguna perfección a Dios.
- b) El hecho que la creación no agrega nada a Dios, Dios no tiene relaciones reales con las otras cosas.

Lo anteriormente dicho constituye una premisa muy importante para entender que el acto creativo divino es *libre*.

6-3.- Dios creador

Los seres contingentes deben su existencia a un Ser necesario, por lo tanto, fueron creados, no a partir de algo, porque no puede haber otra cosa antes, que no sea un Ser necesario, o sea Dios.

La creación de las criaturas es el principio del Ser y su relación con el creador, que no es idéntica a la relación del creador con su criatura, porque su existencia dependería de algún modo de ellas y eso es ilógico.

El Creador no puede estar relacionado con las criaturas por su substancia ya que no podría existir aparte de ellas; y además la creación sería eterna, que según la revelación no lo es; y formarían una totalidad con Dios y esto haría imposible explicar la generación y el fin de las criaturas individuales.

La relación de Dios con las criaturas puede ser una relación de razón, o sea una relación mental que el entendimiento humano atribuye a su creador.

El Creador no creó a las criaturas por necesidad alguna de la naturaleza, las creó libremente por ser totalmente consciente e inteligente, por tener pleno conocimiento y voluntad infinita, concibiéndolas como buenas, pero no como un bien necesario.

Dios creó para dar y para difundir su bondad y las criaturas pueden alcanzar su propósito y lograr lo mejor para ellas cuando manifiestan la bondad divina.

Santo Tomás creía que desde el punto de vista filosófico se puede probar que el mundo fue creado de la nada, pero no se puede probar que fuera creado en el tiempo o desde la eternidad.

Reconoce que la creación del mundo en el tiempo sólo se conoce por revelación, porque racionalmente no se puede probar si el mundo fue creado en el tiempo o desde la eternidad

Santo Tomás mantuvo esta última posibilidad, ya que no percibía contradicción en una serie sin comienzo ni fin; porque el Creador es eterno y pudo crear desde la eternidad; y lo infinito no implica pasar por una serie infinita ya que no empieza ni termina.

Como Dios es eterno, el acto libre de la creación también debe ser eterno y el efecto también.

El fin de la creación es la bondad divina que excede todo orden creado, porque no hay ni puede haber relación alguna de necesidad entre un orden determinado y el propósito de la creación, ya que la bondad divina es infinita y la creación necesariamente finita.

Uno se pregunta ¿por qué Dios hizo las cosas como son, pudiéndolas haber hecho mejor, ya que este es un mundo donde hay sufrimiento y maldad? Es un misterio.

El mal no es algo creado, es una privación del bien, dice San Agustín siguiendo a Plotino, no es algo positivo, no tiene Ser.

El mal ni siquiera lo desean los humanos porque la voluntad del hombre es necesariamente el bien.

El que hace un mal no lo desea, sólo quiere el placer sensible de un acto, incluyendo el desafío a Dios.

Al crear un mundo de naturaleza sensitiva, Dios quiso que tuviera la capacidad de sentir placer y dolor, o sea una naturaleza (un bien) que tuviera la capacidad de sufrir y cuyo orden exige la capacidad de defecto.

El mal moral puede tener su castigo para que se pueda preservar la justicia; y el mal físico es por razón de un bien, el bien del universo.

El Creador creó a sus criaturas como seres libres que pueden elegir entre el bien o su privación, no creó el mal, lo permitió en razón de un bien mayor o sea la libertad de elección.

Los males del mundo no fueron queridos por Dios sino permitidos en función de un bien mayor.

6.3.1.- La creación de la nada.

Respecto al tema de la creación Sto. Tomás, a pesar de la raíz aristotélica de su pensamiento, seguirá la tradición agustiniana, conciliándola con su explicación de la estructura metafísica esencia/existencia. Según ella todos los seres se componen de esencia y existencia, excepto Dios, en quien la esencia se identifica con la existencia. Sólo Dios, por lo tanto, es un ser necesario, pues sólo él debe su existencia a su propia esencia: su esencia es existir. Los demás seres reciben la existencia del ser necesario, ya se trate de seres materiales o inmateriales.

Al igual que el resto de los filósofos medievales tributarios de la tradición cristiana Santo Tomás afirmará la creación "ex nihilo", es decir, la creación del mundo mediante un acto de Dios totalmente libre, radical y originario. La nada no representa una materia informe preexistente, sino la inexistencia absoluta; y no puede tomarse

como la causa de la creación, pues ésta es sólo obra de Dios. El mundo tampoco es creado por "emanación" necesaria de la naturaleza divina (Plotino): Dios no está sujeto a ninguna necesidad, sino que crea libremente.

"Cuando decimos que por la creación alguna cosa ha sido hecha de la nada, esta preposición "de" no designa ninguna causa material, sino que señala solamente un orden, como cuando se dice: de la mañana nace el mediodía, lo cual significa que tras la mañana llega el mediodía. Es necesario, sin embargo, suponer que esta preposición "de" puede envolver en su significación la negación que expresa la palabra "nada" o, por el contrario, estar incluida en ella. En el primer caso, el orden sigue afirmado (pero sólo desde el punto de vista del lenguaje y de sus deficiencias), y se señala el orden de sucesión (puramente imaginario) entre aquello que es y el no-ser anterior. Si, por el contrario, la negación incluye la preposición, entonces el orden es negado y el significado es el siguiente: tal cosa está hecha de nada, es decir, no está hecha de ninguna cosa; como si dijéramos que ese hombre habla de nada, para expresar que no hay tema en su discurso. Estos dos sentidos se identifican cuando decimos que por la creación una cosa cualquiera está hecha de la nada. En el primer sentido, esta preposición "de" señala un orden de sucesión; en el segundo se trata de una relación con una causa material, y esta relación es negada.³³⁸"

El mundo podría no haber sido creado, o haber sido creado de otro modo, tal como había defendido ya San Agustín, admitiendo incluso la creación de un mundo que a nosotros pudiera parecernos absurdo y en el que 2 y 2 fueran 5. Por lo demás, en cuanto a saber si la creación ha tenido lugar en el tiempo Sto. Tomás afirma que la razón no puede zanjar esa cuestión, ya que tanto la tesis como la antítesis son indemostrables para la razón. Se adhiere, por ello, a lo que manifiesta la Revelación: que la creación tuvo lugar en el tiempo.

Por último, en cuanto al problema del mal en el mundo, afirma que Dios lo ha permitido (tanto el físico como el moral) para obtener un beneficio mayor: la libertad de la voluntad y el perfeccionamiento del mundo.

³³⁸ Summa theologiae, I, q. 45, a. 1, ad 3.

La verdad de que Dios ha creado, es decir, que ha sacado de la nada todo lo que existe fuera de El, tanto el mundo como el hombre, halla su expresión ya en la primera página de la Sagrada escritura, aun cuando su plena explicitación sólo se tiene en el sucesivo desarrollo de la Revelación. Al comienzo del libro del Génesis se encuentran dos "relatos" de la creación. A juicio de los estudiosos de la Biblia el segundo relato es más antiguo, tiene un carácter más figurativo y concreto, se dirige a Dios llamándolo con el nombre de "Yahvéh" yhv, y por este motivo se señala como "fuente yahvista". El primer relato, posterior en cuanto al tiempo de su composición, aparece más sistemático y más teológico; para designar a Dios recurre al término "Elohim" lhm. En él la obra de la creación se distribuye a lo largo de una serie de seis días. Puesto que el séptimo día se presenta como el día en que Dios descansa, los estudiosos han sacado la conclusión de que este texto tuvo su origen en ambiente sacerdotal y cultual. Proponiendo al hombre trabajador el ejemplo de Dios Creador, el autor de Gen 1 ha querido afirmar de nuevo la enseñanza contenida en el Decálogo, inculcando la obligación de santificar el séptimo día.

El relato de la obra de la creación merece ser leído y meditado frecuentemente. Por lo que se refiere a cada uno de los días, se confronta entre uno y otro una estrecha continuidad y una clara analogía. El relato comienza con las palabras: "Al principio creó Dios los cielos y la tierra", es decir, todo el mundo visible, pero luego, en la descripción de cada uno de los días vuelve siempre la expresión: "Dijo Dios: Haya", o una expresión análoga. Por la fuerza de esta palabra del Creador: "fiat", "haya", va surgiendo gradualmente el mundo visible: La tierra al principio era "confusa y vacía" (caos); luego, bajo la acción de la palabra creadora de Dios, se hace idónea para la vida y se llena de seres vivientes, las plantas, los animales, en medio de los cuales, al final, Dios crea al hombre "a su imagen" (Gen. 1, 27).

Este texto tiene un alcance sobre todo religioso y teológico. No se pueden buscar en él elementos significativos desde el punto de vista de las ciencias naturales. Las investigaciones sobre el origen y desarrollo de cada una de las especies "in natura" no encuentran en esta descripción norma alguna vinculante, ni aportaciones positivas de interés sustancial. Más aún, no contrasta con la verdad acerca de la creación del mundo

visible tal como se presenta en el libro del Génesis, en línea de principio, la teoría de la evolución natural, siempre que se la entienda de modo que no excluya la causalidad divina.

En su conjunto la imagen del mundo queda delineada bajo la pluma del autor inspirado con las características de las cosmogonías de su tiempo, en la cual inserta con absoluta originalidad la verdad acerca de la creación de todo por obra del único Dios: ésta es la verdad revelada. Pero el texto bíblico, si por una parte afirma la total dependencia del mundo visible de Dios, que en cuanto Creador tiene pleno poder sobre toda criatura (el llamado *dominium altum*), por otra parte pone de relieve el valor de todas las criaturas a los ojos de Dios. Efectivamente, al final de cada día se repite la frase: *"Y vio Dios que era bueno"*, y en el día sexto, después de la creación del hombre, centro del cosmos, leemos: *"Y vio Dios que era muy bueno cuanto había hecho"* (Gen 1, 31). La descripción bíblica de la creación tiene carácter ontológico, es decir, habla del ente, y al mismo tiempo, axiológico, es decir, da testimonio del valor. Al crear el mundo como manifestación de su bondad infinita, Dios lo creó bueno. Esta es la enseñanza esencial que sacamos de la cosmología bíblica, y en particular de la descripción introductoria del libro del Génesis.

Esta descripción, juntamente con todo lo que la Sagrada Escritura dice en diversos lugares acerca de la obra de la creación y de Dios Creador, nos permite poner de relieve algunos elementos: 1.- Dios creó el mundo por sí solo. El poder creador no es transmisible: es *"incommunicabilis"*. 2.- Dios creó el mundo por propia voluntad, sin coacción alguna exterior ni obligación interior. Podía crear y no crear; podía crear este mundo u otro. 3.- El mundo fue creado por Dios en el tiempo, por lo tanto, no es eterno: tiene un principio en el tiempo. 4.- El mundo, creado por Dios, está constantemente mantenido por el Creador en la existencia. Este *"mantener"* es, en cierto sentido, un continuo crear (*Conservatio est continua creatio*).

En la Cons. Dei Filius De fide catholica del Conc. Vaticano I leemos:

"Este único Dios verdadero, en su bondad y omnipotente virtud, no para aumentar su gloria, ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección"

mediante los bienes que distribuye a las criaturas, con decisión plenamente libre, simultáneamente desde el principio del tiempo sacó de la nada una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la material, y luego la criatura humana, como partícipe de una y otra, al estar constituida de espíritu y de cuerpo (Conc. Lateranense IV)".

Según los "cánones" adjuntos a este texto doctrinal, el Conc. Vaticano I afirma las siguientes verdades: 1.- El único, verdadero Dios es Creador y Señor *"de las cosas visibles e invisibles"* 2.- Va contra la fe la afirmación de que sólo existe la materia (materialismo).

Va contra la fe la afirmación de que Dios se identifica esencialmente con el mundo (panteísmo).

Va contra la fe sostener que las criaturas, incluso las espirituales, son una emanación de la sustancia divina, o afirmar que el Ser divino con su manifestarse o evolucionarse se convierte en cada una de las cosas.

Va contra la fe la concepción, según la cual, Dios es el ser universal, o sea, indefinido que, al determinarse, constituye el universo distinto en géneros, especies e individuos.

Va igualmente contra la fe negar que el mundo y las cosas todas contenidas en él, tanto espirituales como materiales, según toda su sustancia han sido creadas por Dios de la nada.

Habría que tratar aparte el tema de la finalidad a la que mira la obra de la creación. Efectivamente, se trata de un aspecto que ocupa mucho espacio en la Revelación, en el Magisterio de la Iglesia y en la Teología. Por ahora basta concluir nuestra reflexión remitiéndonos a un texto muy hermoso del Libro de la Sabiduría en el que se alaba a Dios que por amor crea el universo y lo conserva en su ser:

"Amas todo cuanto existe / y nada aborreces de lo que has hecho; / pues si Tú hubieras odiado alguna cosa, no la hubieras formado. Y cómo podría subsistir nada si Tú no quisieras, / o cómo podría conservarse sin Ti? / Pero a todos perdonas, / porque son tuyos, Señor amigo de la vida"(Sab 11, 24-26).

6.3.2.- Creación y tiempo.

En las Sagradas Escrituras se lee: En principio Dio creó el cielo y la tierra” (Gen., 1,1). En la tradición filosófica cristiana la expresión “en principio” viene interpretada como la afirmación de un *Inicio absoluto* de la creación, incluso donde también el tiempo es creado. Los filósofos cristianos se dividen sobre la cuestión de la eternidad del mundo: para algunos la tesis de la eternidad del mundo puede ser admitida en filosofía como no-contradictoria, aunque vaya rechazada a la luz de la fe en la Revelación bíblica; para otros la eternidad del mundo es absurda, por contradictoria y por lo tanto, el inicio en el tiempo del ser creador es una verdad filosófica más allá de la teología.

Podemos decir, por lo tanto, que la creación en el tiempo es una verdad aceptada por fe; mientras la creación en cuanto relación de total dependencia de la realidad de Dios, Causa Primera universal del ser, es una verdad filosófica, que constituye un “*praeambulum fidei*”.

Para aclarar adecuadamente el problema del tiempo en acto creador, se deben hacer algunas puntualizaciones:

- 1) La Causa Primera no es “primera” en el sentido que es en la cumbre de una serie de causas segundas, pero, es absolutamente trascendente respecto a cualquier serie causal
- 2) La “novedad” radical ontológica es aquel producto de la Causa Primera per *modum creationis*; las causas segundas, en cambio, causan las consecuencias formales per *modum informationis*. Esto significa que mientras entre las criaturas existe una continuidad ontológica, que (“*inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo*”), en el conjunto de las criaturas y el Creador hay una absoluta discontinuidad, o bien, una infinita diferencia causal del Creador (causa primera) y de las criaturas (causa segunda).

- 3) La causa primera no solo tiene el deber de “ayudar” a la causa segunda, sino, de constituirla en cuanto causa. La influencia de la Causa primera es mas intenso, más profundo y más universal, por qué produce el ser *sic et simpliciter*: es esta producción del ser que hace de la causa primera una causa personal creativa; es decir, un Dios Creador.
Por eso, propiamente hablando, solo Dios es causa *essendi*; las segundas causas son tales solo “*ex virtute divina*”.
- 4) Se puede definir el *esse* como la *ratio propria creationis*, diciendo que el término propio de la creación es la participación del ser por el cual las criaturas son en acto.
- 5) El estatuto ontológico del *esse commune* viene, por lo tanto, interpretado a la luz de la causalidad trascendente, en cuanto a participación del *maximum*, es decir, de la *perfectio perfectionum omnium*.

Podemos definir el instante inicial de la creación como el inicio del mundo y el inicio del tiempo. Dios decidió crear en el tiempo, en lugar de “ab aeterno” y esta decisión proviene del Su Ser personal, inteligente y amante: de aquí el sentido de la “personalidad” del acto creativo, que es acto de voluntad *sapiente* y libre.

6.3.3.- La libertad del acto creativo.

Como Dios es la Vida por excelencia, como decía Aristóteles, y es Suprema Inteligencia y Amor, su acto creativo, no puede ser un acto de ser una acto de inteligencia y voluntad; la voluntad, en cuanto tal, es directa al bien y es más perfecta cuanto más realiza el bien libremente, no por obligación.

El acto creativo es, por lo tanto, libre y directo a realizar el bien en la producción del ser de las criaturas, que en sentido son ontológicamente “buenos”, expresiones finitas de la infinita Bondad de Dios. (*Summa contra Gentiles XXIII*).

6.3.4.- La conservación de las criaturas.

Las criaturas y la creación todas dependen completamente del Creador, sea, en el iniciar a existir, sea, en el continuar a existir, en cada momento de duración o permanencia en el ser. La continua dependencia de las criaturas del Creador viene denominada *conservación*.

La conservación es la creación continuada por medio de la cual subsiste el ser tomado de la nada. La expresión “creación continuada” significa que en ningún instante la criatura puede cesar de depender de Dios, y por lo tanto, asume el término “creación” en el significado de “dependencia del ser”; esta apreciación es útil para evitar de concebir la conservación como una actividad creadora, en la cual Dios interviene directamente en cada aspecto del devenir, creando de la nada cualquier entidad finita.

En verdad existen muchos entes artificiales, producto del hombre, que no son creados ex nihili por Dios: por ejemplo, los electrodomésticos, los automóviles, las calculadoras; y existen, también, muchos entes naturales indirectamente producidos por el hombre, como, por ejemplo: nuevas razas de animales resultado de cruce y selecciones etc... Estos “nuevos” entes no son “sacados” de la nada, sino, que derivan de entidades preexistentes que se combinan en un cierto modo; y todavía dependen de Dios Creador.

La conservación no es un conjunto de actos creativos que se siguen en el tiempo. Una repetición del acto creativo, una recreación constante, sería superflua y privaría a la criatura al actuar. La idea de conservación como *creatio continua* es de origen cartesiana y es conectada con la idea que el tiempo sea una sucesión discontinua de instante.

La conservación divina de las criaturas es directa y positiva: sin la conservación divina las criaturas dejarían de existir. Se puede, también, atribuir a Dios una conservación indirecta (o negativa), en el sentido que Dios, a través de su gobierno providencial, dona a las criaturas aquellas características que les permiten de “escapar” de la destrucción entre los límites consentidos por su naturaleza.

Como las criaturas tienen una actividad que depende de la propia esencia, últimamente de la Cusa Primera, así la criatura tiene un instinto de conservación que depende de la propia naturaleza, ultimamente de la conservación divina. En un cierto sentido, la conservación divina es un aspecto de la presencia de Dios. No se confunda, pero, la conservación divina con el concepto estoico y neoplatónico *anima mundi*; ya Aristóteles *De Caelo* había rechazado la teoría según la cual es necesario un espíritu (*pneuma*) universal para mantener el mundo en el ser, quizás para evitar el determinismo la desviación del cosmo.

Cicerón conectó la conservación divina con la providencia, pero en modo ambiguo, haciéndose eco de las teorías de los estoicos. El debate de santo Tomás en la *Summa theologiae* (I, q. 104) representa el tentativo de conciliar la visión teológica y cosmológica aristotélica con la visión estoica y neoplatónica, pero sobre todo con la idea pagana de providencia con la concepción cristiana bien deliniada y afirmada en la patrística, no sin diferencias, notables entre los autores. Efectivamente la conservación es uno de los modos de manifestación de la providencia divina, que todo sostiene y guía con amor y sabiduría.

CONCLUSIONES

Desde siempre en todas las culturas es presente la pregunta acerca de Dios o sobre lo “divino”; esta pregunta, en sus diversas formas, es una cuestión filosófica, así como religiosa, que la filosofía no puede no debe eludir.

Existe un conocimiento filosófico alrededor de Dios, diferente al conocimiento religioso, que requiere un lenguaje específico y tiende a desarrollar sus propias rutas de búsqueda, que también se diferencia de la experiencia religiosa. En este sentido, se convierte en esencial el conocimiento metafísico.

En el camino de la búsqueda de Dios, la filosofía puede legítimamente pretender decir algo verdadero, aunque imperfectamente.

El conocimiento filosófico de Dios es importante y fructífero para el creyente que acepta en la fe la Revelación judeo-cristiana.

Las cinco vías encuentran su profunda unidad en la reducción del Fundamento de cada realidad cuyo ser es relativo.

Las “noticias” sobre Dios que se evidencian de las pruebas de la existencia de Dios ayudan a purificar la mente y el corazón de cada forma de antropomorfismo y de superstición: una cosa es la religiosidad popular, otra cosa es la idolatría ingenua y engañadiza.

Los argumentos tomistas pueden también no compartirse, pero ciertamente poseen una indiscutible fuerza persuasiva.

La fascinación de la teología filosófica del Aquinense nace de la familiaridad del Santo con las “cosas divinas”, porque ciertamente Santo Tomás habla de Dios

“como si lo hubiera conocido en persona”. Las “*cinco vías*” no representan todavía, el único modo para argumentar la existencia de Dios “*a posteriori*”: absolutizar las “*cinco vías*” sería una tesis totalmente insostenible, sea desde el punto de vista histórico, sea desde el punto de vista teórico. Desde el punto de vista histórico: Santo Tomás nunca ha sostenido que las “*cinco vías*” son las únicas adecuadas para demostrar la existencia de Dios; se ha limitado a presentar estas vías, que toma de las tradiciones filosóficas más autorizadas, ordenadas en modo riguroso, considerando las más validas y convenientes. Desde el punto de vista teórico: las “*cinco vías*” son expresiones de la búsqueda de Dios por parte del espíritu humano; la apertura del sujeto espiritual al ser le permite el poder encontrar, de *iure*, un número potencialmente ilimitado de vías para llegar a la existencia de Dios. Esto, obviamente, no significa que todas las vías concebidas por el pensamiento humano para afirmar la existencia de Dios, tenga el mismo valor metafísico y la misma fuerza demostrativa.

El lenguaje sobre Dios debe expresar, sea, la absoluta transcendencia del Ser (y del Nombre) de Dios, sea, Su realidad e íntima Presencia en en el mundo y en hombre. A tal fin, la distinción entre Esencia divina, Atributos divinos y Operaciones divinas es necesaria.

Aclarada la distinción entre Dios y Sus Atributos, es necesario concebir un manera de hablar de Dios que permita atribuirle Nombres con significado ni unico ni equívoco, sino análogo. Parece que la propuesta más viable, o por lo menos que causa menos problemas, es predicar los nombres divinos por “analogía de atribución intrínseca” y de “proporcionalidad propria”, teniendo en cuenta la importancia y utilidad del lenguaje metafórico, que, gracias al lenguaje de las imágenes, ayuda a la inteligencia a acercarse al misterio de Dios.

El uso de la analogía en lenguaje teológico se basa en una metafísica del ser que acepta la “analogía de los entes” y el principio de causalidad, por lo que “*omne agens agit aliquid sibi simile*”.

El lenguaje acerca de Dios no tiene la pretensión de decir aquello-que-Dios-es, porque la esencia divina en sí misma es incognoscible e inefable, pero desea expresar aquello que Dios manifiesta de Sí, por su presencia en el mundo y en el hombre, o en la creación. Por lo cual Dios trasciende en su infinita cualquier lenguaje que intente decir algo acerca de Él. Y sin embargo, lo que se dice de Dios no es falso, porque lo que él manifiesta de Sí mismo realmente le pertenece, ya que Dios, siendo perfecto, no puede ni engañarse ni engañarnos.

Después de haber tratado la manera o la forma con la cual podemos hablar de Dios, vamos a considerar lo que, por analogía, se puede decir de Él.

- 1) Los nombres divinos son llamados “atributos” y se dividen en “entidades” y “operacionales”, o “estáticos” y “dinámicos”; algunos son absolutos, o bien, se refieren a Dios en sí mismo, otros están “relacionados” al acto creativo y, por lo tanto, se refieren a Dios el Creador. Particularmente importante es la Simplicidad de Dios, que expresa la trascendencia divina, contra todas las formas de la inmanencia y el panteísmo. Pero el nombre más apropiado para expresar la esencia metafísica de Dios es *Ipsium Esse Subsistens*, en el espíritu de la expresión utilizada en el Éxodo 3, 14: “*Ego sum qui sum*”.
- 2) Dios es un ser personal, dotado de conocimiento y voluntad, Suma Sabiduría y Sumo Amor. En Dios hay una perfecta armonía entre el saber y el amar, esto constituye el presupuesto metafísico del acto creativo, resultado de una iniciativa de conocer el amor liberamente y gratuitamente.
- 3) La voluntad libre de Dios es la causa del existir del mundo, no es un proceso necesario de la emanación de la naturaleza divina. Dios creador a creado todas cosas de la nada, y “vió Dios que todo era bueno”³³⁹. El creacionismo aclara la relación metafísica entre el ser y la nada y da dignidad ontológica a la materia, contra todas las formas de dualismo gnóstico. Dios es

³³⁹ Génesis 1, 31.

omnipresente en la creación como resultado de Su ser Causa Primera y ser universal.

La Primacía de la Causa Primera no anula las actividades de las segundas causas, entones, no hay necesidad de una “creación continua”, para sostener el universo; las criaturas dependen continuamente del creado tanto en el ser como en el actuar, esto es la “conservación” divina.

- 4) Si Dios es el creador sabio y amoroso es razonable admitir que él es providencial, en el sentido de que todo tiene un propósito y un segundo orden, por el gobierno de las cosas.

El desorden y el caos forman parte de un orden superior establecido por la Providencia, aunque, en sí mismos, están privados de sentido.

La providencia divina conduce al fin, tanto, las criaturas materiales como las criaturas espirituales, estos últimos, el hombre y los ángeles son particularmente similares a Dios, en cuanto que son vivientes racionales, libres e inmortales. A diferencia de los agentes naturales, que actúan por necesidad, los seres humanos pueden actuar por libre albedrío, aún siendo “conducido” por el actuar de Dios. En este sentido, es necesario conciliar la primacía absoluta de la moción divina, incluso en la acción libre, con la verdadera libertad del, libre albedrío, que tiene lugar en las opciones morales y existenciales.

- 5) La providencia, la presciencia y la predestinación no son compatibles con el libre albedrío humano, sin embargo, desde una perspectiva filosófica, no todo puede ser explicado adecuadamente: la elección de los predestinados pertenece a la libre voluntad de Dios y, por lo tanto, es un misterio inescrutable; la predestinación no es “ex debito” ma “ex gratia”.

- 6) Contra la providencia divina es particularmente fuerte la objeción que viene de la existencia del mal. El problema ha sido formulado por Epicuro de manera efectiva y, de acuerdo con Hume aún no ha sido resuelto³⁴⁰.

Hemos tratado de responder: Dios puede quitar el mal moral, pero no desea cancelar la libertad humana, por eso Él permite el mal, para que el hombre pueda ser verdaderamente libre: de hecho el no poder pecar es propio de Dios, en cuanto libertad perfecta, que siempre tiene lugar en el Bien, o, en negativo, de los seres irracionales, que no tienen la libertad y, por lo tanto, no pueden hacer ningún mal moral; la libertad humana realmente existe (en este sentido el hombre es diferente de los animales) pero, es imperfecta (en este sentido el hombre no es Dios): la imperfección de la libertad humana consiste precisamente en la posibilidad del pecado.

En cuanto a las dolencias físicas, Dios las puede quitar, hablando en términos absolutos; ya que, el mal físico proviene de la inevitable y constitutiva finitud de las criaturas, eliminar completamente los males físicos, significaría quitar cualquier diferencia entre el Creador y las criaturas, y luego quitar, eliminar las mismas criaturas.

Dios quiere el orden de la naturaleza, lo que implica la generación y la corrupción, con todas las limitaciones y el sufrimiento asociado a los procesos de nacimiento, crecimiento y muerte.

Dios, por lo tanto, no quiere el mal moral ni el mal físico, sólo de manera indirecta, permitiendo el primero (mal moral) y causando indirectamente el segundo (mal físico) en cuanto Causa del ser limitado de la criatura. Sin embargo, Dios puede sacar bien del mal, reconduciendo al bien los acontecimientos aún más trágicos: la fe también puede ver en estos eventos la presencia del Amor de Dios, mientras que la razón filosófica puede "tartamudear" intentos de explicación.

³⁴⁰ Cfr. David HUME; *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. R.H. Popkin, Indianapolis, 1980, parte X, p. 63.

BIBLIOGRAFÍA

- AROSTEGUI, Antonio. Historia de la Filosofía. Madrid. Marsiega, quinta edición, 1982.
- ASIMOV, Isaac, La Alta Edad Media. Madrid. Alianza, 1997.
- BOUSSARD, J. La civilización carolina. Madrid. Guadarrama, 1968.
- BERTI, Enrico. Profilo di Aristotele. Edizioni Studium. Roma. 1998.
- BERTI, Enrico. Nuovi Studi Aristotelici. II.- Fisica, antropologia e metafisica. Editrice Morcelliana. Brescia. 2005.
- BRAVO, Francisco, PAVAN, Carlos y otros. Ensayo para una historia de la Filosofía. De los presocráticos a Leibniz. Caracas. Universidad Central de Venezuela, 1998.
- CAPPELLETTI, Ángel. Textos y estudios de Filosofía Medieval. Mérida. Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes, 1993.
- DI CEGLIE, Roberto. Étienne Gilson. Filosofia e Rivelazione. Edizioni Scientifiche Italiane. Napoli. 2004.
- DHONT, Jan. La Alta Edad Media. Madrid. Siglo XXI, cuarta edición, 1974.
- ELIADE, Mircea. Tratado de Historia de las Religiones. Madrid. Cristiandad, tercera edición, 2000.
- FERRATER MORA, José. Diccionario de Filosofía. Madrid. Alianza, 1990.
- FRAILE, Guillermo. Historia de la Filosofía. Tomos I y II. Madrid. B.A.C. séptima edición, 1997.
- GARCIA LOPEZ, Jesús. Estudios de metafísica tomista. Pamplona. Ediciones Universidad de Navarra, 1976.

GARCIA MORENTE. Lecciones preliminares de Filosofía. México. Editores mexicanos unidos, sexta edición, 1983.

GILSON, Etienne, 1931. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2 vol., Librairie Philosophique J. Vrin. Paris.

1939: *L'être et l'essence*, Librairie philosophique J. Vrin. Paris.

1986: *Introduzione alla filosofia cristiana*. Editrice Massimo. (*Introduction à la philosophie chrétienne*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris. Traduzione di Anna Bettini). Milano.

1988: *L'essere e l'essenza*. Editrice Massimo. (*L'être et l'essence*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris. Traduzione di Luigi Frattini e Massimo Roncoroni). Milano.

1998: *Lo spirito della filosofia medioevale*. Morcelliana. (*L'esprit de la philosophie médiévale*. Gifford Lectures (Université d'Aberdeen) Première et deuxième série. Librairie Philosophique J. Vrin-Paris 1932). Paris.

1998: *Dio e la filosofia*. Editrice Massimo. (*God and philosophy*. Yale University Press, New Haven 1941. Traduzione di Marisa Levi. Revisione di Antonio Livi). Milano.

2002: *El Tomismo*. Introducció a la filosofia de Santo Tomàs de Aquino. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA). (*Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. Librairie Philosophique J. Vrin. 1965). Navarra-Espana.

2004: *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Ediciones RIALP, S.A. (*L'esprit de la philosophie médiévale*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris). Madrid.

2005: *La filosofía nel Medioevo*. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo. Editrice Sansoni. (*La philosophie au moyen age*. Traduzione di Maria Assunta del Torre. Aggiornamento bibliografico a cura de Mariateresa Beonio Brocchieri Fumagalli). Milano.

2007: *La filosofía en la Edad Media*. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV. Editorial GREDOS, S.A. (*La philosophie au moyen age*, deuxième édition, Payot, Paris, 1952). Impreso en Espana.

2007: *Juan Duns Escoto*. Introducció a sus posiciones fundamentales. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA). (*Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris). Navarra-Espana.

2008: *Il Realismo*. Metodo della Filosofia. Casa Editrice Leonardo Da Vinci. (*Le Réalisme méthodique*. Pierre Tèqui Editeur, Paris. Traduzione italiana e commento di Antonio Livi). Roma.

2009: *Introducció a la Filosofia Cristiana*. Ediciones Encuentro. Madrid.

GENTILE, Luigi. *La Condizione Servile nel Pensiero Tomista*. Chieti-Italia. Facoltà Di Lettere e Filosofia. Libera Università Abruzzese Degli Studi "G. D'Annunzio". 1970

GONZALEZ ALVAREZ, Angel. Tratado de Metafísica. Ontología. Madrid. Gredos, segunda edición, 1979.

GRENET, Paul-Bernard. Historia de la Filosofía Antigua. Barcelona . Herder, tercera edición, 1980.

GUIGNEBERT, Charles. Historia Universal. Tomo I. Buenos Aires. Codex, 1956.

HERTLING, Ludwig. Historia de la Iglesia. Barcelona. Herder, octava edición, 1984.

HIRSCHBERGER, Johannes. Historia de la Filosofía. Tomo I. Barcelona. Herder, novena edición, 1977.

HOMO, León. Nueva Historia de Roma. Barcelona. Iberia, 1943.

INSTITUTO ESPAÑOL DE TEOLOGIA A DISTANCIA. Problema de Teología Fundamental. Madrid. IITD, 1973.

JANET, P y SÉAILLES, G. Historia de la Filosofía. París. Librería de Ch. Bouret, sexta edición, 1891.

JOLIVET, Régis. Tratado elemental de Filosofía. París. Librería de la Vda. De Ch. Bouret, sexta edición, 1903.

JOLIVET, Régis. Curso de Filosofía. Tomo III. Metafísica. Buenos Aires. Ediciones

LIVI, Antonio, 1970: Etienne Gilson: filosofía cristiana e idea del límite crítico, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona.

1990: *Filosofía del senso comune*. (Logica della scienza & della fede). Edizioni Ares. Milano

1995: *Crítica del sentido común*. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe. Ediciones Rialp, S.A. Madrid.

1997: *Il principio di coerenza*. Senso comune e logica epistemica. Armando Editore. Roma.

1997: Tommaso d'Aquino: il futuro del pensiero cristiano. Ed. Mondadori. Milano

2001: *Dizionario storico della filosofia*. Società Editrice Dante Alighieri. Italia.

2002: *Razionalità della fede nella rivelazione*. Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica. Casa Editrice Leonardo Da Vinci. Roma.

2002: *Verità del Pensiero*. Lateran University Press. 2002. Roma.

2003: *La Ricerca Della Verità*. Dal senso comune alla dialettica. Casa Editrice Leonardo Da Vinci. Roma.

LLANOS ENTREPUEBLOS, Joaquín. Tomás de Aquino. Circunstancia y biografía.

Bogotá. Universidad Santo Tomás de Aquino, quinta edición, 1984.

- LUDDY, Ailbe. San Bernando. Madrid. RIALP, 1963.
- MAIER, Franz. Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III al VIII. Madrid. Siglo XXI, décimo tercera edición, 1989.
- MARTINEZ PUCHE, José A., O.P. Diccionario Teológico de Santo Tomás. Textos de la “Suma” por orden alfabético. EDIBESA. Madrid. 2003.
- MERINO, José Antonio. Historia de la Filosofía Medieval. Madrid. B.A.C, 2001.
- MERINO, José Antonio. Per conoscere Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico e teologico. Edizioni Porziuncola. Madrid. 2009.
- MITRE, Emilio. Iglesia y Vida Religiosa en la Edad Media. Madrid. Istmo, 1991.
- OAKLEY, Francis. Los siglos decisivos. La experiencia medieval. Madrid. Alianza, 1995.
- PANGALLO, Mario. Il Creatore del Mondo. Breve trattato di teologia filosofica. Casa Editrice Leonardo Da Vinci. Roma. 2004.
- PERICOT, L. Y BALLESTER, R. Historia de Roma. Barcelona. Montaner y Simón, 1963.
- PIERINI, Franco. La Edad Antigua. Curso de Historia de la Iglesia. Madrid. San Pablo, 1996.
- PIERINI, Franco. La Edad Media. Curso de Historia de la Iglesia. Madrid. San Pablo, 1996.
- PIRENNE, Henri. Historia de Europa. México. Fondo de Cultura Económica, 1974.
- REALE, Giovanni / ANTISERI Dario. Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Tomo I, II, III. Editrice La Scuola. Brescia. 2008.

SAN AGUSTIN DE HIPONA. Confesiones de San Agustin. Tomo I y II. Madrid. Librería Fernando Fe, 1929.

SAN AGUSTIN DE HIPONA. Confesiones de San Agustin. Tomo I y II. Buenos Aires. Sopena, 1942.

SAN AGUSTIN DE HIPONA. La Ciudad de Dios. Tomo I y IIB.A.C. Madrid. 2007.

SAN AGUSTIN DE HIPONA. Las Confesiones. B.A.C. Madrid. 2005.

SAN ANSELMO. Obras Completas. B.A.C. Madrid. 2008.

SAN ANSELMO DE AOSTA. Proslogion. Sobre la verdad. Barcelona. Orbis. 1984.

SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma De Teología. B.A.C. Madrid. 2006.

SANTO TOMAS DE AQUINO. Suma contra los gentiles. B.A.C. Madrid. 2007.

SANTO TOMAS DE AQUINO. Exposición sobre el “Libro de las causas”. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz. EUNSA. Pamplona. 2000.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. Compendio de Teología. Barcelona. Orbis, 1985.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. El ente y la esencia. Buenas aires. Aguilar, quinta edición, 1966.

SANTO TOMAS DE AQUINO. El ente y la esencia. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment. EUNSA. Pamplona. 2006.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. Tratado de la ley.

SERGI, Giuseppe. La idea de Edad Media. Barcelona. Crítica, 2000.

SERRANO, José Egido. Una Biografía Tomás de Aquino a luz de su tiempo. Ediciones Encuentro. Madrid. 2006.

SOUTHERN, R.W. La formación de la Edad Media. Madrid. Alianza, 1980.

TOVAR, Antonio. Historia del Antiguo Oriente. Barcelona. Montaner y Simón, 1967.

TORRELL, Jean.Pierre. Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra. EUNSA.

Navarra. 2002.

VERGER, Jacques. Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media. Madrid.

Complutense. 1999.

www.bdigital.ula.ve