

DIOS, UN RETO PARA LA RAZÓN

Pablo María Ozcoidi García-Falces

DIOS, UN RETO PARA LA RAZÓN



Ediciones Eunate

Diseño de Portada: Fernando Pagola

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella, mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2006 Ediciones Eunate

e-mail: eunate@edicioneseunate.com

www.edicioneseunate.com

Teléfono 948 272352. Fax 948 172636

© Pablo María Ozcoidi García-Falces

ISBN: 84-7768-178-3

EAN: 978-84-7768-178-6

Depósito Legal: NA- -2006

Impreso en España - Printed in Spain

A mis hermanos Mario y Juan

Índice

Prólogo.....	11
Introducción: Una cuestión ineludible, la existencia de Dios	15
Capítulo I: Acerca de la posibilidad de un conocimiento natural de Dios	31
1. La existencia de Dios no es evidente	33
2. El ontologismo.....	42
3. El agnosticismo.....	47
4. Refutación del agnosticismo.....	63
5. Conocimiento espontáneo de Dios	81
Capítulo II: La Causa última	89
A. Argumentos cosmológicos.....	91
1. Argumento fundado en la «sabiduría inmanente» en el Cosmos	91
2. Argumento fundado en el «devenir»	99
B. Argumento ontológico.....	106
1. Primera formulación.....	111
2. Segunda formulación	114
3. Observaciones de Tresmontant en relación con este argumento	118
4. Sobre la 3ª vía de Santo Tomás	120
C. Argumentos antropológicos.....	122
1. Argumento fundado en la esencia del hombre	122
2. Argumento fundado en la existencia de la ley moral.....	129
3. Argumento fundado en el fin del hombre.....	149

Capítulo III: La esencia divina.....	157
1. Dios es el SER	159
2. El SER es el ESPÍRITU	165
Materialismo trascendente.....	167
Bibliografía	177

Prólogo

La existencia de Dios, tema clave de la filosofía de todos los tiempos, es también objeto de constante y necesaria reflexión por parte del cualquier ser humano. De hecho, no es fácil encontrar a una persona que no haya tomado postura respecto de tan determinante cuestión. Aunque parezca una contradicción, a primera vista, lo cierto es que no está en el orden del día mencionar a Dios en la vida pública. Se respiran aires de agnosticismo, e incluso de ateísmo, en los medios de comunicación social: no podemos dejar de constatarlo. Pero, a pesar de este ateísmo práctico que reina en el ambiente, si preguntamos al hombre de la calle percibimos que su espíritu permanece inquieto.

Este libro de Pablo Ozcoidi ve la luz en un momento muy oportuno. Es un estudio valiente. Expone con claridad y convencimiento lo que entiende que debe decir. Viene a mi memoria lo que decía Pascal cuando hablaba de su interesante apuesta. Hagamos como en un juego a cara y cruz; si cara, Dios existe, si cruz, no. Si apostamos cara y ganamos, lo ganamos todo (felicidad eterna), pero si perdemos, no perdemos nada; mientras que si apostamos cruz y ganamos, no ganamos nada, pero si perdemos, lo perdemos todo (la eternidad feliz).

Este libro nos anima a no contentarnos con esto. A los agnósticos les podemos decir más, que hay razonamientos convincentes por los que se llega a Dios con seguridad.

Ciertamente, sobre la existencia de Dios no tenemos una evidencia inmediata. Sin embargo, disponemos de una facultad discursiva, la razón, que tomando como

punto de partida la naturaleza y al hombre alcanza a su Autor con la certeza del pensamiento riguroso. Por eso, quien afirma que la opción agnóstica es la más lógica al mismo tiempo nos está diciendo que no ha reflexionado serenamente sobre el tema. Este libro puede ser para ellos de gran ayuda. Los científicos defienden que la ciencia no puede demostrar la existencia ni la inexistencia de Dios. Y llevan razón. Pero más allá del conocimiento científico, existe el saber filosófico; el hombre tiene el poder de razonar y posee el conocimiento de unos primeros principios de los que no cabe dudar. Con ellos, puede llegar al Creador.

Sobre este punto, los católicos gozamos de las orientaciones del Magisterio de la Iglesia, que nos enseña a afrontar rectamente esta cuestión. En la catequesis del 10 de julio de 1985, Juan Pablo II afirmó, entre otras cosas, lo siguiente: "Cuando se trata de pruebas de la existencia de Dios, tenemos que subrayar que no se trata de pruebas de orden científico-experimental. Las pruebas científicas, en el sentido moderno de la palabra, valen sólo para las cosas perceptibles a los sentidos, ya que sólo sobre éstas pueden aplicarse los instrumentos de indagación y de verificación que usa la ciencia. Querer una prueba científica de Dios significaría rebajar a Dios hasta el rango de los seres de nuestro mundo, y por tanto equivocarse ya metodológicamente sobre lo que Dios es. La ciencia ha de reconocer sus límites y su impotencia para alcanzar la existencia de Dios: no puede afirmar ni negar esta existencia". Y añade después: "Si la ciencia, como tal, no puede alcanzar a Dios, el científico, que posee una inteligencia cuyo objeto no está limitado a las cosas sensibles, puede descubrir en el mundo las razones para afirmar un Ser que lo supera. Muchos científicos han hecho y hacen este descubrimiento".

El libro de Ozcoidi tiene el mérito de mostrar estas razones por las que el científico, así como cualquier hombre que piense, puede descubrir que es preciso afirmar la existencia de un Ser superior. Basta con pensar correctamente. Sin embargo, no podemos olvidar que la fe es un don de Dios lo que significa que la gracia divina da el toque definitivo a la razón para su asentimiento total y pleno a Dios. Esto es compatible con lo que ya hemos afirmado, pues la gracia nada quita a la razón para reconocer la fuerza de los argumentos que llevan a la fe. Conviene que todos tengamos presente aquella recomendación de san Pedro (I Pe 3,15): "siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza".

Se centra el autor en el aspecto filosófico del tema que nos ocupa. Puede que a algún lector le sobren ciertos detalles de tal exposición, pero esto no debe ser óbice para encontrar en ella los motivos para creer en la existencia del Ser supremo. De ahí que este libro sea recomendable no solamente a cuantos se dedican a la Filosofía, sino también a quienes quieren encontrar argumentos racionales convincentes que sirvan de rodrgones en su búsqueda de ese Ser Creador y Trascendente que llamamos Dios.

Francesc Nicolau Pous

Introducción

Una cuestión ineludible,
la existencia de Dios

En el año 2000 publiqué un ensayo filosófico titulado *La Huella de la Trinidad en el arjé de la Naturaleza*. Este título resultó muy poco afortunado pues no expresaba adecuadamente el verdadero contenido del libro en el que sometía a crítica dos temas claves de la filosofía de Aristóteles: el Hilemorfismo y las Categorías.

En aquella obra eludí intencionadamente plantearme el tema de las causas últimas, dicho con otras palabras la cuestión de la existencia de Dios. Me limité en aquella ocasión al estudio de las causas próximas, especialmente de las intrínsecas — causa material y causa formal— para concluir, frente al hilemorfismo, que para explicar el cambio no hace falta acudir a dos co-principios (materia y forma), sino que basta una sola causa, la materia prima, entendida como arjé que es a la vez causa material y formal.

El lector de aquel ensayo habrá podido comprobar como, al estudiar las cuestiones que me iba planteando, evitaba afrontar los temas límite permaneciendo de ese modo en el plano de lo empírico. Una muestra de lo que vengo diciendo es que mientras trataba de demostrar que el mundo ha tenido necesariamente un inicio temporal, al mismo tiempo evitaba plantearme el por qué de su existencia. Este no era tema que en “aquél momento” me interesara afrontar. De modo semejante, aunque, por una parte, dejaba bien claro el innegable dato de la «inteligibilidad» del obrar de la Naturaleza, sin embargo evitaba preguntarme por la causa de tal modo de proceder. El planteamiento de este libro es justamente el contrario, pues, dejando de lado las cuestiones inmanentes, voy a afrontar de lleno el problema de la trascendencia. Dicho con otras palabras, ¿ciertamente el Universo es autosufi-

ciente o, por el contrario, necesita de una causa extrínseca y ajena a él para existir?, ¿puede o no la razón humana dar respuesta a esta pregunta?¹.

El discurso de la razón sobre tales temas puede llevar a una de estas tres conclusiones: al teísmo, es decir a la afirmación de la existencia de Dios; a su negación, el ateísmo y, finalmente, al agnosticismo, es decir, a la negación de la posibilidad de su conocimiento. Sin embargo, no conviene olvidar que en cualquier caso lo importante no son las conclusiones a las que lleguen los razonamientos humanos sino la realidad. Si Dios existe, todos (ateos, agnósticos y teístas) nos encontraremos con Él, pero si no existe nadie encontrará nada después de la muerte.

Estas cuestiones son de tal gravedad que desentenderse de ellas es una frivolidad peligrosa. A continuación recojo unas sugerentes palabras de Balmes al respecto:

Impropio fuera de este lugar un tratado de religión, pero no lo serán algunas reflexiones para dirigir el pensamiento en esta importantísima materia. De ellas resultará que los indiferentes o incrédulos son pésimos pensadores.

La vida es breve, la muerte cierta: de aquí a pocos años el hombre que disfruta de la salud más robusta y lozana habrá descendido al sepulcro y sabrá por experiencia lo que hay de verdad en lo que dice la religión sobre los destinos de la otra vida. Si no creo, mi incredulidad, mis dudas, mis invectivas, mis sátiras, mi indiferencia, mi orgullo insensato no destruyen la realidad de los hechos; si existe otro mundo donde se reservan premios al bueno y castigos al malo, no dejará ciertamente de existir porque a mí me plazca el negarlo, y además

¹ Prescindo en este libro de la Revelación sobrenatural. No porque sus argumentos sean de menos entidad —en realidad son más poderosos— sino por elección personal: es mi deseo permanecer en el plano de la Filosofía. Solamente al final — no tratando ya de la existencia sino de la esencia de Dios— tomaré prestado algún dato de la Revelación sobrenatural.

esta caprichosa negativa no mejorará el destino que según las leyes eternas me haya de caer. Cuando suene la última hora será preciso morir y encontrarme con la nada o con la eternidad. Este negocio es exclusivamente mío, tan mío como si yo existiera solo en el mundo: nadie morirá por mí; nadie se pondrá en mi lugar en la otra vida, privándome del bien o librándome del mal. Estas consideraciones me muestran con toda evidencia la alta importancia de la religión, la necesidad que tengo de saber lo que hay de verdad en ella, y que si digo: «Sea lo que fuere de la religión, no quiero pensar en ella», hablo como el más insensato de los hombres.

Un viajero encuentra en su camino un río caudaloso; le es preciso atravesarle, ignora si hay algún peligro en este o aquel vado, y está oyendo que muchos que se hallan como él a la orilla ponderan la profundidad del agua en determinados lugares y la imposibilidad de salvarse el temerario que a tantearlos se atreviese. El insensato dice: «¿Qué me importan a mí esas cuestiones?», y se arroja al río sin mirar por dónde. He aquí al indiferente en materias de religión².

No queriendo hacer mía la actitud del irresponsable me he tomado muy en serio el tema de Dios y he procurado, en la medida en que me ha sido posible, reflexionar sobre la posibilidad de demostrar la existencia de Dios con la sola razón. Fruto de tal esfuerzo es este libro que espero pueda ser de utilidad al lector.

A continuación de esta introducción abordaré, en el capítulo primero, un tema clásico en Filosofía, el de la «posibilidad» del acceso racional a Dios, para exponer después en un capítulo segundo «seis argumentos» que a mi parecer son vías válidas para llegar a Dios. Los dos primeros toman como punto de partida la Naturaleza para afrontar en ellos los temas ya mencionados de la causa de la existencia del Universo y de la racionalidad de su proceder. A continuación trataré de proporcionar

² BALMES, J., *El Criterio*. Obras completas. T. III. B.A.C. Madrid 1963, 613-614.

una formulación original del tan discutido argumento ontológico. Y por último, en los tres últimos argumentos, la búsqueda de Dios tomará como punto de partida la singularidad del hombre.

No pretendo que estos argumentos sean indiscutibles: no me gustaría ser tachado de dogmático. Se trata de formulaciones que a mí me convencen y que ofrezco al público, tanto por si pueden ser de utilidad para otras personas, como para que quien lo juzgue oportuno señale aquellos puntos que le parezcan inaceptables. Los tres primeros argumentos pretender llegar a una certeza metafísica, mientras que los tres últimos llevan a una certeza moral sin que por esto sean desdeñables. Ambos modos de argumentar me parecen válidos.

La existencia de Dios es el tema clave de la filosofía, con independencia de la solución a la que se llegue, ya que como dice el Estagirita: *La llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y los principios*³. Si Dios existe es la primera causa de toda la realidad y, por lo tanto, el objeto de la Filosofía por excelencia. Voy, por ello, a emprender una difícil tarea, particularmente ardua en el ambiente agnóstico en que se mueve la sociedad humana en la actualidad. Para conseguir este ambicioso y difícil objetivo en primer lugar es preciso «proponérselo»: es muy difícil encontrar lo que no busca. Sin embargo, en el mundo en el que nos ha tocado vivir son pocos los que se interesan por tan comprometida cuestión. No cabe duda que hay masas de población en las que reina un generalizado agnosticismo pragmático y absolutamente acrítico.

Incluso quien se propone tan laboriosa tarea encuentra notables dificultades. Cave señalar entre ellas las si-

³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 981b 28.

güentes: las limitaciones de la inteligencia humana, la influencia de las ideas en boga difundidas por los poderosos medios de comunicación y las disposiciones de aquellos que aunque afirman buscar a Dios en realidad no desean en absoluto encontrarlo, porque podría complicarles la vida.

Voy, pues, a afrontar un tema polémico que trascendiendo el plano especulativo afecta a la moral. La reflexión del hombre sobre el tema de Dios no es algo puramente intelectual pues compromete el obra moral de las personas. De manera que lo que debería ser posterior frecuentemente pasa a ser lo primero. El estilo de conducta de cada hombre debería ser posterior a la reflexión especulativa, sin embargo, no es raro que suceda al revés que lo primero sea la elección del modo de vida que se desea llevar para platearse a continuación el tema de Dios buscando la teoría que se ajuste al modo de vida elegido.

Todo hombre si quiere ser recto debe reflexionar y tomar postura respecto a este tema de tan capital importancia. El desconocimiento de la existencia de Dios, realidad conocida por personas muy sencillas, coloca al agnóstico en el club de los grandes ignorantes por notables que sean sus conocimientos en otros ámbitos del saber. Su saber, si así se puede llamar, es un saber ignorante por desconocer lo fundamental, lo que es verdaderamente importante saber. Además esta docta ignorancia conlleva la pérdida de criterios rectos para la conducta. El hombre, si prescinde de Dios, queda desquiciado y sin punto de apoyo necesario para un recto comportamiento, llegando de este modo a ser un peligro para sí mismo y para los demás. Ciertamente, ignorar a Dios es el colmo de la ignorancia.

Dios es el «Ser Supremo» —primer principio en el orden ontológico— ya que es principio y razón de ser de todo lo que existe. Por ello, como la verdad es adecuación entre la inteligencia y la realidad, al ser Dios el ser supremo también es la «Verdad Suprema» —primero en el orden lógico—. Así el conocimiento de Dios está en el vértice de la Sabiduría de manera que en Él encuentra su fundamento y plenitud todo otro conocimiento.

Sin embargo, conviene aclarar que, cuando afirmo que Dios es la Verdad Suprema, no pretendo decir que sea lo primero que el hombre conoce, sino lo más radical. Lo primero conocido es la realidad sensible, pero esa realidad sensible encuentra su fundamento en Dios, por ello quien desconoce a Dios, desconoce el mundo.

Todavía es preciso añadir que, como Dios es el Ser perfectísimo, es Bien Supremo y, por tanto, fin último al que todo hombre debe tender. Dios, en efecto, es «el fin del hombre». Él es el fundamento de la moralidad, el valor supremo ante el que debe posponerse cualquier otro. Sustituir a Dios por otros bienes como los honores, el placer, la riqueza, supone, además de una usurpación sacrílega, un craso error.

Este Dios, que no perciben ni escépticos ni agnósticos, es un bien asequible para el hombre de buena voluntad. A Dios, tema central de la filosofía, muchos hombres no lo encuentran, pero la razón principal de ello no es tanto la dificultad intelectual que el tema entraña, sino algo tan simple como es el hecho de «no buscarlo», o de buscarlo «sin querer encontrarlo». Gráficas y sentidas son las palabras del S. Agustín quien, refiriéndose a tales personas que desconocen a Dios, dice:

¡Desgraciado el hombre que, sabiéndolo todo, no te conoce a ti, Dios y Señor mío! ¡Dichoso aquel que te conoce a ti, aunque ignore todo lo demás!

El que une en sí este doble conocimiento no es más feliz por conocer las cosas terrenas. Lo es por conocerte a ti, si, conociéndote, te honra y glorifica como a Dios, te da gracias y no se envanece en sus pensamientos.

Pues así como el que posee un árbol y te da gracias por el fruto que recoge de él, aunque no sepa cuántos codos tiene de alto ni cuánto mide su perímetro, es mejor que el que lo mide y cuenta todas sus ramas pero no posee ni conoce ni ama al que lo creó; así, el hombre fiel, cuyas son todas las riquezas del mundo, y todas las posee como si no tuviera cosa alguna, pero está unido a ti a quien sirven todas las cosas. Y esto es así aunque este hombre no tuviera idea de la órbita de la Osa Mayor. Sería disparatado negar que es mucho más éste que quien se dedica a tomar las medidas del cielo, a hacer el cómputo de las estrellas y a pesar los elementos, teniéndote abandonado a ti, que todo lo has dispuesto conforme a número, peso y medida⁴.

El agnosticismo es fruto, en muchos casos, del paganismo que reina en el mundo, incluso en países de larga tradición cristiana. Dejando a un lado los casos de ignorancia religiosa debidos a una educación atea —sea teórica o práctica—, me parece importante destacar que la razón por la que muchos desconocen a Dios se suele deber más bien a razones éticas que intelectuales.

La aceptación de la existencia de Dios lleva consigo unas exigencias muy concretas para la conducta. Por eso, quienes no quieren aceptar los modos de obrar que tal existencia implica, se dejan llevar fácilmente por un modo de razonar que excluye de la existencia a un Dios que es un estorbo para una libertad falsamente entendida. A Dios hay que buscarlo con pureza de corazón, sin prejuicios y aceptando las consecuencias, es decir, con el propósito firme de reconocer nuestra dependencia respecto de Él. Por lo tanto, aquellos que se van alejando de Dios

⁴ SAN AGUSTÍN. *Conf.* 5,4.

por no querer obedecer sus mandamientos no es extraño que acaben por perderle también de vista.

Hay hombres que no encuentran a Dios, pero, también es verdad que a la inmensa mayoría el mayor valor, aquel en el que deberían poner todo su empeño para poseerlo y que no es otro que «la verdad», les importa —perdóneseme la expresión— un bledo. Y como es lógico que no se busque lo que no se ama, podemos preguntarnos si es posible encontrar lo que ni se ama ni se busca. ¡Cuántas personas hay que solamente buscan lo útil en el sentido más materialista de esta expresión!, ¡Cuántos aparentan interesarse por la verdad, cuando lo único que realmente les interesa es una dialéctica con la que justificar la satisfacción de sus pasiones. Es comprensible que para éstos hombres sea imposible alcanzar una verdad que no aman.

La rectitud moral exige que todo hombre se plantee el problema de la existencia de Dios, principio y fin de todas las cosas, y que lo haga con la máxima pureza de intención, es decir, con la objetividad más absoluta. Ambas, objetividad y rectitud, resultan particularmente difíciles puesto que el reconocimiento de la existencia de Dios —ya se ha dicho— compromete toda la existencia humana y entraña dependencia y sumisión. Por eso no es extraño que cuando no se quiere tal sujeción, se pierda la objetividad y se acabe negando la misma evidencia. Lo que está en juego no es una fría verdad teórica, sino una verdad que afecta a toda la conducta humana. Ante cada persona se presenta la opción entre dos modelos de vida. Uno de ellos levanta la bandera de la independencia, de la autonomía, de la falta de sujeción; el otro, la de la humildad, dependencia y servicio. El primero lleva al egoísmo, en definitiva al *amor sui*; el segundo, a la entrega y la obediencia, es decir al *amor Dei*. La primera elec-

ción conduce a una vida de placer con una aparente dicha, pero sin esperanza; mientras que la segunda conduce al sacrificio gustoso acompañado de una alegría profunda, fruto del ejercicio bien y de la esperanza.

La investigación de tema tan clave como el que nos ocupa está fuertemente presionada por el modelo de vida que cada hombre quiere para sí; por eso, aunque lo nieguen, los que se alejan de Dios con la cabeza ya antes le habían abanado con el corazón. Este modo de proceder viene de lejos. Ya en el Génesis se recoge la actitud de nuestros primeros padres, quienes, seducidos por la serpiente, quisieron ser autónomos respecto de Dios. «*Seréis como Dios*» les dijo la serpiente. Esa tentación sigue presente: ser autónomos, no tener legislador. De la ruptura con Dios a la negación de su existencia hay un pequeño paso fácil de recorrer, incluso inconscientemente.

Por tanto, el camino que aparta de Dios no suele ser intelectual sino mas bien moral: la mala conducta. Por tal motivo, aunque en el capítulo segundo presente argumentos racionales de la existencia de Dios, sin embargo, el camino para encontrar a Dios es normalmente otro menos intelectual, a saber el encuentro con la propia limitación y miseria. El hombre se pone en condiciones de encontrar a Dios cuando se encuentra a sí mismo y descubre la pobreza de su ser.

En definitiva creo poder decir que el indiferentismo religioso se apoya en la irreflexión y esconde un pretexto para el libertinaje como con gran sensatez denunció Balmes:

La humanidad entera se ha ocupado y se está ocupando de la religión; los legisladores la han mirado como el objeto de la más alta importancia, los sabios la han tomado por materia de sus más profundas meditaciones; los monumentos, los códigos, los escritos de las épocas que nos han precedido nos

muestran de bulto este hecho que la experiencia cuida de confirmar; se ha discurrido y disputado inmensamente sobre la religión; las bibliotecas están atestadas de obras relativas a ella, y hasta en nuestros días la prensa va dando otras a luz en número muy crecido. Cuando, pues, viene el indiferente y dice: “Todo esto no merece la pena de ser examinado; yo juzgo sin oír, estos sabios son todos unos mentecatos, estos legisladores unos necios, la humanidad entera es una miserable ilusa, todos pierden lastimosamente el tiempo en cuestiones que nada importan”, ¿no es digno de que esa humanidad, y esos sabios, y esos legisladores se levanten contra él, arrojen sobre su frente el borrón que él les ha echado y le digan a su vez: “¿Quién eres tú, que así nos insultas, que así desprecias los sentimientos más íntimos del corazón y todas las tradiciones de la humanidad, que así declaras frívolo lo que en toda la redondez de la tierra se reputa grave e importante? ¿Quién eres tú? ¿Has descubierto por ventura el secreto de no morir? Miserable montón de polvo, ¿olvidas que bien pronto te dispersará el viento? Débil criatura, ¿cuentas acaso con medios para cambiar tu destino en esa región que desconoces? La dicha o la desdicha, ¿son para ti indiferentes? Si existe ese juez, de quien no quieres ocuparte, ¿esperas que se dará por satisfecho si al llamarte a juicio le respondes: ‘¿Y a mí qué me importaban vuestros mandatos ni vuestra misma existencia?’”. Antes de desatar tu lengua con tan insensatos discursos date, una mirada a ti mismo, piensa en esa débil organización que el más leve accidente es capaz de trastornar y que brevísimo tiempo ha de bastar a consumir, y entonces siéntate sobre una tumba, recógete y medita⁵.

Una vez hechas estas consideraciones sobre la actitud frívola ante lo verdaderamente fundamental, quiero señalar la importancia de la verdad, y de modo especial la verdad sobre Dios, como fuente de fortaleza. El ignorante, el escéptico es profundamente débil, y esto es lógico pues no tiene valores que defender. La grandeza de cada hombre radica en «el empeño con que busca» la verdad, para, una vez encontrada, abrazarla y vivir en

⁵ BALMES, J., *El Criterio. cit.*, 230-231.

consecuencia. A esto último bien se le puede llamar coherencia, o personalidad. Es evidente que hay muchos hombres que se rigen en su conducta por otros móviles, pero en la medida en que se apartan del amor a la verdad dejan de llevar una vida verdaderamente humana. Quien noblemente busca la verdad, en la medida en que la alcanza —o, al menos, piensa haberla alcanzado— puede llevar una vida digna. Enraizado en la verdad puede hacer frente a otros criterios de conducta que, aunque puedan atraerle, no son dignos de él, como pueden ser: el honor, la riqueza, la utilidad, el placer.

Solamente el hombre anclado en la verdad es fuerte frente a la violencia, sea exterior o interior, y puede permanecer fiel a sus principios. Solamente puede calificarse de humana una vida cuando se rige por los dictados de la recta razón, y, solamente del hombre que es fiel a la verdad se puede decir que es realmente libre. Fuera de esta norma de conducta no hay más que aparente y ficticia libertad. El error no engendra libertad. Hoy día, desgraciadamente, la verdad apenas es valorada y precisamente por ello aunque los hombres no dejen de hablar de libertad, están bien lejos de ella porque el principio de la libertad es el recto conocimiento. «La ignorancia os hará esclavos» podríamos decir alterando, pero manteniendo en su sentido las palabras de la Sagrada Escritura cuando Jesús dice: *la verdad os hará libres*.

En este sentido comenta Orozco:

Si hoy contemplamos una considerable masa de hombres que no tienen sed de verdad, que le vuelven las espaldas, desinteresándose de ella, hasta huyendo quizá de ella, entonces habremos de admitir que aqueja a una gran parte del mundo la más grave enfermedad que pueda pensarse. Una dolencia, por lo demás que tiende a convertir a los hombres en inhumanos porque tiende a anular el ejercicio de la más específica de sus facultades: el entendimiento, creado, precisamen-

te, en vistas a la verdad. Se someten así a la peor de las esclavitudes: la ignorancia; buscando “liberaciones”, encadenan su libertad. Verdad y libertad son realidades y categorías distintas, pero íntimamente relacionadas...“La verdad os hará libres” (Ioan. 8,32), dice positivamente el evangelio. ¿Puede haber señorío sobre uno mismo y sobre las cosas —eso es la libertad— donde no se sabe qué son las cosas, o qué es uno mismo?

Para actuar en libertad, lo primero que se requiere es conocer el para qué de la libertad, es decir, su finalidad, su sentido. Porque la libertad -como facultad de escoger- no tiene su razón de ser en sí misma, no es un valor absoluto. Como absoluto, la libertad no interesa a nadie. La libertad interesa por lo que ella nos permite hacer o conseguir: por su sentido y nervio teleológico. La libertad interesa porque hay algo “más allá” de la libertad que la supera y marca su sentido. Y esto no es otra cosa que el bien. La libertad es un bien porque me permite conseguir ulteriores bienes enriquecedores, plenificantes⁶

Después de las observaciones que nos acaban de hacer parece indicado preguntarse por la verdad. ¿Qué es la verdad? La contestación es sencilla: «La verdad es conocer como son las cosas». Desconocer es ignorar, y errar es confundir su modo de ser. De manera que la verdad primero está en las cosas y luego en la mente. Pero ¿es posible la verdad? Ciertamente sí, en otro caso ni nos moveríamos. Todo hombre tiene clara conciencia de que la puede alcanzar; ¡qué sentido tendrían si no las discusiones? Su razón de ser es el convencimiento de poseer la verdad. Cuenta el autor citado la siguiente anécdota:

Estando J-P Sartre -el filósofo del absurdo- en petit comité, defendiendo con particular vehemencia, argumentando con toda suerte de efectos dialécticos que la verdad no existía. En

⁶ OROZCO, A., *La libertad en el pensamiento*. Rialp. Madrid 1977, 16-17.

esto, una discípula enardecida por el entusiasmo exclamó: «¡qué gran verdad es ésta!»⁷

Aunque mucho se argumente en su contra el sentido de la verdad está impreso en todo hombre, incluso en los escépticos, que defienden con verdadero ardor como verdad un error, a saber, que «la verdad no es alcanzable». De este modo incurren en clara contradicción. En tal sentido dice Tomás de Aquino: *Quien niega la existencia de la verdad afirma implícitamente que la verdad existe, pues si la verdad no existiese, sería verdad que ella no existiría; y si algo es verdadero es necesario que exista la verdad*⁸.

El escepticismo, actitud sistemática de desconfianza ante la verdad, es sin duda el mayor de los males que puede padecer el hombre, pues le priva de lo más específicamente humano y le convierte en juguete indefenso de las pasiones. De este modo el señor queda convertido en vasallo, rebajándose al nivel de los animales. Solamente la verdad tiene la fuerza de elevar al hombre al plano de la virtud: la norma de conducta no puede ser otra que vivir según verdad. ¡Qué fecundo es amar la verdad y, en consecuencia, poseer ideas básicas que puedan servir de fundamento a un comportamiento verdaderamente humano!

Las ideas que acabo de citar son llamadas también «ideas madres» por ser raíz y fuente de una vida verdaderamente humana. Quien las posee puede vibrar con ideales que lejos de ser fruto de la ingenuidad son principios que dan sentido a su vida y le permiten vivir de una esperanza que le capacita para los mayores sacrificios, ya que sabe que obrar según verdad es obrar bien, mientras, por el contrario, prescindir de la verdad es introducirse alegre e irresponsablemente por el camino de los malva-

⁷ Ibid., 30.

⁸ S. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I,q. 2.a 1,ad 3.

dos. Jesucristo, Salvador del hombre, al hacer la apología de la verdad —que es Él mismo— la presenta como roca, fundamento de una vida coherente, al decir: *Por tanto, todo el que oye estas palabras mías y las pone en práctica, es como un hombre prudente que edificó su casa sobre roca: cayó la lluvia, llegaron las riadas, soplaron los vientos e irrumpieron contra aquella casa, pero no se cayó porque estaba cimentada sobre roca* (Mt 7,24-25).

La verdad es la roca sobre la que se puede construir una vida sensata, abandonarla para dejarse llevar por otros criterios, es construir sobre arenas movedizas. Por ello continúa diciendo el Salvador: *Pero todo el que oye estas palabras mías y no las pone en práctica es como un hombre necio que edificó su casa sobre arena: cayó la lluvia, llegaron las riadas, soplaron los vientos e irrumpieron contra aquella casa, y cayó y fue tremenda su ruina* (Mt. 7,26-27). Tremenda es la ruina del hombre que se aparta de la senda de la verdad, y, sin embargo, ¡cuán pocos son los que la valoran y buscan!

Ciertamente la verdad, bien inestimable, lo es de modo especial cuando se trata de temas capitales, porque es evidente que entre las mismas verdades existe una jerarquía. No es difícil percatarse de que es más importante un descubrimiento científico que el resultado de un encuentro deportivo. En esa jerarquía de verdades la cúspide es Dios, Suma Verdad. Si la regla de conducta es actuar según verdad es fácil comprender la trascendental importancia que tienen aquellas verdades que a Dios se refieren como su existencia, naturaleza y operaciones, las que afectan al destino del hombre así como las leyes que están señaladas para alcanzarlo.

Capítulo I

Acerca de la posibilidad de un conocimiento Natural de Dios

cribo, del bolígrafo que uso, de la mesa que me sirve de apoyo, de la habitación en que me encuentro. No necesito ni de ningún acto de fe, ni de ningún raciocinio, para afirmar la existencia de tales realidades: es patente, al menos para mí lo es.

¿Se puede decir que en el caso de Dios se de algún tipo de evidencia (inmediata) referente a su existencia? Entiendo que no, pero habrá que mostrarlo ya que no faltan quienes afirman lo contrario. Para ello me veo precisado a detenerme en el estudio de la evidencia, tema que voy a desarrollar en dos momentos; en el primero, trataré de explicar «qué cosa sea la evidencia y cuando se da en la inteligencia»; después, en el segundo, trataré del conocimiento sensible para subrayar algo que le es exclusivo, a saber, «su encuentro con lo real», con las cosas, con lo que existe.

Abordemos, pues, ambas cuestiones empezando por la primera de ellas. Como es bien sabido «la verdad radica en el juicio», pues solamente cuando se afirma o se niega algo existe la posibilidad de acertar o de errar. El juicio será verdadero si lo predicado por la mente se adecua a la realidad, en caso contrario será erróneo. Para tener la certeza de que el juicio no será erróneo es necesario que la proposición se presente ante la inteligencia como evidente. «Solamente la evidencia justifica el juicio». Yo puedo decir que un perro tiene cuatro patas porque lo capto de modo evidente. Un juicio emitido sin evidencia es un juicio sin fundamento: en caso de que sea verdadero, lo será por casualidad. Si yo digo de una persona que no conozco que es un necio, puede suceder que tal afirmación sea verdadera, pero es preciso señalar que tal juicio carece de fundamento correcto porque lo he formulado sin evidencia alguna, de manera que si es verdadero lo es *per accidens*.

Demos, pues, un paso adelante y preguntémonos qué es la evidencia. Una definición tradicional es la siguiente: *Claritas qua obiectum manifestatur intellectui et assensum rapit* (la claridad con la que el objeto se manifiesta al intelecto exigiendo el asentimiento). Dentro de la evidencia se suelen distinguir dos clases, la inmediata y la mediata. Hay evidencia inmediata cuando la verdad del juicio se presenta a la mente de un modo directo e indubitante. Por ejemplo: «el todo es mayor que la parte». En cambio, cuando la claridad aparece como consecuencia del rigor de un raciocinio, o de la confianza que nos merece un testigo, entonces nos encontramos con evidencia mediata. Ésta última, por lo tanto, es fruto, de «la razón» o de «la fe». Ambos itinerarios de evidencia mediata son válidos para acceder a la existencia de Dios, pero, de momento, prescindimos de ellos, porque lo que ahora nos ocupa es el tema de «la evidencia inmediata», y más en concreto, si tal evidencia (inmediata) nos proporciona «algún conocimiento acerca de la existencia de Dios».

Hechas estas observaciones y dejada constancia de que hay verdades que se presentan a la mente —solamente en la mente hay verdad— de modo nítido e inmediato, interesa determinar si todas estas evidencias son homogéneas o si las hay de diverso tipo, pues en tal caso será preciso hacer la oportuna clarificación.

El encuentro con la realidad, como veremos con más detalle, es un privilegio del «conocimiento sensible» y de este privilegio también gozan los animales. Por ejemplo, por medio de los sentidos un gato capta la existencia de un ratón. El hombre también goza de este conocimiento sensible mediante el que se produce su encuentro con la realidad.

Sin embargo, hay un abismo entre el modo de conocer el animal y el hombre. El animal conoce las cosas de

modo «inconsciente», por eso tal vez sería oportuno decir que simplemente «capta» la realidad. El hombre no solamente la capta, sino que además conoce las cosas «de un modo consciente»⁹. Cuando el gato capta al ratón es inconsciente de su acto, también lo es de él como sujeto y del ratón como objeto. Los animales con su conocimiento sensible pero inconsciente no son capaces de darse cuenta de la adecuación existente entre su acto de percibir y la realidad por lo que en ellos no puede habitar verdad alguna y, en consecuencia, tampoco pueden emitir juicio alguno.

Por el contrario, en el hombre no se da en solitario el conocimiento sensible como sucede con los animales, sino que este conocimiento viene «enriquecido» por la conciencia. Se trata de un acto de todo el hombre —cuerpo y espíritu— de manera que mientras el cuerpo capta por los sentidos la realidad el espíritu es consciente de ello. Por esta razón el hombre conoce «el objeto» (del conocimiento), se conoce como «sujeto» (que conoce) y conoce también «el mismo acto» de conocimiento sensible.

Precisamente la presencia del concurso reflexivo en el conocimiento sensible indica el abismo que separa al hombre del mundo material y es precisamente esta diferencia un importante punto de apoyo para la demostración de la existencia en el hombre de un elemento inmaterial al que llamamos «espíritu» que trasciende la materia. En definitiva que el hombre no solamente percibe el sol —eso también lo hace un animal— sino que lo percibe «conscientemente». En virtud de esta inseparable

⁹ Distingue Zubiri entre el simple sentir de los animales y el modo de sentir conciente de los hombres. Por eso dice: “Porque toda percepción es esa aprehensión que llamo intelección sentiente o sentir intelectual”. ZUBIRI, X., *Espacio. Tiempo. Materia*. cit., 333.

unidad entre conocimiento sensible y conciencia el hombre puede llegar a los siguientes tipos de evidencia:

1. En primer lugar el hombre capta la existencia de entes, que son diversos entre sí, y que también son diferentes del propio hombre que conoce. Por ejemplo, este gato, esta piedra, etc.

2. También, el hombre, al conocer las cosas, se capta a sí mismo como «sujeto» que conoce y como «objeto» conocido. En esta conciencia de la propia subjetividad radica la dignidad del hombre, por eso es «persona», sujeto de derechos y deberes.

3. Entre los «objetos» que conoce el hombre descubre otros «sujetos», que, aunque le sean semejantes, sin embargo, son diversos a él. Dicho con otras palabras, descubre que hay otros hombres.

4. Todavía hay otras realidades que el hombre capta como reales, a saber, «sus propios actos de conocimiento». La inteligencia no solamente conoce «cosas», «su propia subjetividad» y la existencia de «otros sujetos»; sino que también conoce lo que sucede en su interior, es decir, es consciente de «sus propios actos de conocimiento». Conviene tener en cuenta que, mientras en los números primero a tercero el sujeto descubre sustancias, en el cuarto no capta sustancias sino actividades de la propia sustancia.

5. Entre los actos interiores y cognoscitivos del hombre el primero de ellos —del que ya hemos hablado— es el «conocimiento consciente de lo sensitivo». En efecto, soy consciente de lo que veo, oigo, como, etc.

6. Pero el conocimiento del hombre no se acaba en la percepción consciente de su conocimiento sensible. Va más allá, pues también «piensa» y, al pensar, «es consciente de sus pensamientos»; así cuando abstrae el

universal a partir del singular es consciente de los conceptos universales (ideas) que formula. De este modo posee la idea de bondad y es consciente de ella. También es consciente de los juicios que formula, por ejemplo, cuando dice: «yo soy mortal». Y finalmente, es consciente de que razona ya sea por medio de la «deducción», o de la «inducción».

Una vez hechas estas observaciones sobre la evidencia considerada en general, conviene que ahora fijemos nuestra atención sobre aquellas evidencia que nos manifiestan «la existencia» de algún ser. Tan evidente es que yo existo como que dos y dos son cuatro, pero, mientras el primer juicio revela la existencia de mi persona, el segundo no manifiesta ninguna existencia.

Empecemos, pues, con el conocimiento sensible-consciente del hombre. Pienso no equivocarme si afirmo que todo encuentro del intelecto con la realidad se hace «mediando» el conocimiento sensible, que compartimos con los animales. Es aquí donde se produce el encuentro del hombre con las cosas. El conocimiento sensible en el animal no solamente proporciona colores, formas, figuras —fenómenos—, sino «entes reales», que, o tienen una existencia objetiva y corporal fuera del animal que los conoce, o son el mismo animal que conoce. Cuando un gato huye de un perro, no lo hace de unos puros fenómenos, sino «de un ente real» —aunque carezca del concepto de ente— al que capta, como peligroso.

El conocimiento del hombre tiene en común con los animales «este plano sensitivo», que es ¡el único! que nos pone en contacto —evidencia inmediata— con «las sustancias existentes», por eso, mientras el animal capta al «ente real» de modo inconsciente, el hombre lo capta de modo consciente. Se trata de una diferencia radical que nos revela, como ya he apuntado, la presencia en el

hombre de «algo inmaterial» de lo que carecen los animales y a lo que llamamos espíritu. Y es propio del espíritu la autoconciencia. La reflexión que se da en el hombre por la presencia del espíritu unida al conocimiento sensible le permite al hombre conocerse como existente independiente de cualquier otro ser existente.

El hombre, por tanto, conoce «conscientemente» la realidad sensible y por medio de ella puede afirmar con evidencia la existencia de seres existentes. Entonces nos preguntamos ¿qué existentes conoce?

1. El mundo real exterior: ¡existen las cosas!». Fruto de esta evidencia surge el primer y más evidente juicio, negado por los filósofos inmanentistas, «*res sunt*», hay cosas. ¡Conozco cosas!

2. La propia existencia del sujeto cognoscente, ya señalada por los filósofos desde antiguo, pero subrayada en los tiempos modernos por Descartes. *Cogito, ergo sum* (aquí se incluyen los otros sujetos). Mientras las demás cosas mi inteligencia las capta como conocidas, es decir, como «objetos»; a sí misma se conoce como «sujeto» cognoscente.

Es preciso añadir que el sujeto cognoscente además de conocerse a sí mismo y a las cosas, conoce también los propios actos sensible-intelectuales que le sirven de medio para conocer. Aunque conviene dejar constancia de que los actos de la conciencia-sensible no son conocidos como sustancias (entes), sino como algo que se predica de la sustancia. No tienen un ser propio sino que son en el ser de la sustancia. Ciertamente se conocen como existentes, pero «existentes en un sujeto»: no son en sí, sino en otro. Al conocer estos actos no alcanzamos sustancias nuevas, sino afecciones de nuestra sustancia.

En esta primera operación de la mente —conocimiento consciente del singular—, fruto del conoci-

miento sensible y de la reflexión intelectual, se apoyan las demás operaciones de la inteligencia. La abstracción separa (abstrae) un aspecto del ente, pues su misión consiste en «apartar algo», como pueden ser, por ejemplo, «la esencia perro», el «accidente rojo». Lo abstraído es en la cosa y en la mente, aunque de un modo diferente, pues en la cosa es «real» en el sentido ontológico de la palabra; mientras que en la mente es simplemente «idea», es decir, que no pertenece al orden ontológico, sino al intencional. Estas ideas, en efecto, no nos dan a conocer nuevos seres, pues, o bien han sido obtenidas por abstracción a partir del dato sensible, o bien son frutos de posteriores elaboraciones sobre tales datos. De manera que podemos decir que la abstracción no nos muestra nuevos existentes. Tampoco sucede esto con el juicio, que, o bien pone en relación unas ideas universales con otras, o bien ideas universales con individuos concretos.

Hay que concluir, por lo tanto, que el hombre solamente alcanza existencias de modo inmediato por medio del conocimiento consciente de lo sensible. Las demás operaciones de la mente (abstracción, juicios, racionios) no descubren «con evidencia inmediata» la existencia de nuevos seres.

En virtud de lo que expuesto hasta ahora se puede decir que de la existencia de Dios, por cuanto no es objeto de conocimiento sensible, no podemos tener una intuición directa e inmediata. Parece oportuno recordar en este momento las palabras de San Juan en su Evangelio: *A Dios nadie le ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, el mismo lo dio a conocer* (Jn 1,18). En la situación terrena del hombre no es posible un conocimiento directo de Dios.

Sin embargo, del hecho de que de Dios no tengamos un conocimiento sensible, no se puede concluir que la única salida que le queda al hombre sea abrazar el agnosticismo. Se equivoca Kant cuando, partiendo de la ausencia en el hombre de alguna intuición sensible de lo divino, niega toda posibilidad de que la razón alcance a Dios. En su *Analítica trascendental* limita la aplicación de las categorías (sustancia, cantidad, causalidad, ...) —formas a priori—, al ámbito de la intuición sensible. Allí donde no hay intuiciones sensibles no tiene sentido nada tan subjetivo como las categorías. Expresa bien este modo de pensar su conocida sentencia: «Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas». Por lo tanto, como carecemos de intuición alguna sobre Dios, éste no puede ser objeto para la razón no quedándole al filósofo otra salida que el agnosticismo.

Kant se equivoca. Si bien hemos de concederle que nunca, en la tierra, el hombre tendrá de Dios un conocimiento de visión —¡tal cual es!—, hemos de añadir que por sus obras, por las huellas que ha dejado en el Cosmos, podemos alcanzar «un cierto conocimiento de Él» como su existencia y determinados atributos. Así alcanzamos ciertamente un conocimiento «muy imperfecto» de Dios, pues, carecemos de su visión, pero, tal conocimiento, aunque pobre, no por ello deja de ser verdadero.

Para dar a entender mejor lo que acabo de exponer paso a poner un ejemplo que, salvadas las distancias que impone la analogía, puede ser útil. Vamos a suponer dos cosas; la primera es que somos expertos biólogos, la segunda, que el elefante es un animal desconocido. Partiendo de estas premisas, si caminando un día por el campo nos encontramos con sus huellas, sin duda habríamos descubierto la existencia de un animal de di-

menciones poco comunes. Poco podríamos decir de su esencia y propiedades, pero algo sí. Pobre conocimiento ciertamente, pero conocimiento real. Las huellas no nos muestran un ser vivo directamente, pero fácilmente se puede deducir su existencia con breve raciocinio y sin miedo a errar.

Es preciso aclarar a Kant que, partiendo del conocimiento sensible y por medio de razonamientos, se puede llegar a la demostración de la existencia de otros seres. Y esto, no solamente de seres corpóreos, sino también de sustancias incorpóreas, como son «Dios» y el «alma humana». El Cosmos no se explica por sí mismo y nos habla constantemente de la necesidad de recurrir para fundamentarlo a una causa que lo trascienda. La Filosofía no pretende conducir al conocimiento de cómo es Dios en sí mismo, sino simplemente a Dios como «causa del Universo», no pretende, en absoluto, proporcionarnos un conocimiento experimental de Dios.

2. El Ontologismo

Se conoce bajo el término de Ontologismo aquella teoría que, contradiciendo lo que se ha expuesto en el epígrafe anterior, afirma que «la existencia de Dios es evidente». Si como ya he dicho Kant se equivocaba por negar a la razón todo posible acceso a Dios, los ontologistas se equivocan por afirmar lo contrario, que la existencia de Dios es evidente.

Su argumentación, sin embargo, no es descabellada aunque es preciso matizarla. Ferrater Mora nos recuerda que hay dos tipos de evidencia.

Recordaremos aquí sólo que para Santo Tomás, aunque la existencia de Dios es el contenido de un enunciado *per se notum secundum se*, evidente por sí en cuanto a sí mismo, no es

per se notum quoad nos, evidente con respecto a nosotros. Por eso justamente hay que probar tal existencia. Y ello debe hacerse partiendo de lo que puede observarse por experiencia y por la reflexión racional sobre esta experiencia. Dios nos es conocido, por lo pronto, por sus efectos; por tanto, su prueba, o pruebas, tienen que proceder *a posteriori*¹⁰.

He dejado constancia en el epígrafe anterior de que el hombre no es capaz de tener una intuición directa de Dios por cuanto nuestro acceso a la realidad es «a través de los sentidos ‘con el auxilio de la reflexión’», pero éstos sentidos no nos proporcionan ninguna experiencia sobre Dios mismo. De todas formas como no faltan filósofos —pocos— que afirman la existencia de una intuición directa, ciertamente no sensible pero sí «intelectual» de Dios, me veo precisado a abordar este tema.

Sobre tal evidencia intelectual pienso que habría que hacer alguna matización porque, así como hemos dicho en el epígrafe anterior que llegamos a los existentes por medio del conocimiento sensible «consciente», ahora deberíamos hablar de una evidencia intelectual «inconsciente». Es debido a tal inconsciencia por lo que los ontologistas se ven obligados a explicar cómo se da —siempre según su parecer— tal evidencia.

Representante de este sistema es Malebranche —también lo serán en el siglo XIX Gioberti y Rosmini— en quien observamos dos grandes influencias, de una parte S. Agustín y su doctrina de las verdades eternas y, de otra, el racionalismo cartesiano. En virtud de esta influencia cartesiana sostiene que las ideas no son abstraídas de la realidad, sino que, por el contrario, son «innatas». Estas ideas innatas antes de ser en nosotros son en Dios, por ello concibe la realidad del modo siguiente: Así

¹⁰ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*. Ariel. Barcelona 2001. Tomo IV, 3530.

como Dios es lo primero en el orden del ser —*primum ontologicum*— fundamento de todo lo que es, de modo semejante es lo primero en el orden del conocer —*primum logicum*— de manera que las ideas innatas nos revelan a Dios, ya que en Él subsisten¹¹.

Según este filósofo aquellas ideas que de alguna manera parecen representar a Dios (como son los conceptos ser, infinito, etc.) «no son propiamente ideas»; ¿por qué?, pues, porque pertenece a la esencia de la idea «el hacer referencia a algo». Aquellas ideas que parecen ser representativas de Dios en realidad son un conocimiento verdadero, aunque confuso, de Dios mismo.

Por lo tanto, según los ontologistas nos encontramos ante un conocimiento que es directo, intuitivo, «sin mediación de ninguna idea representativa». Las ideas se predicán de «los posibles», pero a Dios que es infinito ninguna idea le puede representar.

Por otra parte dicen también estos filósofos que es en Dios donde reside toda idea. Por tal motivo Grison sintetiza su pensamiento diciendo: «'Dios es el ser sin restricción, el ser universal, el ser infinito?'¹², que captamos directamente y en el que vemos toda idea de seres finitos»¹³. Dicho con otras palabras, toda idea (ejemplo, perro) no es un ser sino un posible ser, mientras que la idea de ser no hace referencia a un posible, sino que es siempre real.

¹¹ Cfr. GONZÁLEZ, A. L., *Teología Natural*. Eunsa. Pamplona 1985, 32.

¹² MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, X aclaración, 2ª objeción. Respuesta.

¹³ GRISON, M., *Teologia Natural o Teodicea*. Herder. Barcelona 1972, 38. Cfr. FABRE D'ENVIU., *Défense de l'Ontologismo*. Paris 1860, 1.

Aunque, como ya he dicho, hay en Malebranche una dependencia clara respecto a S. Agustín, sin embargo entre ambos filósofos hay una diferencia de importancia, pues el santo se mueve en el orden de los argumentos, mientras que Malebranche lo hace en el de la evidencia inmediata.

Como se puede observar el Ontologismo no puede ser más atrevido, ni ir más claramente contra el sentido común. Incurren en el error de pretender que, como Dios es el «*primum ontologicum*» (lo primero en el orden del ser), ha de ser también el «*primum lógicum*» (lo primero en el orden del conocer). Pero esta afirmación no solamente no es evidente, sino que va contra toda evidencia.

En el supuesto de que el Ontologismo tuviera razón, ¿la evidencia de Dios a qué tipo pertenecería? Indudablemente no a la evidencia sensible ilustrada por la reflexión, y esto por una sencilla razón, porque Dios es incorpóreo. Si tal evidencia no es sensible tendrá que ser una evidencia intelectual en virtud de la que lo primero que capta nuestro espíritu es a Dios. En efecto, enseñan los ontologistas que en nuestra mente hay una presencia intelectual de Dios, que no es una idea que le represente, sino él mismo, aunque captado de un modo confuso, y en quien percibimos las ideas.

De todas formas conviene matizar la afirmación anterior, pues cuando afirman que percibimos primariamente a Dios no pretenden que poseamos un conocimiento exhaustivo de la esencia divina, sino simplemente «un cierto conocimiento» de ella, un conocimiento imperfecto. Afirman, en efecto, que tenemos cierta intuición (de ser, o de infinito, o...) que es punto de apoyo de las ideas y que el contenido de tal intuición es, o Dios mismo, o algún atributo suyo. Las ideas, como ser e infi-

nito, no son propiamente ideas pues lo propio de la idea es representar y estas pretendidas ideas en realidad no lo son por no representar nada, por eso suponen un cierto conocimiento de la divinidad. Este conocimiento lo matizan, como he dicho, con expresiones como, «de algún modo», «en cierta manera» ...

De la idea de Dios dicen que es, al mismo tiempo, original y originaria. Es original porque es el primero de todos nuestros conocimientos y es originaria porque es la fuente de todos los demás conocimientos humanos. Tanto la idea de Dios como las demás ideas no tienen su origen en el conocimiento sensible, sino que son fruto de una comunicación directa de Dios, que se revela y las revela a nuestra mente apenas ésta es capaz de recibirlas.

En primer lugar me parece que conviene advertir a los ontologistas que su modo de concebir el conocimiento intelectual —dentro de la corriente de las ideas innatas— es más que discutible. A lo que hay que añadir que, aunque fuera verdad que haya ideas que nos proporcionarían un cierto conocimiento de Dios, el hecho de «tener que demostrar» tal relación supone que no hay tal evidencia, pues ésta haría superflua toda demostración. Ciertamente este modo de pensar de los ontologistas parece locura, ya que si Dios fuera evidente para la inteligencia no se entiende cómo podrían existir los ateos. A pesar de la buena voluntad que podamos poner en captarla y los mismos ontologistas en mostrárnosla, la evidencia de la que nos hablan no se capta de modo consciente y una evidencia inconsciente es algo contradictorio.

El hecho de que los defensores de esta tesis tengan que recurrir a laboriosos argumentos nos lleva a concluir que, a lo sumo, sus doctrinas podrían incluirse dentro de las demostraciones de la existencia de Dios. Si demues-

tran (atención a lo que acabo de decir: si demuestran) que esas ideas —ser, infinito, etc.— son, de algún modo el mismo Dios, o algún atributo suyo, entonces habrán demostrado dos cosas: «que Dios existe y que es el primer conocido», pero «la demostración excluye la evidencia inmediata» y, por lo tanto, el Ontologismo.

El error básico de los ontologistas radica en desconocer la abstracción. Todo lo que hay en la inteligencia —*tamquam tabula rasa*— procede del sentido. De los datos proporcionados por los sentidos la inteligencia abstraer, es decir, distingue, separa aspectos que están unidos en el ente. Al abstraerlos se forman las ideas universales. Por eso las ideas del infinito, de ser, etc... no son innatas. ¡Ninguna idea lo es!, sino fruto de la actividad de la inteligencia que reflexiona sobre la realidad captada por los sentidos. Cuando esto se olvida, al tratar de fundamentar el origen de las ideas, se puede recurrir, como hacen los ontologistas, a la iluminación divina, entendida como presencia de Dios en la mente, fuente de todas las demás ideas. Según esta doctrina Dios se comunica al hombre y en Él conocemos todo, pero esto es claramente gratuito y, además, erróneo por lo que acabo de decir.

Es cierto que Dios es lo primero en el orden del ser, pero en el orden de conocer lo primero que se conoce es la realidad sensible que nos llega a través de los sentidos. El pretendido paralelismo que sostienen los ontologistas entre el orden ontológico y el proceso de la mente en el acceso a la verdad es absolutamente gratuito y erróneo.

3. El Agnosticismo filosófico

Todo hombre de buena voluntad se ve interpelado por la cuestión de la existencia de Dios y pienso que no

hace falta ser filósofo para dar a este problema la respuesta adecuada. Cualquier persona puede, al contemplar las criaturas, elevarse hasta el Creador por medio de un sencillo razonamiento. Sin embargo, ya en un plano más crítico, me refiero a la Filosofía, la existencia de Dios puede probarse con rigor por medio de argumentos racionales.

Quiero señalar antes de continuar mi exposición dos criterios que me han acompañado en este trabajo. El primero de ellos ha sido procurar evitar la vinculación de mis argumentos a los esquemas específicos de una escuela filosófica determinada, de manera que cualquiera que los lea pueda hacerse cargo de lo que pretendo decir sin tener necesidad de poseer un amplio bagaje filosófico ni estar vinculado a un sistema filosófico concreto. El otro criterio que juzgo importante es la necesidad de evitar caer en un excesivo criticismo siempre nocivo al progreso filosófico procurando al mismo tiempo tener en cuenta los dictados siempre juiciosos del sentido común. Cuando la filosofía se aparta de este sentido también se aparta de la realidad y cuando esto sucede el acceso a Dios se hace imposible.

Por lo tanto, todo hombre se ve precisado a dar las respuestas últimas de los problemas que se le van planteando especialmente si versan sobre «las últimas causas», ya se trate del orden de la causa eficiente, del de la causa formal, o de la causa final. Es necesario encontrar respuestas a cuestiones como las siguientes: «por qué existen las cosas», «por qué las cosas son como son», o también, «cuál es el fin último que las justifica». Al tratar de responder a tales cuestiones nos vemos precisados, si queremos dar una respuesta cabal, a acudir a la existencia de un Ser superior. Es en torno a los grandes interro-

gantes donde surge la necesidad de un Dios que los explique. Comenta Cardona:

Hace irrupción el problema metafísico por excelencia, porque si, como dice Chesterton, lo más increíble de los milagros es que acaezcan, lo más asombroso de las cosas, de eso real que nos es dado inmediatamente como siendo, no es que sean tal o cual cosa, sino que sean. Esas cosas que nacen y mueren, que empiezan y terminan, que sólo son eso y no lo demás, que actúan de este modo y no de otro, que aparecen subordinadas en su causalidad y dirigidas por una finalidad que las trasciende, esas cosas que son buenas o verdaderas o bellas sólo hasta cierto punto (...), todas esas cosas son. La existencia del universo no se explica por sí misma. Que existe es evidente, mas ¿por qué? Esa existencia no es mas que un resultado, pero un resultado ¿de qué? “Decir que esa existencia se justifica por sí misma, y que no hay por qué asombrarse, es pensar que la existencia del universo es ontológicamente suficiente: que el universo existe por sí mismo”. Y esto ya no nos es dado por la experiencia. La experiencia nos da la existencia del universo, y nos la da como el hecho de ser: nos dice sin lugar a dudas que las cosas son. Pero luego, al comprobar que no son *absolutamente* en ningún sentido, que lo que son no hace que sean y que, por tanto, son y no son, nos vemos inducidos a buscar fuera de ellas la razón por la que efectivamente son y, en consecuencia, por la que son lo que son y así, finalmente, existen¹⁴.

Conscientes de la necesidad de resolver los problema que plantea la indigencia del Universo, a lo largo de la Historia una ingente pléyade de pensadores han formulado pruebas acerca de la existencia de Dios. De todas formas nunca han faltado —en las Edades Moderna y Contemporánea son legión— los que rechazan la posibilidad de alcanzar a Dios por medio de la razón: llámense estos ateos o agnósticos. De estos últimos, dice Ángel L.

¹⁴ CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*. Rialp. Madrid 1973, 50-51.

González, que en definitiva lo que pretenden es ocultar su pensamiento realmente ateo.

La mayoría de los agnósticos suelen hacer profesión de su no ateísmo; si bien Dios no puede ser alcanzado por las fuerzas naturales de la razón humana, podría llegarse a Él a través de otros medios, como pueden ser el sentimiento religioso (modernismo), la razón práctica (Kant) etc.; otros agnósticos, por su parte, una vez declarada esa imposibilidad especulativa se colocan en un prudente neutralismo entre la afirmación y la negación respecto a todos los problemas que el tema de Dios lleva consigo. La ciencia no establecería la inexistencia de Dios (positivismo). Es sintomático, sin embargo, que los diferentes tipos de agnosticismo comportan un criptoateísmo más o menos larvado, como pueden observarse en los resultados y conclusiones de los diferentes tipos de agnosticismo.

Y es que en verdad es muy fácil el tránsito de la afirmación de que no podemos saber nada de lo que trasciende a nuestra experiencia a esta otra: no existe nada más allá de nuestra experiencia¹⁵.

El agnosticismo, que niega la posibilidad de alcanzar la existencia del Ser supremo por medio de la razón, se ha visto precisado a buscar apoyo en filosofías claramente erróneas. Algunos de entre ellos —los escépticos— niegan la posibilidad de cualquier verdad. Negando la verdad ¿cómo podrán llegar a la Verdad Suprema? Otros, inmanentistas, desligaran la verdad del ser, olvidando la definición clásica de verdad como «adecuación entre la cosa y la inteligencia». Destruída esta relación el filósofo negará que conocemos las cosas. Y negadas las cosas que son huellas de Dios y el medio más lógico para acceder a Él ¿cómo podremos llegar al Creador? Es preciso, pues, señalar que el agnosticismo, como se verá más adelante, necesita «elaborar» una filosofía *ad hoc*, para justificarse.

¹⁵ GONZÁLEZ, A. L., *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona 1985, 37-38.

La Teología Natural necesita apoyarse en una filosofía realista, que, en continuidad con el conocimiento espontáneo mantenga lo evidente, a saber, que realmente conocemos «cosas», que tenemos unas facultades cognitivas «que sirven para conocer» —ino nos ocultan la realidad!—, que todo progreso en el conocimiento debe apoyarse en unos «primeros principios», como son el principio de no contradicción, de identidad, de causalidad, de razón suficiente. Cuando una filosofía se aparta de los puntos señalados empieza a enloquecer, conduce a absurdos y, desde luego, se hace inútil —tal vez porque éste fue el principio motor de tal sistema filosófico— para alcanzar al mismo Dios.

El agnosticismo no ha nacido con la Filosofía Moderna. Siempre a lo largo de la Historia ha habido quienes han negado la posibilidad de demostrar la existencia de Dios; lo peculiar de los tiempos modernos es que tal actitud se presente como científicamente fundamentada e incontrovertible. Por otra parte el agnosticismo se ha extendido no sólo en ambientes filósofos y científicos, sino, que también, como por ósmosis, ha invadido ya de modo acrítico, grandes estratos de la sociedad. En Grecia, en los albores de la filosofía, junto al enorme esfuerzo especulativo de tantos y tan profundos pensadores —Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón, Aristóteles, etc.—, que han dejado una huella indeleble en la cultura occidental, no faltaron quienes criticaban esa búsqueda tan esperanzada de la verdad: se trataba de los escépticos. Hombres de gran talla intelectual —es preciso reconocerlo, aunque no compartamos sus ideas— dejaron formulados con gran claridad los puntos básicos de la crítica del conocimiento: en sus escritos encontramos ya los argumentos en que se apoya el agnosticismo actual.

La duda acerca del valor del conocimiento sensible no es original de Descartes, la encontramos en Pirrón, Arcesilao, Enesidemo. La fundamentarán en los errores de los sentidos, en los sueños, en las alucinaciones, etc. El «Fenomenismo», pilar sobre el que se apoya todo el agnosticismo lo encontramos perfectamente perfilado en Enesidemo. El hombre puede hablar de lo que siente —por ejemplo: tengo frío—, pero de ahí no se puede pasar al orden real externo, no se puede decir: hace frío. Y la tesis básica del Positivismo de «reducir la ciencia a relación de fenómenos», la encontramos con toda claridad en Sexto Empírico. Es evidente que los problemas del empirismo moderno ya se los plantearon los filósofos griegos con toda nitidez. Ni Hume, ni Comte han aportado gran cosa.

A lo largo de la Edad Antigua y Media filósofos de gran talla ofrecieron muy variados argumentos sobre la existencia de Dios, sin embargo esta actitud entró en crisis con la llegada de la filosofía moderna, pues con ella se cuestionó con una especial virulencia la validez del conocimiento: «para poder hablar de las cosas —dirán— antes es necesario resolver el problema del conocimiento». Es frecuente pensar que esta nueva actitud tiene su origen en Descartes, sin embargo tal opinión es errónea. Lo que pretende Descartes es salir del escepticismo que reina por doquier, y ese escepticismo tiene su origen en un franciscano del siglo XIV, llamado Guillermo de Occam. La doctrina de este corrosivo filósofo es conocida como Nominalismo. Su riguroso criticismo le llevará a enfrentarse con muchas de las tesis y actitudes de la filosofía medieval por considerar que estaban insuficientemente fundamentadas. El principio que mantuvo acerca de que «los entes no han de multiplicarse innecesariamente» será conocido como la «navaja de Occam», por

cuanto le llevará a rechazar muchos planteamientos y tesis claves del pensamiento precedente.

Entre las realidades que niega Occam conviene subrayar «la abstracción», operación clave del intelecto, por medio de la cual, partiendo del singular se obtienen las ideas universales. Por eso, al negar la abstracción negó también los universales o ideas, reduciéndolos a términos —nombres— con los que se designa a realidades que son de alguna manera semejantes. Para él no existen las esencias, sino solamente entes singulares y nombres para designar a lo semejante. Las consecuencias de este enérgico ataque a la abstracción han sido muy graves y duraderas.

Suprimida la abstracción ante el filósofo se abren dos caminos. Uno se centrará directamente «en las ideas»; mientras que el otro pondrá su atención «en los sentidos». El primero, llamado «Racionalismo», es un sistema filosófico basado en los conceptos, o ideas universales, cuya validez se reconoce frente al Nominalismo de Occam, pero que, por prescindir de la abstracción como el modo correcto para acceder a ellas, se manifiestan ajenas a la realidad, desencarnadas. Las ideas universales para los racionalistas, al no ser obtenidas de la realidad, serán «innatas», es decir, están en la mente independientemente de toda experiencia.

La otra opción, el «Empirismo», niega las ideas universales del Racionalismo y pone el acento en el conocimiento sensible, pero en un curioso conocimiento sensible que no nos da a conocer la realidad, pues se trata de un conocimiento desvinculado de los entes concretos. Este conocimiento sensible ya no se concibe como posesión intencional «de lo real y concreto», sino «como un puro sucederse de fenómenos», ciertamente singulares, pero que «no se fundamentan en ente alguno» que esté

fuera del sujeto pensante. El conocimiento se concibe como una experiencia fenoménica (intra-subjetiva) de la que no se puede salir, cerrando de este modo la posibilidad de formular pruebas de la existencia de Dios. Occam escogió este segundo camino tal como lo acabamos de definir. De ahí a Hume apenas hay distancia. El Empirismo ha quedado perfectamente perfilado, y el mismo Kant, por cuanto es heredero de los planteamientos de Hume, también es deudor de Occam. A partir de este momento la ausencia de la abstracción será una constante en la filosofía moderna, y el fenomenismo un postulado del que todo filósofo deberá partir.

Con Occam, y siguiendo sus planteamientos críticos, se inició un nuevo modo de filosofar, llamado «vía modernorum», que se caracteriza por una actitud muy radical ante el problema del conocimiento, actitud que se irá agravando en sus seguidores. Así, Nicolás d'Autrecourt negará todos los primeros principios, no solamente el de causalidad —como Occam—, sino también el de identidad y el de no contradicción. Y fue, siguiendo estos derroteros, como la filosofía se deslizó progresivamente hacia un escepticismo del que no se salvará la Teodicea. Este es el clima en que transcurren los siglos XV, XVI y XVII.

Es en este ambiente escéptico donde surge la personalidad que viene siendo considerada como el padre de la filosofía moderna. Se trata de Descartes. ¿Cuál es la novedad de su filosofía? Dejando aparte otros elementos, parece que debemos destacar «el principio de inmanencia». El hombre, enseña tal principio, dispone «de sus propios actos de conocimiento» mientras que «la existencia de la realidad externa es puesta en entredicho». A partir de este momento los filósofos podrán ser racionalistas, empiristas, idealistas, existencialistas, pero hay un

rasgo que suele ser común en ellos y consiste en pensar que «un más allá de los actos de conocimiento es problemático e, incluso, impensable».

Descartes, que desconoce la abstracción y reduce el conocimiento sensible a fenómenos, trató de elaborar una filosofía segura. Para ello tomó como modelo las matemáticas impresionado por el rigor de esta ciencia. Su línea de pensamiento recibirá el nombre de Racionalismo porque da primacía a las ideas universales sobre la experiencia sensible. Partiendo de un escepticismo metódico buscó una verdad primera que sirviera de base a toda su filosofía de corte matemático, y creyó encontrarla en el conocido *cogito ergo sum* (pienso, luego existo). Hay, según Descartes, una primera evidencia y es ésta, «que existe un ser pensante», afirmación que, por otra parte, no es nueva; pues ya S. Agustín había formulado, bastantes siglos antes, su *si fallor sum* (si me equivoco, existo). Lo nuevo en Descartes era afirmar una evidencia, negando, al mismo tiempo otra. Entiende como evidente la existencia del sujeto, mientras que considera no evidente, aunque no la niega, la existencia del mundo exterior. Es evidente el riesgo que corre el mundo exterior cuando se concibe al pensamiento como lo verdaderamente seguro. Descartes enseña: *Ego cogito cogitationes* (yo pienso pensamientos): lo verdaderamente importante para él es el yo y sus ideas, éstas, por otra parte, por desconocer la abstracción serán consideradas innatas.

De este modo Descartes, que no negó la posibilidad de demostrar la existencia de Dios —él mismo elaboró argumentos de corte racionalista— introdujo un elemento perturbador muy grave, que tendrá funestas consecuencias para la Teología Natural: se trata de la «duda» acerca del realismo del conocimiento sensible y, en consecuencia, la puesta entre paréntesis de la existencia del

mundo exterior. Ciertamente tal planteamiento es sumamente grave, pues la existencia del ser que captamos por los sentidos, ¡contra toda lógica!, deja de ser considerada como evidente. La gravedad de esta tesis se hace más manifiesta si tenemos en cuenta que el errar sobre el conocimiento sensible negándole el encuentro con la realidad, es capaz de trastornar cualquier sistema filosófico.

Descartes no negó la existencia del mundo exterior, todo lo contrario la afirmó, pero no como una realidad evidente, sino necesitada de demostración. Su error, pues, radica en «negar su evidencia»¹⁶. Este último punto es inaceptable. No se puede sospechar de la información exterior que me llega a través de los sentidos, realmente vemos una mesa, una silla, una cartera, etc., que están ahí. Lo evidente no son simplemente las sensaciones subjetivas que «experimento», sin saber si detrás de ellas hay algo más. Lo evidente son «cosas» reales. Los inmanentistas podrán objetar que la existencia de tales cosas debe ser demostrada, pero esta actitud es un fruto más de su exacerbado criticismo. Tal enfoque es falso. La realidad que me circunda es evidente y lo evidente no necesita demostración.

A partir de Descartes a los filósofos racionalistas se les va a plantear el problema de la relación entre la «res cogitans» (pensamiento) y la «res extensa» (mundo exterior), que no es otro que el problema del puente entre las ideas y el mundo real. Si las ideas que tenemos no proceden de la sensibilidad porque son innatas, ¿qué relación puede haber entre tales ideas y las cosas externas? Pensando sobre este tema es fácil darse cuenta de que, en definitiva, Descartes ha puesto en marcha un modo de

¹⁶ Cfr. OROZCO, A., *La libertad en el pensamiento*, Rialp, Madrid 1977, 42-43.

pensar que va a conducir necesariamente al idealismo, pues si la existencia del mundo exterior no es evidente y resulta problemática su demostración, la consecuencia lógica será negar su existencia para permanecer tranquilamente en el mundo de las ideas.

En Teodicea la actitud racionalista tuvo graves repercusiones, pues condujo al abandono de los argumentos llamados cosmológicos, ya que ahora es «la misma existencia de Cosmos» lo que ha de ser objeto de demostración. De ese modo se problematiza innecesariamente el camino más lógico para llegar a Dios, que consiste en ir de las criaturas, que son huellas divinas, a su Hacedor y en su lugar se buscarán otros argumentos que respondan mejor a esta nueva filosofía inmanentista. El ahora cuestionado principio de causalidad dejará de ser clave para el acceso a Dios y será sustituido por el principio de identidad. Volverá a primer plano el argumento ontológico —formulado siglos antes por S. Anselmo— que será el preferido por los racionalistas. Las formulaciones que de él hagan Descartes, Leibnitz, etc. tendrán matices diversos, pero el contenido será básicamente el mismo. Se partirá de una idea clara y distinta, la de Dios, para del análisis del concepto deducir su existencia necesaria. Como veremos en el capítulo segundo consideraré válida la vía ontológica llegando a hacer una formulación original de este argumento.

Termino mis reflexiones sobre el racionalismo recordando que lo más nocivo del mismo es «el principio de inmanencia». El sujeto está seguro de sí y de sus ideas, sean estas innatas (universales) o adventicias (sensaciones), pero el mundo exterior es puesto en duda. Por eso es tentación clara del idealismo quedarse con las ideas y abandonar el molesto mundo exterior.

Mientras en el Continente triunfa el racionalismo, en Inglaterra, siguiendo fielmente las huellas de Guillermo de Occam se implanta una línea filosófica, en apariencia —solamente en apariencia— más realista, el empirismo. Esta corriente se opone radicalmente a la doctrina racionalista de las ideas innatas y fundamenta el conocimiento en lo puramente sensible, en la experiencia, restando importancia al conocimiento intelectual. Pero la oposición al racionalismo es «sólo aparente», ya que coincide con él en el tema clave de la inmanencia. El conocimiento sensible, según los empiristas, no responde a una realidad exterior!, es un puro fenómeno subjetivo. El hombre solamente conoce sus actos, «un más allá de los actos de conciencia es impensable». Partiendo de esta concepción inmanentista de Locke, el empirismo llegará al idealismo absoluto de Berkeley, quien define al ser como «percibir, o ser percibido», y nada más. Este empirismo inglés acabará con Hume degenerando en el más absoluto escepticismo. Orozco comenta estas ideas:

Pues bien, los filósofos poscartesianos que aceptaron la actitud racionalista (afán de demostrarlo todo al modo matemático), cayeron en la cuenta de la inconsistencia de la demostración de Descartes acerca de la existencia del mundo. Y, al no resultar demostrable, decidieron... ¡su no existencia! En otros términos decidieron que la trascendencia del mundo es sólo aparente, una mera ilusión, una consecuencia «poco científica». El ser de la cosas consistirá en ser pensadas, y basta. Así se entiende que Hegel diga: “ser es pensar” o “ser es ser pensado”. Berkeley había dicho: “ser es lo mismo que ser percibido”; y para Marx, ser, en último análisis, es sentir o ser sentido. Lo que nosotros llamamos ente real, porque le concedemos una subsistencia propia independiente de nuestra subjetividad, el inmanentismo lo entiende como ser pensado¹⁷.

¹⁷ Ibid., 46-47.

Conviene que detengamos nuestra atención en el Empirismo por cuanto este sistema niega «de modo radical» la posibilidad de que el hombre pueda por medio de la razón alcanzar a Dios. Con él cobrará mayor fuerza el agnosticismo. Se trata (el empirismo) de una corriente de pensamiento siempre presente a lo largo de la Historia de la Filosofía. En la antigüedad encontramos a los epicúreos y a Sexto Empírico, después en la Edad Media a Occam y sus discípulos. En la Edad Moderna, en Inglaterra, las figuras más destacadas son Locke, Berkeley y Hume. Posteriormente, dentro de esta línea, podemos incluir a los positivistas, materialistas, etc. Los pensadores más destacados son: Comte, Stuart Mill, Spencer, James, Littré, Le Roy, Levy Brull, Durkheim, etc.

Aspecto positivo del Empirismo es el valor que da a la experiencia como fuente de conocimiento: «nada hay en la mente que no esté antes en el sentido». Pero lamentablemente incurren en el gravísimo error «de desconectar tal experiencia de la realidad», es decir, de los entes. Hume, representante muy significativo, dirá que lo que existe no es el ser, ni tampoco las esencias, sino solamente el fenómeno. Niega existencia, por ello, a la sustancia corpórea y, también, a la espiritual. Solamente es verdadero lo representado: puro haz de fenómenos. También niega realismo a la causalidad: a unos fenómenos suceden otros en un puro devenir, pero de ello no podemos concluir que los primeros sean causa de los segundos. Llama, pues, causalidad a la mera sucesión de fenómenos.

Estas premisas conducen fácilmente al agnosticismo ya que, si el camino más lógico para llegar a Dios parte de las criaturas y usa como medio de la demostración la causalidad, negada la existencia de las criaturas y de la causalidad, ¿cómo podremos llegar a un ser real que sea

la causa de lo que existe? Si el campo de la ciencia es la pura experiencia sensible (considerada de un modo puramente fenoménico), sin poder salirnos de ella, quedan comprometidas las vías de la existencia de Dios y abierto el camino del agnosticismo. Como consecuencia de este enfoque Hume llega a decir:

Examinemos llevados por estos principios nuestras bibliotecas. ¡Qué estragos no podríamos hacer! Saquemos un tomo cualquiera, por ejemplo sobre Dios o sobre la metafísica. En seguida tendríamos que preguntarnos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre magnitudes o sobre números? No. ¿Contiene algún razonamiento de experiencia sobre hechos de existencia? No. Entonces ¡al fuego con él!, porque un libro tal no puede contener sino fuegos de artificio y engaño¹⁸.

Estos planteamientos filosóficos que conducen al escepticismo respecto a lo divino adquieren en el idealismo de Kant, si no mayor rigor, si, al menos, una apariencia doctrinal de mayor envergadura. La filosofía de Kant surge como reacción ante el empirismo escéptico de Hume y con pretensiones de fundamentar el carácter necesario de los juicios de la ciencia. Sin embargo, queda atrapada la filosofía Kantiana en el nivel puramente experimental del Empirismo, sin poder, o tal vez no querer, trascenderlo, como corresponde a un buen discípulo de Lutero.

Kant dice de sí mismo algo muy interesante al afirmar que Hume le despertó del sueño dogmático. ¿A qué sueño se refiere?, ¿habla acaso de la Filosofía medieval?, ¿del tomismo, tal vez? En absoluto. Se refiere mas bien a aquel tipo de filosofía de las ideas innatas que se llama racionalismo. ¡Lástima que no se despertara del todo! Esto no lo digo gratuitamente, porque si bien Kant se despojará de las ideas innatas, «no se despojará del inmanentismo» que de Descartes recibe a través de Hume:

¹⁸ HUME, D., *Enquiry concerning humanunderstrading*, XII,3.

Así se colocó en el bando «del empirismo fenomenista». Cuando partiendo de esta premisa elabora su idealismo trascendental, al que calificó de revolución copernicana, no abandonará esa raíz empírico-fenomenista y, con ella, recibirá como legado el agnosticismo.

¿Se puede decir que la filosofía de Kant supone una revolución copernicana? No parece. En primer lugar, porque, aunque sus planteamientos sean originales, no deja de ser heredero en temas claves del empirismo de Hume. Después, porque Copérnico dijo, en oposición a las apariencias y al pensar de los científicos de su tiempo, que el sol no daba vueltas en torno a la tierra, sino la tierra en torno al sol: en consecuencia los hombres no habitan en el centro del Universo. Esto sí era verdaderamente revolucionario.

Por el contrario Kant es un puro continuador de una filosofía inmanentista que se centra en el hombre. Y de este subjetivismo no saldrá Kant en absoluto. De Kant podemos decir que es muy original, pero no que sea revolucionario, pues es continuador —si bien más barroco— de la filosofía iniciada por Descartes. Revolucionarios fueron los predecesores de Kant al negar la evidencia del mundo exterior para centrarse en la actividad exclusiva del sujeto pensante. En cualquier caso se trata de una revolución anticopernicana: en el Universo de Copérnico el hombre deja de estar en el centro. Con Kant la filosofía inmanentista continúa su inercia. De manera que menos presunción ... ¿revolución copernicana?

Kant dirá que «no hay más intuición que la sensible». Son los sentidos la única fuente de conocimiento. ¿No nos encontramos de lleno en el empirismo?, a continuación, matizará más esta afirmación diciendo que «por los sentidos conocemos solamente fenómenos» (empirismo), es decir, lo que se nos representa, sin que esto

nos permita conocer el noúmeno —la cosa en sí—. ¿No nos encontramos con el fenomenismo? Luego, distinguiendo en el conocimiento entre materia y forma, nos dirá que la materia es todo aquello que nos viene dado por la experiencia sensible, lo cual es «a posteriori». Estos datos proporcionados por los sentidos son organizados por el sujeto en virtud de «ciertas formas, que son innatas al sujeto: son «a priori». Gracias a estas formas los datos dejan de ser caóticos para ser estructurados por el sujeto.

Según Kant cuando el sujeto percibe los fenómenos, para ordenar los datos que recibe, aplica, en primer lugar, dos formas a priori que pertenecen al plano de la sensibilidad del sujeto, son el «espacio y el «tiempo». De lo que se deduce que espacio y tiempo, según Kant, son realidades subjetivas. A continuación, ya en otro plano, el del entendimiento, el sujeto, por medio de las «categorías», conceptualiza esos datos sensibles, por lo que es preciso decir que el entendimiento no tiene otra materia con la que trabajar que lo recibido de la sensibilidad. Pero como de Dios no tenemos ninguna experiencia sensible, no se le pueden aplicar las categorías: sustancia, causa, etc. Por ello, el idealismo trascendental que, tal vez, pueda servir a Kant para explicar el conocimiento científico, le cerrará el paso al conocimiento natural de Dios, pues, de lo que no hay experiencia nada se puede decir. Por lo tanto, para Kant la idea de Dios no es mas que «una ilusión trascendental». La idea de Dios, así como las de mundo y alma, no son mas que «formas subjetivas» del tercer plano del conocimiento, la razón.

En su raíz el agnosticismo kantiano no difiere del empirista. Como éstos Kant será fenomenista, negará o pondrá entre paréntesis la cosa en sí, negará el valor ontológico del principio de causalidad, y nos dirá también

que un más allá del dato experimental es impensable como real. Después de negar la misma posibilidad de existencia de argumentos acerca de la existencia de Dios, dirá que los que se han formulado hasta el momento se pueden reducir a tres: el ontológico, el cosmológico y el físico teológico. Pero los rechaza diciendo que el tercero depende del segundo, y el segundo del primero. Como, por otra parte, no considera válido el argumento ontológico, ya que supone —dirá— un paso injustificado del orden ideal al real, ninguna prueba de la existencia de Dios tendrá validez.

4. Refutación del agnosticismo

Ciertamente no estoy de acuerdo, en absoluto, con las tesis agnósticas formuladas en el epígrafe anterior. No estoy de acuerdo con que los sentidos nos engañen. No estoy de acuerdo con que la realidad sensible no sea evidente. No estoy de acuerdo con reducir la evidencia al *cogito*. No estoy de acuerdo con el fenomenismo. No estoy de acuerdo con que conozcamos el fenómeno y no el noúmeno. No estoy de acuerdo con que el conocimiento se reduzca a lo experimental. No estoy de acuerdo con el idealismo sea del tipo que sea.

Respecto a la afirmación de que los sentidos nos engañan tenemos que decir que eso es absurdo. ¿Por qué?, pues, porque si esto fuera así no habría un avance en el conocimiento. Cómo podemos crecer en el conocimiento de la realidad (especialización de las ciencias) si los sentidos que son la fuente primera del conocimiento —y en la que todo conocimiento se apoya— nos engañan. Esto es absurdo. Es verdad que en algún caso concreto podemos no percibir la realidad tal cual es, pero esto sucede de un modo absolutamente excepcional y el hombre tar-

de o temprano acabará captando que esa información aparentemente verdadera en realidad es falsa.

Y, respecto a la evidencia del *cogito*, es preciso señalar que ya se encuentra en S. Agustín cuando dice:

Somos conscientes que somos, y amamos este ser y este conocer. Y en estas tres verdades no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, (...) ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, (...) sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos que dicen: “¿Que? ¿Y si te engañas?” pues si me engaño existo (*Si enim fallor sum*). El que no existe no puede engañarse, y por eso si me engaño existo. Luego si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe soy yo el que me engaño, y por tanto en cuanto que conozco que existo, no me engaño. Síguese, también que en cuanto conozco que me conozco, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues aunque el objeto fuera falso sería verdadero que amaba cosas falsas¹⁹.

Ciertamente el texto de S. Agustín que acabo de transcribir —rico en análisis psicológico— defiende, frente al escepticismo, la certeza de la existencia del ser, del pensamiento y del amor de cada hombre. Pero S. Agustín no se queda como Descartes en el plano de la inmanencia pues no niega la evidencia de la existencia del mundo exterior. Descartes en cambio, al tiempo que afirma como evidente la existencia del sujeto pensante, «niega la evidencia del mundo exterior», pues, según afirma, es posible que este mundo no exista y que nuestra

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XI, 26.

conciencia en sentido contrario sea fruto del engaño de un genio maligno. Gravemente errónea es esta tesis cartesiana, pues, si es evidente que pienso también es evidente que «conozco», de manera que aquella primera evidencia no puede excluir esta última. Además es preciso añadir que esta evidencia trascendente, aunque la haya mencionado en segundo lugar es —en el orden del conocimiento— previa a la inmanente: «Primero, conozco; después, pienso».

Es necesario advertir, en efecto, que Descartes incurre en un error de funestas consecuencias, pues el *cogito* —el yo pienso cartesiano— se apoya en el *cognosco*. En primer lugar el hombre conoce las cosas: *ego cognosco aliquid*. Siendo evidentes el yo y sus actos, son también evidentes las cosas. Además la evidencia de éstas últimas es la primera de todas ya que lo más evidente es que *res sunt*: hay cosas. Esta observación responde mejor a la lógica ya que el conocimiento directo de la realidad es anterior al conocimiento reflexivo por el que el hombre se conoce a sí mismo y conoce sus actos. Por lo tanto, la existencia de las cosas es evidente, y las evidencias no se demuestran. Se pueden mostrar de alguna manera, o rebatir los argumentos en contra²⁰.

²⁰ Juan Pablo II hace la siguiente reflexión sobre la filosofía del cogito cartesiano: “Para esclarecer mejor este problema, hay que remontarse al período anterior a la Ilustración y, específicamente, a la revolución que supuso el pensamiento de Descartes en la filosofía. El cogito, ergo sum —pienso, luego existo— comportaba una inversión en el modo de hacer filosofía. En la época precartesiana, la filosofía, y por tanto el cogito, o más bien cognosco, estaba subordinado al esse, que era considerado primordial. A Descartes, en cambio, el esse le pareció secundario, mientras estimó que lo principal era el cogito. De este modo, no solamente se producía un cambio de rumbo en el modo de filosofar, sino también un abandono decisivo de lo que había sido la filosofía hasta entonces y, particular-

Por ello, cuando el fenomenismo nos enseña que lo que podemos conocer es el fenómeno pero no la cosa en sí, vemos que tal afirmación es absurda pues yo no capto el fenómeno como «algo en sí», ni mucho menos como algo que es solamente «en mí». Lo capto como «algo de un ente»²¹. Conociendo el fenómeno conozco la cosa. El

mente, para santo Tomas de Aquino: la filosofía del esse. Antes todo se interpretaba desde el prisma del esse y desde esta perspectiva se buscaba una explicación a todo. Dios, como el Ser plenamente autosuficiente (Ens subsistens) era considerado el fundamento indispensable de todo ens non subsistens, ens participatum, de todos los seres creados y, por tanto, también del hombre. El cogito, ergo sum supuso la ruptura con este modo de pensar. Lo primordial era ahora el ens cogitans. Así pues, a partir de Descartes, la filosofía se convierte en la ciencia del puro pensamiento: todo lo que es esse —tanto el mundo creado como el Creador— permanece en el campo del cogito, como contenido de la conciencia humana. La filosofía se ocupa de los seres en la medida en que son contenidos de la conciencia y no en cuanto existentes fuera de ella”. JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*. La Esfera de los libros. Madrid 2005, 21-22.

²¹ Zubiri rechaza tanto el realismo ingenuo como el puro subjetivismo en relación con las cualidades sensibles. Señala que la filosofía moderna dice que las cualidades sensibles son subjetivas para afirmar que está de acuerdo con que el color y el sonido son subjetivos. Sin alguien que vea no hay colores; pero, también son objetivos, pues esas cualidades son acción de las cosas en mí: «es la manera como la realidad cósmica se me hace presente» (pag. 337). Es real la cosa, es real el órgano y es real la actuación de las cosas en el órgano. Por tanto, lo percibido es real en cuanto verdaderamente presente en un sujeto (nivel de la realidad en la *percepción*), mientras que la cosa en sí (la realidad allende la percepción) aunque es real y causa de la percepción debe ser buscada por la ciencia. Por este motivo rechaza el realismo ingenuo, un realismo que afirme las cualidades sensibles de modo objetivo, fuera del sujeto. Por esto afirma: «El realismo ingenuo dice que las cualidades sensible son reales más allá del sujeto» (pag. 338). Por lo tanto, añade: “Lo real percibido, pues, es lo que lleva inexorablemente a lo real allende lo percibido; y lo real allende lo percibido es, y sólo es, justificación de

fenómeno no me oculta la cosa, sino que me la muestra. Yo no conozco un color, sino una cosa coloreada, yo no conozco dureza, sino una cosa dura, y ¡ay de mí! como choque con ella.

Como ya he dicho el exceso de criticismo lleva al absurdo. En ese clima enrarecido ni el mismo *cogito* cartesiano se puede mantener, pues, con tales premisas no se puede afirmar ni siquiera la existencia del mismo yo como «sustancia» pensante. Con una actitud tan radicalmente crítica lo único evidente es que existen unos pensamientos, pero no que exista un sujeto. Por ello, la conclusión a la que conduce esta filosofía de la inmanencia es a la negación del mismo sujeto como sustancia. Negada la existencia de las cosas sensibles, se pasa a negar todo lo que pueda ser conceptualizado como cosa, aunque sea espiritual, por ello, se acaba declarando que tampoco existe la sustancia pensante.

En consecuencia, si no existen cosas sino fenómenos, si yo no soy una sustancia (cosa) sino un haz de fenómenos (sensaciones subjetivas), entonces, la lógica consecuencia es mi más absoluta soledad. Aunque pueda parecer lo contrario a los ingenuos, en realidad yo estoy sólo (solipsismo). Las personas y las cosas que parece que me rodean y comparten mi vida en realidad no existen.

Esta conclusión es evidentemente absurda. El criticismo sin medida se devora a sí mismo. Y esto hay que afirmarlo no solamente en relación con la existencia de Dios, sino con todo, ya sean teorías científicas, afirmaciones de personas, etc. Dudar sistemáticamente de todo es una actitud muy cómoda, y muy poco exigente, pero también corrosiva, pues tal modo de proceder lo que

lo real percibido” (pag. 342). ZUBIRI, X., *Espacio. Tiempo. Materia.* cit., 333-344.

realmente manifiesta es un gran desprecio respecto a la verdad, lo cual es una actitud inmadura, pues hay verdades tan evidentes que es estéril y absurdo dudar de ellas.

Y ¿qué decir de la posición de Kant? Ataca las pruebas de la existencia de Dios porque «no tenemos una experiencia sensible de Dios». Vaya un descubrimiento más genial. ¿Quién no sabe que carecemos de esa experiencia? De todos es sabido que esa experiencia la tendremos en el cielo, si vamos. Esperemos que así sea. Siempre hemos sabido que a Dios no lo conocemos en sí mismo, para eso no hacía falta que viniera Kant. Ya vimos al principio de este capítulo que si algo está claro es que la existencia de Dios no es evidente. Ahora bien, la existencia de Dios y su naturaleza puede ser alcanzada como causa de determinados efectos que no tienen otra explicación posible. Esto, aunque no suponga un conocimiento intuitivo de Dios, no quiere decir que no sea un cierto modo imperfecto de conocer.

Además hay que añadir que Kant es un inconsecuente, pues niega la existencia de Dios porque no tenemos experiencia de Él, pero concede existencia a otras realidades de las que también «carecemos de experiencia». ¿Qué puede ser más ajeno a la experiencia que los *aprioris* kantianos? Ciertamente del espacio y el tiempo tenemos experiencia, pero de lo que no tenemos experiencia es de que sean realidades *a priori*. Esto segundo es fruto de la «imaginación kantiana». Tanto el espacio como el tiempo, dice este pensador, son en el sujeto, no en la realidad. ¿En que se apoya para tal afirmación?, ¿qué experiencia tiene de ello? Estas mismas ideas se pueden aplicar a las categorías kantianas.

Teniendo en cuenta lo que acabo de exponer pienso que se le puede decir a Kant: Tú niegas que se puede conocer la existencia de Dios porque carecemos de datos

sensibles sobre Él, es decir, carecemos de la materia del conocimiento, entonces ¿por qué afirmas la existencia de formas *a priori*?, pues, debes reconocer que no tenemos ninguna experiencia de que existan formas *a priori*. ¿Qué dato sensible tienes para afirmar la existencia de tal o cual categoría en «estado puro en el sujeto»? Que hay espacio y tiempo, sí que es evidente, pero de que sean realidades en el sujeto no tienes ninguna evidencia. ¿Cómo llegas a estas realidades *a priori*?; ¿por razonamiento?, ¿por intuición? En cualquier caso mejor sería que callaras si quieres ser coherente, pues no hay ninguna experiencia que nos muestre la existencia de unos *a prioris* que radiquen en el sujeto. Has de reconocer que no eres coherente cuando tu, al analizar el conocimiento concluyes —con conclusión a mi juicio errónea— la existencia de categorías subjetivas, mientras que a los demás nos niegas la posibilidad de llegar a la existencia de Dios partiendo del conocimiento del Cosmos.

Kant afirma que «existen» unas formas *a priori* de la sensibilidad que son el espacio y tiempo, y otras formas *a priori* del entendimiento, que son las categorías. Y nos preguntamos, y le preguntamos a Kant, sobre la materia de ese conocimiento, o lo que es lo mismo, sobre «el dato de experiencia» que le proporciona «el carácter apriorístico» de tales realidades. Pero no existe tal dato de experiencia, luego le falta a Kant la materia del conocimiento de tales realidades. De ahí que incurra en contradicción cuando lo que les niega a las pruebas de la existencia de Dios se lo concede a sus *a prioris*.

Tal vez se podría intentar justificar el pensamiento de Kant diciendo que la materia del conocimiento, lo que le permite justificar sus tesis, es «el dato sensorial» —el acto de conocimiento espacio-temporal—, pero el dato sensorial no solamente «no dice» que el espacio y el

tiempo sean realidades intrasubjetivas, sino que más bien parece apuntar a lo contrario. Por otra parte tenemos experiencia de la existencia de sustancias, pero no de la «categoría sustancia» como una realidad *a se* y *a priori* (en el sujeto). Por lo que podemos decirle al regionomontano: si sólo admites la experiencia como medio para constatar la existencia de cualquier realidad, no afirmes la existencia de las formas *a priori*, pues no tienes ningún dato de experiencia que te proporcione el carácter intrasubjetivo de tales realidades.

Lo que Kant llama *a prioris* de la sensibilidad o del entendimiento se explican de un modo más convincente —al menos así me lo parece— acudiendo a «la abstracción» y a los «universales», temas que se trataron detenidamente en la Edad Media. La inteligencia humana es *tamquam tabula rasa*, es decir, una facultad que al nacer está vacía de contenidos. Los contenidos se los proporciona el conocimiento sensible, que nos da a conocer la realidad singular, sus propiedades y relaciones. Partiendo de los singulares por vía de abstracción la inteligencia obtiene los universales, como sustancia, causa, etc. De manera que lo que verdaderamente es *a priori* es la facultad de abstraer.

Kant, al prescindir de la abstracción, para poder explicar los universales tiene que inventarse «la doctrina de los *a priori*». Él, que tanto insistió en la importancia de la experiencia, incurre en contradicción al formular una doctrina gratuita —tal vez sugestiva—, pero sin fundamento. Al decirnos que no podemos hablar de Dios como ser real porque nos falta experiencia de Él, podemos preguntarle *¿en qué experiencia se fundamentan tus *a prioris*? No existe ninguna experiencia de esos *a priori* en estado puro. ¿Por qué dar preferencia a los *a priori* kantianos sobre la abstracción aristotélica? ¿Por qué las pro-*

piudades y relaciones las ha de poner el sujeto al conocer —contra toda evidencia— en lugar de encontrarlas en las cosas, de donde las abstrae el sujeto? En definitiva podemos decir que tenemos experiencia de sustancias concretas, pero de lo que no tenemos experiencia es de existencia de «la categoría sustancia» como forma en el sujeto y lo mismo se puede decir de «la categoría causalidad».

Estos conceptos —sustancia, causalidad— son tan cuestionados por la filosofía moderna por la importancia que tienen en la demostración de la existencia de Dios. En realidad no son formas en el sujeto —Kant— sino algo real en las cosas, por eso se imponen de modo evidente al hombre. Esta solución se deriva de lo que hemos dicho del importantísimo y trascendental conocimiento sensible —nada hay en el intelecto que no esté primero en el sentido—. El hombre «por los sentidos» conoce sustancias y causas. Y no solamente el hombre sino también los animales, aunque estos lo hacen de modo inconsciente.

Cuando una oveja huye de un lobo, no huye de un haz de fenómenos, sino de un ser concreto —aunque como es evidente no posee «la idea» de ser—, cuya actividad percibe como peligrosa para su existencia. Para ella no existe una sucesión de fenómenos, sino un problema de supervivencia. ¡Qué claro es esto! La diferencia entre el conocimiento del animal y del hombre, como ya he dicho antes, es que el animal conoce sustancias y causalidades «inconscientemente», mientras que el hombre las conoce «conscientemente». Esta sencilla afirmación de carácter gnoseológico me parece muy importante. El conocimiento de los animales no es solamente de fenómenos, es conocimiento de realidades, en otro caso tampoco el conocimiento del hombre podría ser de realidades.

El agnosticismo efectivamente se apoya como piedra angular de su argumentación en un planteamiento erróneo sobre el conocimiento sensible.

Comenta Orozco:

Algunos han puesto en entredicho la verdad conocida con toda naturalidad por el buen sentido. Se han preguntado si podría ser que lo que llamamos entes reales, cosas, o realidad, no fueran mas que productos del sujeto, como una mera alucinación o “sueño coherente”; o —evitando las denominaciones que suenan a falso— una formidable construcción de la subjetividad. En tal caso las cosas serían inmanentes al pensamiento, es decir, que toda su consistencia estribaría en el hecho de ser pensadas (o sentidas); su ser se agotaría en el ser pensado. En la negación de la trascendencia del conocimiento, de que lo que conocemos esté más allá de lo que podríamos llamar fronteras de nuestra subjetividad o ser pensante. Es el inmanentismo gnoseológico, originado, para los tiempos modernos por Descartes²².

Las negaciones del inmanentismo tienen consecuencias muy graves. Como a Dios podemos acceder, aunque no sea el único camino, *per ea quae facta sunt* —a través de las cosas—, es decir, a través de las sustancias y también a través de la actividad causal que se da en la realidad, la negación tanto de las sustancias como de la causalidad supone obstaculizar seriamente la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Pero ambas negaciones «son un tributo muy alto» que tienen que pagar los agnósticos, por cuanto suponen la negación de lo evidente. Negar que hay cosas es una necedad y negar que las cosas suceden porque alguien o algo las causa es otra. Recojo un comentario de Trese, sencillo y elocuente sobre la causalidad:

Quando nos despertamos por la noche al oír un ruido sospechoso dentro de la casa, lo primero que pensamos es que

²² OROZCO, A., *La libertad en el pensamiento*. cit., 41-42.

“alguien anda por ahí”. Luego, mientras contenemos el aliento y tratamos de captar ansiosamente nuevos ruidos, buscamos el motivo; ¿habrá entrado un ladrón? ¿se habrá levantado alguno de nuestros hijos? ¿habrá sido el viento o, tal vez, un ratón?...En cualquier caso lo cierto es que no nos quedamos tranquilos hasta descubrir el motivo. ¿Por qué? ¿Por qué no nos conformamos con pensar “ha sonado un ruido”, sin más, y nos volvemos a dormir? Sencillamente porque somos seres inteligentes y sensibles, porque tenemos una mente capaz de razonar y sabemos que todo lo que sucede tiene una causa. Algo tan obvio que no es necesario insistir en ello; técnicamente, se puede expresar así: “Todo efecto debe tener una causa proporcionada”.

Sin embargo, por obvio que nos parezca, hay quiénes en la práctica, lo niegan. Son los ateos, quienes dicen que nadie ha podido comprobar que eso sea cierto en todos los casos. Su razonamiento es, más o menos, éste: “El que la experiencia nos muestre que cada efecto debe tener una causa no quiere decir que no pueda haber excepciones. Tal vez entre millones de casos no haya ni uno sólo que se haya producido sin causa, pero quizá entre billones y billones haya algún efecto sin causa anterior, porque todavía no hemos podido comprobar que no sea así”. Estúpido, ¿verdad? Sin embargo, el ateo, en su cerrazón, está dispuesto a negar la evidencia. ¿Por qué? Porque sólo negando el principio de causalidad —el hecho probado de que todo efecto tiene una causa— puede negar la existencia de Dios²³.

Es preciso, pues, reprochar al inmanentismo su parcialidad, pues mientras afirma unas evidencias niega otras. Dice Descartes *cogito ergo sum*, a continuación, apoyándose en tal aserto reduce la evidencia al «yo y a sus afecciones». Pero es preciso aclararle a Descartes que el hombre primero conoce y luego reflexiona, por tanto, previo al *cogito*... está el juicio *cognosco, ergo res sunt* —conozco, luego existen cosas—. No se equivoca Descartes al afirmar la evidencia del sujeto y de sus actos, pero sí al

²³ TRESE, L. J., *La Sabiduría del Cristiano*, Palabra, Madrid 1983, 15.

negar la otra evidencia de la que hemos dicho que es previa, a saber, la existencia del mundo exterior. Es arbitrario cuestionarse la existencia de las cosas porque es evidente. Tan evidente como la existencia de mi pensamiento es la de la mesa, el reloj o la lámpara que está delante de mí.

Cuando el idealismo niegue la existencia del mundo exterior no hará otra cosa que sacar las consecuencias lógicas del erróneo principio cartesiano. Ciertamente negar la existencia de las cosas es una notable barbaridad que violenta la evidencia. Y este es el motivo por el que no se puede argumentar contra los idealistas, pues lo evidente no se demuestra. Por ello me limitaré a decir que esta teoría va contra el sentido común de todo hombre, excepción hecha del filósofo idealista, y de éste sólo cuando teoriza. Todo el mundo habla de la realidad como de cosas, de seres, y uso estas palabras (cosas, seres) intencionadamente evitando al mismo tiempo la palabra objeto que podría dar lugar a erróneas interpretaciones. Por tanto, nadie crea los seres que conoce sino que éstos se imponen desde fuera, y, al percibirlos, el sujeto recibe información que le proporciona un ser que está fuera de él.

Kant, al tratar de este tema distingue entre lo que llama «fenómeno» y «la cosa en sí». Yo capto fenómenos que son los objetos de mi conocimiento, que aunque proceden de la cosa en sí no me la manifiestan, de manera que ésta permanece inalcanzable al sujeto. En sintonía con Hume enseña que conocemos fenómenos, pero no las cosas. Niega, por tanto, que «las cosas en sí» puedan ser conocidas ya que a la inteligencia solamente llegan los fenómenos. Esta explicación esconde un grave error, pues lo que unos llaman fenómenos, otros cualidades

sensibles, o también accidentes «no dejan oculta la realidad sino que la muestran».

A continuación, para precisar mejor lo que vengo diciendo me detendré en algunas explicaciones sobre «el conocimiento» con las que pretendo aclarar mejor mi rechazo de las tesis kantianas.

En primer lugar me voy a referir a los sentidos. Y lo primero que me parece que se debe decir sobre ellos es que nos ponen en contacto con «la realidad objetiva» —yo no veo solamente colores, sino cosas coloreadas—. Esto es evidente y lo evidente no se demuestra. De algún modo se pueden mostrar. Los demás actos de conocimiento como son la abstracción, el juicio, el raciocinio trabajan con los datos aportados por los sentidos, pero no captan la realidad. Expuse estas ideas con más detalle cuando traté de la evidencia en el epígrafe primero de este capítulo.

Creo conveniente decir a continuación algo sobre las Categorías de Kant. Para este filósofo las Categorías, de modo especial la «sustancia» y la «causalidad», que son las que más interesan para la demostración de la existencia de Dios, son «ciertas realidades subjetivas» que sirven al hombre para ordenar los datos que le proporcionan los sentidos. Pero ¿que le proporciona el sentido?, pues, el *fenómeno*, es decir, «lo percibido» de la realidad externa. Por ello las Categorías trabajan sobre los *fenómenos*, pero no sobre el *noumeno*, o «cosa en sí» por carecer de información sobre ella. Este modo de pensar es muy poco original, se trata de ideas que ha recibido de los empiristas ingleses para quienes las cualidades sensibles no muestran sino que ocultan la realidad.

Aristóteles entiende las Categorías de un modo completamente diverso. Si pertenecen al orden lógico es porque previamente pertenecen al ontológico; es decir,

los modos de predicar revelan «los distintos modos de ser». Distingue el Estagirita ocho Categorías en los tratados ontológicos y diez en los lógicos. Por estar dedicados a estudiar la estructura del ente tendremos en cuenta a continuación solamente las ocho categorías de los tratados ontológicos. En todo ente hay ocho modos de ser, que son la sustancia y las categorías no sustanciales (cantidad, cualidad, *ubi*, *quando*, acción, pasión y relación). A estas categorías que no son la sustancia las caracteriza como accidentes.

Los aristotélicos distinguen entre accidentes lógicos y ontológicos. Llamam accidentes lógicos a aquellas cosas que pueden acaecer a la sustancia, pero que pueden darse o no; mientras que llaman accidentes ontológicos a aquellas afecciones de la sustancia, que, o se dan siempre, o en la mayoría de los casos. La categorías no sustanciales (cantidad, cualidad, acción, pasión...) son accidentes ontológicos y reciben también el nombre de «propiedades».

En tema tan complejo como las Categorías me aparto tanto del pensamiento Kant como del de Aristóteles. Aunque en mi libro *La Huella de la Trinidad en el arjé de la Naturaleza* traté detenidamente este tema me parece oportuno hacer ahora una referencia al mismo, aunque sea más sintética. Entiendo con el Estagirita que hay ocho categorías. Y respecto de la primera —sustancia— estoy completamente de acuerdo con él pues entiendo que la sustancia es la esencia de las cosas. En cambio, discrepo de él acerca del modo como entiende las otras categorías. ¿Por qué? Pues, mientras que el Estagirita las concibe como «realidades accidentales» que inhieren en la sustancia, en mi ensayo las concebí de otro modo, a saber, como «aspectos de la sustancia». Por lo tanto hemos de decir que esas categorías no inhieren en la sus-

tancia, sino que expresan algún aspecto de ella por lo que no difieren de ella.

Un aspecto de la sustancia es la cantidad, otro la cualidad, otro la acción, otro la pasión, etc., y precisamente por ser aspectos de la sustancia corpórea nunca faltan en el ente corpóreo. Por lo tanto, no puede haber sustancia corpórea que carezca de las otras siete categorías.

Independientemente de mi afirmación de que no es correcto caracterizar las Categorías como accidentes, sin embargo, no deja de ser cierto que ciertos factores accidentales puedan alterar estas categorías que sin ser la sustancia son aspectos de ella. Por tal motivo podemos decir que así como no hay sustancia que no esté afectada por accidentes, de manera semejante las demás categorías también pueden sufrir alteraciones de orden accidental sin ser por ello ellas mismas realidades accidentales. ¿Acaso la sustancia, que queda afectada por ellos, es ella misma accidente?

Por ejemplo, a la esencia hombre pertenece el tener cantidad y, por cuanto le pertenece no se puede decir que la cantidad sea un accidente. La diferencia que hay entre la sustancia y las otras categorías es semejante a la que existe entre cualquier realidad y los aspectos que se consideren en ella. Ese hombre, que por esencia tiene cantidad, ve afectada tal cantidad por accidentes. Por ejemplo, si el hombre come engorda, pero este hecho accidental no justifica que la cantidad haya de ser conceptualizada como accidente²⁴. Después de lo que acabo

²⁴ Escribí extensamente sobre el tema de las Categoría en el capítulo III de mi libro *«La Huella de la Trinidad en el Arjé de la Naturaleza»*. Aunque deseo hacer algunos retoques en alguna de las ideas que allí presenté, sin embargo esos cambios no afectan a lo que acabo de exponer.

de decir es evidente que reservo el término accidente solamente para los accidentes que los aristotélicos llaman lógicos.

Según el fenomenismo (empirismo, Kant) los accidentes, cualidades, o fenómenos «ocultan la sustancia». Esto no es así, ni en el sistema de Aristóteles, ni en el que acabo de esbozar.

Ciertamente toda sensación que experimento es subjetiva, «es en mí» (yo soy el que ve el azul del mar), pero su contenido «ya no es en mí» (el azul del mar no es en mí, sino fuera de mí). El color, la figura, el calor, etc., «son fuera de mí», si bien esto no autoriza a nadie a decir que «son en sí» (el azul del mar, no es simplemente un azul que yo capto ahí, fuera de mí, y que es en sí sin ninguna conexión con la realidad o, incluso, ocultándome-la).

Cuando los aristotélicos dicen que lo que los sentidos captan son accidentes añaden que se captan como algo que es en otro: «Son algo de otro». Según este modo de pensar realista no se capta un determinado color, unos grados de temperatura, o una figura específica; lo que realmente se capta es «algo» coloreado, «algo» caliente, «algo» extenso, etc., por lo que dicen que los accidentes «no son *ens*, sino *entis*»: no son ente, sino algo del ente. De manera que al captar el accidente capto también y, al mismo tiempo, —sin necesidad de raciocinios— un sujeto real que tiene ser propio, que es el sujeto afectado por la cualidad o accidente. Capto, pues, algo que tiene ser propio y que es una «sustancia».

Sirvan estas palabras de Verneaux para ilustrar el pensamiento de los aristotélicos:

Por último, nos es preciso resolver una especie de antinomia que parece declararse entre los dos momentos de nuestro análisis: 1^o Los sentidos no alcanzan mas que accidentes. 2^o

Alcanzan, más allá de los accidentes, la existencia y la naturaleza de las cosas. ¿Cómo salir del apuro?

La solución más simple sería decir que los sentidos, al tener por objeto propio una cualidad, conocen la existencia o naturaleza de esa cualidad. No obstante creemos que esto sería minimizar indebidamente el valor de la experiencia sensible. Ésta alcanza no solamente la cualidad, sino también la cosa que tiene esta cualidad, y precisamente porque la cualidad es un accidente.

Un accidente, en efecto, no es un ser, sino el carácter de un ser. La fórmula metafísica que lo define: *non est ens sed entis*, proyecta toda la luz necesaria sobre esta cuestión. Percibir algún accidente de una cosa, es percibir la cosa misma, bajo uno de sus aspectos. Es percibir, simultáneamente su existencia y su naturaleza: su existencia porque el accidente no tiene existencia propia, no existe en sí sino en ella; su naturaleza, porque el accidente es uno de los elementos constitutivos de ésta.

El error del fenomenismo en epistemología procede pues de un error bastante grosero sobre la naturaleza del accidente y su relación con la sustancia. Y se manifiesta muy especialmente en los empiristas ingleses. Para ellos, conocer una cualidad, no es conocer la sustancia puesto que es otra cosa; los accidentes disimulan la sustancia que “permanece bajo” ellos. Para nosotros, conocer una cualidad, es conocer la sustancia porque la cualidad no existe en sí; los accidentes revelan la sustancia que los “soporta” o los “sostiene”. El error del fenomenismo es, pues, en el fondo sustantificar los accidentes presentándolos como independientes de la sustancia²⁵.

Si esta explicación es válida para el aristotelismo —y pienso que lo es— que concibe las propiedades como «accidentes» diversos de la sustancia, pero que inhieren en ella dándola conocer, con cuánta mayor razón podré aplicar esta tesis de que las cualidades no ocultan la sustancia a mi modo de concebirlas, pues si éstas son «as-

²⁵ VERNEAUX, R., *Epistemología General o crítica del conocimiento*. 3ª edición. Herder, Barcelona 1975, 183.

pectos» de la sustancia (y no simples accidentes) es más patente que la den a conocer.

Acabamos, pues, de ver que las cualidades sensibles no son realidades puramente subjetivas, lo mismo se puede decir de las categorías de Kant, de modo especial de la sustancia y la causalidad. No se trata de categorías de la mente, como pretende el regiomontano, sino «algo real en sí» que el hombre capta por medio del conocimiento sensible y que, luego, conceptualiza sirviéndose del poder de abstracción de su inteligencia. Es muy importante insistir en que ambas realidades —sustancia y causalidad— están en el conocimiento sensible-consciente antes de que las analice la razón. Si la inteligencia habla de sustancias y de causas no es porque ella ordene los fenómenos con unas categorías subjetivas que organizan unos datos anárquicos, sino simplemente porque el conocimiento sensible capta sustancias y causas.

Pienso que este modo de entender las cosas, aunque sea calificado por algunos como realismo ingenuo —cosa que no importa en absoluto— responde a la realidad y la hace más comprensible. Así habla el hombre de la calle, que, por cierto, tiene también inteligencia como los sesudos filósofos idealistas, pero cuya espontaneidad parece responde mejor a la naturaleza de las cosas.

Partiendo, pues, de las cosas y preguntándonos por sus causas y por su sentido es el modo más natural de llegar a la existencia de Dios. Se trata de cuestiones que no corresponde a la ciencia resolverlas, sino a la filosofía. Por ello dice Schumacher:

La ciencia no puede producir ideas que nos sirvan para vivir. Aún las grandes ideas de la ciencia no son mas que hipótesis de trabajo útiles para los propósitos de estudios especiales, pero de ninguna manera aplicables a la conducción de nuestras vidas o a la interpretación del mundo. Si un hombre busca educación porque su vida le parece vacía y sin sentido, no

podrá obtener lo que está buscando por el estudio de cualquiera de las ciencias naturales; en otras palabras por el “saber cómo”²⁶.

El hombre ciertamente necesita respuestas globales, respuestas salvíficas. Estas respuestas no las puede proporcionar la ciencia por los límites que ella misma se impone, se trata de una tarea que le corresponde a la Filosofía. Ésta es la tarea que voy a acometer en el capítulo siguiente donde voy a exponer seis argumentos racionales de la existencia de Dios de los que lógicamente se podrá discrepar, pero quiero dejar constancia de un pequeño detalle que no carece de importancia y es que basta con que uno solo de ellos sea válido para que Dios exista.

5. Conocimiento espontáneo de Dios

En el mundo existe ciertamente una idea de Dios, presente en todo hombre, acepte o no su existencia. Esta idea de Dios consiste en un Ser Supremo, Personal, Hacedor y Señor de todas las cosas. El origen de esta idea es tema que no interesa afrontar, basta simplemente constatar que la idea de Dios está ahí, en la calle, en la mente de cada hombre, ¡de todo hombre!, en la vida social.

Pero mientras que la idea de Dios está en todos, reconocer su existencia solamente está en muchos, porque no faltan quienes la niegan. Si bien esta negación es poco razonable, ya que cada hombre —no solamente los filósofos— puede llegar a la validez del juicio «Dios existe» mediante un sencillo razonamiento. De la misma manera

²⁶ SCHUMACHER, E.F., *Lo pequeño es hermoso*. Herman Blume. 7ª edición. 1984, 74.

que el contemplar una casa nos evoca al arquitecto que la diseñó, o como cuando queremos descubrir el origen de la presencia del hombre sobre la tierra buscamos algún objeto que nos revele la impronta de una inteligencia —un hacha, una vasija, una pintura—, así, cuando el hombre se detiene a observar la naturaleza y la gran sabiduría impresa en ella, llega mediante un breve razonamiento a la existencia de Dios. A este conocimiento todavía acrítico se le llama «conocimiento espontáneo». Comenta Trese sobre este tema:

Conviene que nos convenzamos de que no tenemos que ser unos genios para comprender —y hacer que los demás comprendan— que las verdades fundamentales de nuestra fe son algo razonable. Dios no creó el género humano para que sólo unos cuantos genios alcanzaran el Cielo, sino que procuró que las pruebas de su existencia y el conocimiento de las verdades fundamentales para la salvación fueran comprensibles para cualquier persona de mediana inteligencia y buena voluntad. Respecto a la religión el sentido común es mucho más importante que un doctorado universitario. ¿Quién no conoce a gente cultísima que sabe infinidad de cosas aprendidas en los libros y, sin embargo, es incapaz de pensar con lógica y de sacar conclusiones? La cultura es utilísima cuando florece en una mente dotada de buen juicio y capaz de discernir con prudencia: ahora bien, cuando arraiga en una mente superficial, retorcida o soberbia, sus frutos suelen ser amargos y deletéreos²⁷.

Se podrá pensar que los argumentos de la gente sencilla son elementales y fáciles de desautorizar para un filósofo, pero esto no es cierto en absoluto. Si aplicamos el rigor de la filosofía a tales argumentos, éstos resplandecerán todavía con más fuerza. Por otra parte la misma filosofía nos ofrece nuevos argumentos respaldados por la fuerza de una lógica más rigurosa, por la sincera búsque-

²⁷ TRESE, LEO J., *“La Sabiduría del cristiano”*, Palabra, Madrid 1983, 13-14.

da de las últimas causas y por una crítica sensata del conocimiento: en definitiva, por todo aquello que el rigor filosófico exige. En su pugna con los ateos el teísmo viene respaldado por múltiples argumentos, mientras que nos preguntamos, concedores de antemano de la respuesta negativa, si pueden los ateos esgrimir algún argumento que demuestre la inexistencia de Dios. Su aportación a la solución del problema llega poco más allá de la simple refutación de los argumentos teístas, tarea para la que se ven precisados a pagar precios muy elevados llegando para ello con frecuencia a la misma negación de «las más claras evidencias».

La Sagrada Escritura se pronuncia abiertamente sobre la validez de aquel conocimiento espontáneo de la gente sencilla. Voy a hacer referencia a textos de los libros sagrados, pero quisiera que al considerarlos prescindieramos, como método, de su carácter revelado para quedarnos en «la fuerza *a se* de las palabras», pues se trata de una espléndida apología del conocimiento espontáneo de Dios.

En los salmos 13 y 52 ya se califica de insensato al hombre que niega la existencia de Dios, pues las criaturas revelan a su Creador: *Señor, Dios nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra! Ensalzaste tu majestad sobre los cielos»* (Sal 8, 2). *El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos* (Sal 19, 2).

A continuación voy a señalar aquellos textos de la Escritura que tratan más abiertamente del «acceso natural» del hombre a Dios. Entre ellos destaca el capítulo 13 del Libro de la Sabiduría se donde podemos leer:

Vanidad son ciertamente todos los hombres en quienes no se halla la ciencia de Dios; y que por los bienes visibles no llegaron a conocer al que es, ni considerando las obras, reconociendo

ron al artífice de ellas; sino que se figuraron que el fuego, o el viento, o el aire ligero, o las constelaciones de los astros, o la gran mole de las aguas, o el sol y la luna eran los dioses gobernadores del mundo. Y si encantados de la belleza de tales cosas las imaginaron dioses, debieron conocer cuánto más hermoso es el dueño de ellas; pues el que creó todas estas cosas es el autor de la hermosura. O si se maravillaron de estas criaturas, entender debían por ellas que aquel que las creó las sobrepuja en poder. “Pues por la grandeza y hermosura de las criaturas es contemplado analógicamente su creador”. Mas, sin embargo, los tales son menos reprehensibles; pues si caen en el error, puede decirse que es buscando a Dios, y esforzándose por encontrarlo. Por cuanto lo buscan discurriendo sobre sus obras, de las cuales quedaron como encantados por la belleza que ven en ella. Aunque ni a estos se les debe perdonar. Porque si pudieron llegar por su sabiduría a formar idea de las cosas de este mundo, ¿cómo no echaron de ver más fácilmente al Señor del mundo? (Sap. XIII, 1-9).

La enseñanza de este libro es clara. Del mismo modo que los juristas dicen aquel aforismo «*res clamat domino suo*», así la Naturaleza clama por su Creador y Señor, fuente de todo lo que es, así como también de su hermosura y bondad. De las perfecciones de las criaturas se puede llegar por analogía al conocimiento de Dios, de manera que son necios e inexcusables los que no lo consiguen. Este mismo argumento lo encontramos también en S. Pablo:

Puesto que cuanto se puede conocer de Dios es manifiesto en ellos, pues Dios se lo ha manifestado. En efecto, “las cosas invisibles de Dios, aún su eterno poder y divinidad, se han hecho visibles después de la creación del mundo por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas”, y así tales hombres no tienen disculpa. Porque habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias; sino que devanearon en sus discursos, y quedó su insensato corazón lleno de tinieblas; mientras se jactaban de sabios, pararon en ser unos necios ... (Rom. I, 19-22).

Vemos, pues, en S. Pablo la misma idea de la necesidad del hombre que se jacta de sabio, pero es tan ciego que no sabe leer el lenguaje de las criaturas: ellas proclaman la grandeza de su creador. Sin embargo, hay que añadir que el apóstol nos habla de otra fuente para el conocimiento de Dios, la «ley natural». Esta ley es la propia del hombre, cognoscible por la inteligencia e impresa en el corazón. Es real, su fuente es Dios y su incumplimiento «la depravación del hombre». Por ello, continúa diciendo en la misma epístola a los Romanos que por no haber conocido a Dios:

Dios los entregó a los deseos de su corazón, a los vicios de la impureza, en tal grado que deshonraron ellos mismos sus propios cuerpos. Ellos que habían colocado la mentira en lugar de la verdad de Dios, dando culto y sirviendo a las criaturas en lugar de adorar al Creador, el cual es bendito por todos los siglos. Amen. Por eso Dios los entregó a pasiones infames. Pues sus mismas mujeres invirtieron el uso natural en el que es contrario a la naturaleza. Del mismo modo también, los varones, desechando el uso natural de la hembra, se abrasaron en amores brutales de unos con otros, cometiendo torpezas nefandas varones con varones, y recibiendo en sí mismos la paga merecida por su obcecación (Rom. I, 24-27).

La negación de Dios no afectará solamente a la impureza, sino también a toda clase de vicios. Entre ellos destacan la soberbia y el egoísmo. El hombre en frase de Hobbes —*homo homini lupus*— se hace lobo para el hombre. Rota la relación con Dios toda otra relación quedará afectada por el mal: lobo para el hombre, el hombre se hace esclavo de las criaturas. Pero dejemos hablar al apóstol de las gentes:

Pues como no quisieron reconocer a Dios, Dios los entregó a un réprobo sentido, de suerte que hacen lo que no deben, atestados de toda suerte de iniquidad, de malicia, de fornicación, de avaricia, de perversidad; llenos de envidia, homicidas, pendencieros, fraudulentos, malignos, chismosos, infa-

madores, enemigos de Dios, ultrajadores, soberbios, altaneros, inventores de vicios, desobedientes a los padres, irracionales, desgarrados, desamorrados, desleales, despiadados... (Rom. I, 28-31).

Vivimos en una sociedad humana cada día más engreída en su autosuficiencia y que se aparta aceleradamente de Dios. Por eso, ¿les extraño que los males de los que habla S. Pablo se manifiesten en este siglo XXI con una virulencia inimaginable en otros tiempos? ¿Acaso alguna época de la historia ha conocido las cotas de insolidaridad humana, de violencia, egoísmo, desconfianza respecto de los valores que son patentes hoy? Se niega la existencia de la ley natural, cuando es evidente que existen normas morales a las que el hombre debe sujetarse, como pueden ser: el deber de hacer el bien y evitar el mal, de no matar, no robar, no mentir, no injuriar, etc. Ciertamente hay una ley natural pero se niega; y se niega porque no se quiere obedecer y no se quiere reconocer la existencia de un legislador, fuente de esa ley natural. En este sentido continúa diciendo S. Pablo:

En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley -se refiere a la ley mosaica- hacen por razón natural lo que manda la ley. Ellos muestran la realidad de la ley escrita en sus corazones como lo atestigua su propia conciencia y sus recíprocos juicios internos de censura o elogio (Rom. II, 14-15).

Con estos argumentos tomados de la Escritura el mismo Dios demuestra que podemos alcanzar su existencia por medio de las criaturas. Lo declara el Universo creado y lo atestiguan las nefastas consecuencias del ateísmo. Porque Dios que es el Bien y fuente de todo bien invita al hombre a observar la ley.

Si a esto se objeta que muchos hombres creyentes obran mal, habrá que decir que tal conducta no se debe a su conocimiento de Dios, sino que es «a pesar de tal conocimiento» por lo que obran mal. En cambio, cuando

un hombre rechaza a Dios, que es legislador y juez, ¿podrá permanecer en la ley?, ¿la observará? Muy difícilmente. Entonces, el hombre normalmente rechaza aquellos preceptos que le cuesta observar, deja de vivir la castidad, busca lo placentero, lo útil, y conserva de la ley solamente los preceptos que no le contrarían. Y así se elaboran las leyes de los estados, que no son un fruto del deseo de implantar la justicia, sino resultado de la pugna de intereses de los individuos y de los grupos sociales. ¿Pero unas leyes así elaboradas pueden ser calificadas de tales?

Sobre este conocimiento espontáneo comenta Gilson:

Hay una especie de espontánea deducción, totalmente atécnica, pero absolutamente consecuente de su propio significado, en virtud de la cual cada hombre se encuentra a sí mismo elevado a la idea de un Ser trascendente por la mera visión en la Naturaleza de su impresionante majestad. En un fragmento de sus obras perdidas, el mismo Aristóteles observa que los hombres han deducido su idea de Dios de dos fuentes: sus propias almas y el movimiento ordenado de las estrellas. De cualquier forma, el hecho en sí está fuera de toda duda, y las filosofías descubrieron con retraso la idea de Dios (...).

(...) Es un hecho que la humanidad, siglo tras siglo, tiene cierta idea de Dios; los hombres, sin cultura intelectual alguna se han sentido oscuros, pero fuertemente convencidos de que el nombre de Dios se refería a un ser realmente existente; y aún hoy, innumerables seres humanos llegan a la misma convicción y formándose la misma fe sobre la única base de su personal experiencia²⁸.

²⁸ GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Palabra. Madrid 1969, 66.

Aristóteles comenta la capital aportación del filósofo griego Anaxágoras, quien no se limitó a buscar una primera causa intrínseca (*arjé*) del mundo y constatar la existencia de una razón intrínseca —pensemos en el *logos* de Heráclito—, sino que afirmó la existencia de una inteligencia trascendente a la que llamó *Nous*. Así nos lo dice el Filósofo:

Quando llegó por fin uno (Anaxágoras) que afirmó que se da una mente, lo mismo en los seres vivos, que en la naturaleza, autora del cosmos y de todo su orden, hubo de aparecer ante sus predecesores como un hombre sensato entre desatinados²⁹.

Que existen en el Universo estructuras ordenadas sabiamente y dotadas de un dinamismo también sabio es algo que la ciencia no hace más que confirmar cada día. Es algo innegable. Este *logos* inmanente es quien nos va a conducir al Espíritu, al *Logos* trascendente. En tal sentido Tresmontant, comentando el modo de enfocar los marxistas este tema, afirma su acierto por cuanto observan al igual que los estoicos la existencia de un *logos* inmanente, pero también afirma que se equivocan cuando no llegan a alcanzar el *Logos* trascendente. Lo hace con estas palabras:

Quando, hasta el momento presente, un sabio hablaba de “ley natural”, entendía por esto una ley que él *deducía*, por el análisis y por la experiencia, de la realidad: el sabio es quien *formula* las leyes. Pero, en el caso de los mencionados sabios marxistas, nos encontramos ante una ley natural que *preside* el desarrollo de la materia, que *determina* su orientación, una ley natural que constituye una *necesidad* inmanente a la materia. Como se ve, estamos lejos del nominalismo de algunos sabios que sostienen que la ley natural deducida no está en las cosas sino únicamente en el espíritu de los sabios. Pero, según nuestros sabios marxistas, nos encontramos ante un realismo de la ley natural, que nos insta a repetir: sí, un aris-

²⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica* A,3,984b 15.

totélico, un filósofo de la antigua Estoa, y un metafísico monoteísta, aceptarían de buen grado esa noción de «ley natural» necesaria, objetiva, que presida la organización de la materia. El filósofo estoico, al igual que el filósofo cristiano, llamarían a esa ley el *logos inmanente*, la inteligencia inmanente al mundo y a la materia, ese *Logos* por el que todo ha sido creado. La diferencia existente entre el filósofo estoico y el cristiano radica en el hecho de que para el primero, ese *logos* inmanente es solamente inmanente, para el filósofo cristiano, en cambio, ese *logos* inmanente no es únicamente inmanente. Es inmanente en cuanto creador, pero es asimismo trascendente, es la Inteligencia creadora de Dios³⁰.

Ciertamente en la naturaleza encontramos la impronta de un gran sabio: geólogo, biólogo, astrónomo, matemático, físico, escultor, arquitecto, legislador, etc. El Universo clama por su Señor. Las criaturas dicen: «Dios nos ha hecho». Precisamente porque ha habido tal sabio creador es por lo que puede haber hombres que escruten la realidad. De este modo los científicos, y nosotros con ellos, podemos participar, aunque de modo muy imperfecto, de la sabiduría del Creador. El hombre, que cada día hace descubrimientos más asombrosos, observa que esos mismos descubrimientos muestran nuevas oscuridades, nuevas zonas misteriosas que es necesario investigar. Las profundidades de lo inteligible en el Cosmos son inmensas.

Esta inteligibilidad del mundo le hace decir a Einstein: *Lo enteramente incomprensible en el mundo es que el mundo sea comprensible*. La existencia de un *Logos* inmanente es algo tan evidente que nadie lo puede negar. La cuestión que, en adelante, va a centrar nuestra atención va a ser si esta sabiduría inmanente exige la existencia de otra trascendente, porque, de ser así, ésta sería Dios.

³⁰ TRESMONTANT, C., *Como se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, Ediciones Península. Barcelona 1969, 203-204.

A la luz de lo inteligible del Universo podemos preguntarnos ¿no es absurdo que lo inteligible del mundo, hasta la venida del hombre, no haya tenido relación con una inteligencia? ¿Es posible que aún existiendo el hombre haya tanto por conocer sin que nadie sepa explicarlo? ¿Es posible que lo inteligible pueda existir sin el inteligente y el orden sin el ordenador? ¿No será, más bien, el inteligente la causa de lo inteligible? Ciertamente vemos que la materia está organizada de muy diversas maneras constituyendo la variedad de entes que pueblan el Universo. También observamos que los entes, tanto en su estructura constitutiva como en su actividad, manifiestan un alto grado de intencionalidad. ¿Cómo han llegado a ser esos entes? No caben mas que dos explicaciones: o creacionismo de las formas, o evolucionismo. Según el creacionismo algunas formas sustanciales por su complejidad no pueden ser resultado de la conjunción de azar y tiempo, sino de la acción de un ser inteligente. En cambio, el evolucionismo enseña que las cosas tienen su origen en el mismo dinamismo del universo que va produciendo formas nuevas. Esta tesis evolucionista cada vez va gozando de más autoridad sin que todavía pueda considerarse definitivamente asentada.

Es lógico que el evolucionismo al dar una explicación del mundo —al menos en apariencia— más autosuficiente pudiera parecer un peligro para la tesis teísta, pero un estudio detenido de la realidad nos conduce a la conclusión de que los problemas de fondo quedan todavía sin resolver y que la demostración de la existencia de Dios, ya por esta vía del orden ya por otra cualesquiera, va a servir para mostrarnos una deslumbrante y sorprendente sabiduría divina que es capaz de concebir y crear algo, la materia, de tal riqueza que, en virtud de su devenir, da lugar a un universo tan maravilloso.

De modo breve, pero muy claro y preciso, formula Santo Tomás en su quinta vía este argumento. Dice:

La quinta vía 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 intencionalmente. 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 Dios³¹.

El Aquinate expone este argumento que trata sobre el orden del Universo de modo admirable. Y digo esto porque no se pueden exponer con menos palabras ideas más acertadas. A continuación trataré de explicar de modo más extenso lo que se ha indicado con tanta concisión, sin dejar al margen la hipótesis del evolucionismo que el santo no pudo conocer.

Observamos en el mundo sustancias muy complejas. Detengámonos en una de ellas, el ojo humano. Sabemos, en primer lugar que el ojo no es eterno, que hubo un tiempo en que los ojos no existían. ¿Cuál es la explicación más lógica para que el ojo pase del no ser al ser? Una inteligencia. El hombre actual poniendo intención y apoyándose en el desarrollo de la ciencia es incapaz de fabricar un ojo. ¿No es sorprendente que el azar pueda fabricar lo que no es capaz de hacer una inteligencia ni aún copiando de un modelo que le presta la Naturaleza? Aceptar que el ojo sea fruto de azar y del tiempo es mucho aceptar.

³¹ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q 2, a 3.

Por otra parte tenemos la experiencia de la desaparición de las especies. Los ecologistas se preocupan y con razón de protegerlas, porque saben que si una especie desaparece, es muy improbable que vuelva a existir. La explicación que parece más lógica en torno a la aparición de las especies (vegetales, animales) es el creacionismo, en tal supuesto tiene que haber un ser que elabora las nuevas especies, a aquel ser le llamamos Dios. Pero, podemos preguntarnos si cabe demostrar la existencia de Dios en el supuesto del evolucionismo.

Entiendo que sí. Empezaré la demostración citando una frase popular: «la naturaleza es sabia». ¿Qué se quiere decir con esto?, que en su modo de actuar la Naturaleza «parece tener intenciones», actúa como si las tuviera, es decir, parece que se propone fines y para ello ordena los medios oportunos. Por eso, Tomás de Aquino establece como premisa de esta vía el hecho siguiente: *vemos que las cosas que carecen de conocimiento...obran por un fin*, es decir que tienen intenciones.

Por otra parte enseña la filosofía que «el obrar sigue al ser». Luego, la lógica conduce a afirmar que si la Naturaleza actúa inteligentemente necesariamente ha de estar dotada de inteligencia. Pero, la realidad nos dice algo muy diferente de la lógica y es que la Naturaleza carece de inteligencia: la naturaleza no piensa. De manera que nos encontramos ante una situación que al menos en apariencia es contradictoria, la existencia de un ser que carece de inteligencia y que, sin embargo, actúa inteligentemente.

Pero tal contradicción no se da mas que en apariencia, ya que el obrar inteligentemente puede ser «por sí o por otro». Como la Naturaleza no obra inteligentemente por sí, lo hace como consecuencia de la acción de otro ser, que dispone la materia según una naturaleza, un or-

den, una medida, una finalidad. Santo Tomás en la *Suma contra los Gentiles*, dice:

Quien obra intelectualmente, obra como determinándose previamente su fin; pero el agente natural, aunque obre por un fin (...) no se determina a sí mismo el fin, ya que no conoce la razón de fin, sino que se mueve al fin que otro le ha determinado³².

Recordemos a este respecto lo que ha afirmado en la quinta vía: *Pero los seres que no tienen conocimiento no tienden al fin sino dirigidos por algún ser cognoscente o inteligente, como la flecha dirigida por el arquero*. Esto es lo que sucede tantas veces en la actividad humana. Por ejemplo, los ordenadores que podrían parecer inteligentes, no lo son. Es la inteligencia humana la que actúa a través de los ordenadores. Lo mismo se debe decir de los animales amaestrados, podrá parecer que piensan, pero no es así. Su acción aparentemente inteligente revela la presencia de un hombre que ha domado al animal.

De modo análogo sucede en el Universo, la acción inteligente de seres no inteligentes revela la existencia de una Inteligencia que ha creado una realidad que parece dotada de intenciones y de direccionalidad. A este creador sapientísimo del Universo le llamamos Dios, luego Dios existe. Por tanto, pienso que queda probada la existencia de Dios desde la hipótesis del evolucionismo. Por todo ello el evolucionismo más que ser un instrumento para negar la existencia de Dios, lo es mas bien para mostrar su gran sabiduría. Dice Balmes:

Los que niegan a Dios se verán pues condenados a los absurdos siguientes: que hay un orden admirable sin ordenador; una correspondencia de los medios con los fines, sin que nadie lo haya dispuesto; un conjunto de leyes fijas, constantes, que rigen el mundo con precisión matemática, sin que haya

³² SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, III, 3.

habido ninguna inteligencia que las haya planteado ni concebido³³.

Como todas esas pretendidas posibilidades son absurdas, la sabiduría inmersa en el Cosmos conduce a la existencia necesaria de una Inteligencia Ordenadora, Inteligencia que es Dios. Las teorías evolucionistas son hipótesis de la ciencia que ni afirman ni niegan, desde la perspectiva científica, la existencia de Dios. Es necesario, para ello, el discurso filosófico³⁴. En esta misma línea sobre la compatibilidad del evolucionismo con la existencia de Dios dejó escrito Newman:

Ha habido teólogos en tiempos pasados que se han inmiscuido en cuestiones científicas, y ahora hay hombres de ciencia que toman represalia interviniendo abusivamente en la teología. No veo nada por el momento en la teoría de la evolución que resulte incompatible con un Dios Creador Omnipotente y Protector del universo. Pero estos cultivadores de la ciencia asumen, con un exceso de burla e impertinencia respecto a nosotros los creyentes, que religión y ciencia se contradicen en este punto, y a partir de esta atrevida premisa concluyen dogmáticamente que no existe verdad alguna en la religión³⁵.

Por lo tanto, la existencia de una sabiduría inmanente exige la existencia de una sabiduría trascendente que es tan compatible con la tesis del evolucionismo como con la de la creación de las formas. Esa sabiduría trascendente es Dios, luego Dios existe.

³³ BALMES J., *Curso de Filosofía Elemental, Teodicea*. Capítulo V. B.A.C. Obras completas. T. III. Madrid 1963, 343.

³⁴ Cfr. ARTIGAS, M., *La Inteligibilidad de la Naturaleza*. Eunsa, Pamplona 1992, 426-427.

³⁵ Cfr. *Letters and Diaries of John H. Newman*, Oxford, vol 27, 44.

2. Argumento fundado en el «devenir»

He tomado como punto de partida de este argumento un dato que nos proporciona la experiencia y que no es otro que «el devenir» de la Naturaleza. Ciertamente la realidad natural permanece en un cambio constante, un cambio que nadie puede parar. El ahora no existe. Lo que existe es «el pasar».

El primer filósofo que fijó su atención en este importante aspecto de la realidad fue un griego que vivió en Efeso hacia el año 500 a. de C. Se llamaba Heráclito. Decía este filósofo: *Todo fluye*, para añadir: *Este mundo ha sido siempre, es y será un fuego vivo, encendiéndose con medida y apagándose con medida*. En efecto, para Heráclito el Universo es una realidad en permanente devenir, un devenir, por otra parte eterno. La negación de la eternidad del mundo va a ser el centro de este argumento.

Sobre tema tan delicado comenta Ferrater Mora en su Diccionario de Filosofía:

Uno de los problemas que se discutieron a menudo durante la Edad Media y parte de la época moderna fue el de si el mundo es o no eterno: el problema *de aeternitate mundi*. Los autores cristianos admiten como dogma que el mundo ha sido creado de la nada; por consiguiente, concluyen que el mundo no es eterno y, en todo caso, no tiene la eternidad que corresponde a Dios. Sin embargo, no todos los teólogos y filósofos cristianos tratan la cuestión de la misma manera. San Agustín no se limitó a afirmar que el mundo no es eterno; sostuvo que se puede probar que no lo es. San Buenaventura y otros autores siguieron en ello a San Agustín. De este modo se refutaba el averroísmo, el cual interpretaba a Aristóteles sosteniendo que el mundo es eterno. Por otro lado, Santo Tomás negaba que el mundo fuese eterno. Pero en los escritos acerca de esa cuestión (2 *sent.* I qu. 1, art. 5; *Cont. Gent.*, II. 31-38; *Quaest. disp. de pot.* qu. 3, art. 17; *S. theol.*, I, qu. VII, arts. 2-4 y qu. XLVI, arts. 1 y 2; *Quaest. Quodlib.*, quod. 9 y 12 y *de aeternitate mundi*; textos señalados por A.

Antweiler, *op. cit. Infra*) Santo Tomás mostraba que si bien no puede demostrarse la eternidad del mundo, no puede demostrarse tampoco su no eternidad³⁶.

Tomás de Aquino, en efecto, mantuvo la imposibilidad de demostrar con la sola razón que el Universo tuviera un principio y no fuera eterno. En este punto están de acuerdo con él Leibnitz y Kant³⁷.

En la visión del Cosmos que tienen los antiguos lo normal es defender la tesis de que el Universo es eterno. Sin embargo, no faltaron voces que mantuvieron con argumentos racionales la imposibilidad de que el Universo fuera eterno, entre otros, como ya he dicho, se encuentran S. Agustín y S. Buenaventura.

San Buenaventura alega cinco razones a favor de la no eternidad: infinitos días habrían precedido al presente; existiría una serie infinita de causas accidentalmente ordenadas, lo cual es imposible; se negaría el principio de que al infinito nada se puede agregar; sería posible que el infinito fuera comprendido por una facultad finita; y habría coexistencia de un número infinito de seres simultáneamente dados³⁸.

Me limito a constatar los argumentos que da el santo franciscano, pero sin detenerme en su estudio concreto. Quiero recoger otra cita más reciente, de Balmes, quien también explica la imposibilidad de proceder al infinito, dice así:

Se dirá tal vez que una cosa contingente, puede tener su razón de existencia en otra cosa contingente, y ésta en otra, procediéndose hasta el infinito; pero esto es imposible.

³⁶ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. Ariel. Barcelona 2001, 1138-1139.

³⁷ En este punto están de acuerdo también Leibnitz y Kant. Cfr. GRISON, M., *Teología Natural o Teodicea*. cit., 60.

³⁸ MORALES, J. *El misterio de la Creación*, Eunsa. Pamplona 1994, 156.

Sea la serie A,B,C,D,E,F, etc., que debemos suponer prolongada *a parte ante* hasta lo infinito. La existencia de F ha debido ser precedida por la de E; la de E, por la de D; la de D, por la de C; la de C, por la de B; la de B por la de A; como A también es contingente, su existencia ha debido ser precedida por otro, y la de éste por otro hasta lo infinito; “luego se ha debido acabar lo infinito”. Luego para que existiese F, han debido existir términos infinitos; luego se ha debido acabar lo infinito; “lo infinito acabado o finido es contradictorio”, luego la supuesta serie infinita es de todo punto absurda³⁹.

Teniendo en cuenta tan valiosas referencias paso a exponer este argumento tal y como lo entiendo.

Observamos en el mundo un constante devenir. El tiempo fluye sin cesar, no podemos detenerlo, acompañado de su permanente aliado el movimiento, que tampoco se detiene. Un siglo sigue a otro; un año a otro...; unas generaciones dejan paso a otras. Es el Universo una fuente que fluye sin cesar. Al mismo tiempo constatamos que este devenir es esencial al Universo en que nos encontramos, de manera que ni devenir sin Universo, ni Universo sin devenir. En este fluir constante observamos que lo posterior encuentra su razón de ser en lo anterior. El día de hoy se explica por el de ayer. De manera que lo anterior tiene razón de causa y lo posterior de efecto. Podríamos entonces ir remontándonos de lo posterior a lo anterior...hacia tiempos y situaciones cada vez más lejanas, pero nunca podríamos remontarnos hasta el infinito. Ha de haber un principio cronológico.

Paso a explicar estas ideas de un modo más detenido. Respecto al movimiento caben dos posibilidades teóricas, la primera es que tenga principio cronológico. En este caso sería Dios quien pondría en marcha el devenir, luego Dios existiría. La otra posibilidad —que no es posibi-

³⁹ BALMES J., *Curso de Filosofía Elemental, Teodicea*. cit., 341.

lidad, porque no podemos atribuir a algo finito propiedades infinitas, pero que la vamos a estudiar— es que el Universo sea eterno. Situándonos en la posibilidad puramente teórica de la eternidad del mundo caben tres alternativas; a saber: 1. Que el Universo camine hacia la plenitud; 2. Que el Universo camine hacia su aniquilación; 3. Que el Universo simplemente camine. Las dos primeras alternativas son inaceptables, pues en ambos casos el Universo ya habría llegado a su plenitud o a su aniquilación y esto no ha sucedido —como es evidente—, y el motivo no ha sido la escasez de tiempo, puesto que venimos del infinito. ¿Es el tercer supuesto aceptable? Entiendo que también esta posibilidad es inadmisibile.

Si el Universo es eterno —¡hablamos de este Universo real y no de otro ideal: inexistente!— es preciso decir que «no tendrá fin»; es decir que durará siempre, luego inunca se acabará! Pero si nos fijamos bien esto quiere decir que «nunca» recorrerá realmente el infinito hacia el futuro. Este dato es muy importante: ¡jamás el futuro infinito será totalmente recorrido! El infinito hacia el futuro es absolutamente imposible de recorrer. Atención porque nos encontramos con un infinito que es irrecorrible.

Esta inexistencia de infinitud hacia el futuro nos sugiere algo muy interesante: ¿no sucederá lo mismo con el pasado? Cuando decimos que el universo viene de un pasado infinito, eterno ¿no estaremos pensando como posible un imposible? Ciertamente «el infinito en el pasado también es irrecorrible». Como dice Balmes sería «un infito finido», lo cual es contradictorio. Esto lo podemos ilustrar con una imagen. Todos sabemos lo que es rebobinar. Se rebobina una película, un video, etc. Entonces, sugiero «rebobinemos el devenir del Cosmos». La película es la vida del universo, supuestamente eterna.

¿Qué pasará? Pues que una película infinita —eterna— es sencillamente irrebobinable. Y ¿por qué es irrebobinable? Pues porque el tiempo es siempre finito. Por mucho tiempo que se empleara y mucha velocidad que se aplicara jamás se rebobinaría el devenir del mundo. Luego, si el camino de vuelta (del momento actual hacia su origen en la eternidad) es imposible, también lo será el camino de venida. De ahí que se pueda concluir que no hay ni en el tiempo ni en el devenir infinitud o eternidad.

Podemos remontarnos en el pasado, a años cada vez más lejanos, a siglos cada vez más remotos, pero jamás podremos remontar un pasado infinito. Luego, si no se puede remontar hacia el pasado la infinitud, tampoco es posible, que tal infinitud haya sido recorrida del pasado hacia el presente. Y es que los conceptos de tiempo infinito y de movimiento infinito no tienen fundamento. Hablar de tiempo eterno, de movimiento infinito es simplemente unir en nuestras mentes dos conceptos que no pueden coexistir en la realidad. Por tanto, no cabe un Universo eterno en el pasado como nunca lo habrá —*de facto*— en el futuro.

Tal vez todavía alguien pretenda defender la tesis de un movimiento eterno acudiendo a la teoría de los ciclos: según esta tesis el Universo cada cierto tiempo volvería al momento de origen. Pero esto también es imposible. No habría un ciclo que se repetiría siendo siempre el mismo, sino que cada ciclo sería diferente de los anteriores precisamente en lo siguiente: aunque fueran idénticos en todo, sin embargo habría un elemento diferenciador: el antes y el después. A un ciclo le ha precedido otro, y a ese otro, y así sucesivamente...Y por las razones expuestas con anterioridad no cabe una serie infinita de ciclos. Si el Universo fuera estático y no dinámico podría pen-

sarse en su eternidad. ¡Pero no habría ni tiempo, ni movimiento!

De esta argumentación se deduce que Dios es «Creador». Él es el principio del devenir, es principio del Universo, y también es principio del tiempo. De manera que *podemos decir que el mundo ha comenzado a existir desde X años, pero no podemos decir que Dios, después de X años, ha creado el mundo*⁴⁰. Por tanto, este argumento no nos conduce a un ser causa del movimiento —eterno o no—, sino al Creador de un Universo en constante devenir. El paso de la nada al ser exige una causa proporcionada, trascendente al mundo y esta causa es el Creador. Al Creador le llamamos Dios, luego Dios existe.

Como es bien sabido, por otra parte, el agnosticismo se apoya en el fenomenismo, es decir en la negación de las sustancias y de las causas, solamente conocemos fenómenos. También, en el supuesto de una epistemología fenoménica, pienso que se puede aplicar el argumento que acabo de desarrollar. Veamos.

Conviene señalar que hay formas variadas de fenomenismo. Pero, todos están de acuerdo con que «lo que percibimos son fenómenos» y que éstos «están concatenados de modo sucesivo». Pero hay, de entre ellos, unos que dicen que tales fenómenos tienen una causa externa, otros no. Si los fenómenos tienen una causa externa —«la cosa en sí» kantiana— entonces es imposible un devenir eterno. Aunque la cosa en sí no sea cognoscible, sin embargo no se puede negar la relación entre la cosa en sí y el fenómeno. De ahí podemos deducir que todo cambio en el orden de los fenómenos es causado por un cambio en el orden de la cosa en sí. Por lo tanto la cosa

⁴⁰ FLICK, M-ALSZEGHY, Z, *Los comienzos de la Salvación*. Sígueme. Salamanca 1965, 115.

en sí es realidad que cambia. Luego, si es realidad que cambia le podemos aplicar todo lo que he dicho acerca de la imposibilidad de un devenir eterno. De ahí que la «cosa en sí» —el noumeno kantiano— no pueda ser eterna y haya de tener un principio. ¿Quién la constituye en ese principio? Dios. Luego Dios existe.

El problema se complica si se mantiene que los fenómenos no proceden de una causa externa, que son puramente subjetivos y para colmo, además, se niega la existencia del sujeto o sustancia, entonces ni existe la cosa en sí, ni existo yo como sustancia, lo único que existe es «un haz de fenómenos en mí», que tienen un inicio preciso en mi nacimiento y que se acaban con mi muerte. Según este fenomenismo extremado no puedo tener certeza de ninguna otra realidad mas que de unos fenómenos que me hacen pensar ingenuamente en la existencia de las cosas y de mi persona, pues, realmente no existen.

¿Qué decir de esta teoría? Lo más patente es que muestra la locura a la que conduce el excesivo criticismo en filosofía, que en este caso se manifiesta en un fenomenismo que conduce al solipsismo. Nada existe, sino solamente «un devenir de fenómenos», no respaldados por ninguna realidad extrínseca. Antes de mí, nada y después de mí, nada. En torno a mi, nada. Es un solipsismo absurdo, que contradice de lleno el sentido común.

Pues aún desde ese absurdo se puede llegar a Dios. Esa sucesión de fenómenos empiezan y acaban. ¿Cuándo y por qué empiezan? Para contestar a esta pregunta tenemos que decir qué son los fenómenos. Entiendo que estados de conciencia. De manera que repentinamente aparece una conciencia de un devenir de fenómenos. ¿De donde ha salido esta conciencia? ¿De la nada?, no, porque de la nada, nada sale. Luego tiene que provenir de una conciencia superior. A esta conciencia superior le

llamamos Dios, luego Dios existe. De este modo hemos llegado a «un ser Creador», título cuya riqueza es muy superior al de «Motor inmóvil».

Por otra parte, aunque nuestra argumentación no la hemos apoyado en los datos de la ciencia, como ésta ha sido utilizada tantas veces como arma arrojada contra la fe, no podemos eludir dejar constancia del hecho de que los descubrimientos científicos cada día están más en consonancia con un Universo que ha tenido un principio. Lo que la Ciencia ha enseñado hasta el siglo XIX acerca del tema que nos ocupa ya no es válido, no explica la realidad; lo que dirá mañana no lo sabemos. Lo que verdaderamente nos interesa es lo que dice hoy. Y parecen coincidir los científicos en afirmar que el Universo tuvo su principio hace 13.700 millones de años aproximadamente y que comenzó con una gran explosión que se conoce con el nombre de Big-Bang. Este dato era inimaginable para los antiguos filósofos. Por otra parte un principio temporal del Universo también viene exigido por la tesis de «la muerte térmica del Universo». Si el Universo está destinado a morir en el supuesto de fuera eterno ya hubiera muerto, luego necesariamente ha tenido un principio.

B. Argumento ontológico

Avicena procura demostrar la existencia de Dios, como ser necesario, por dos vías. *Una por las criaturas, que nos descubren al Ser del que han recibido el ser; y la otra por el análisis de lo que sea el Ser Necesario, aunque sólo la indique y no la desarrolle*⁴¹. La primera de estas sendas es

⁴¹ CRUZ HERNÁNDEZ, M, *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena*, en «al-Andalus», 12 (1947), 118.

la que sigue Santo Tomás en su tercera vía, en ella parte del ser contingente para llegar al ser necesario. La segunda enuncia aquel argumento que partiendo «de la idea de Dios» pretende llegar a su existencia y que desde Kant recibe el nombre de argumento ontológico. Que Avicena mencione este segundo itinerario tiene un particular interés por su sintonía con el argumento de S. Anselmo, interés tanto mayor cuando, por otra parte, parece que no hubo influencia entre ellos⁴².

Es peculiar del argumento ontológico el tratar de demostrar que al concepto de Dios le corresponde «*de iure*» la existencia del ente al que representa. No voy, pues, a tratar de demostrar que a Dios le corresponda la existencia «*de facto*»; sino de algo más profundo, a saber, que pertenece a su esencia existir necesariamente. Dios no puede no existir. Su existencia no solamente es necesaria para explicar la existencia de lo contingente (si algo es, el ser necesario es), sino que, aunque lo contingente no existiera, la existencia de Dios sería igualmente necesaria. Luego, Dios es necesario considerado en sí mismo y, por lo tanto, es inconcebible su no existencia.

Trataré de probar que «es necesario que Dios exista» y en consecuencia que «es inconcebible que exista la nada». Por eso, al exponer este argumento, al tiempo que voy a procurar demostrar la existencia de Dios abordaré el tema tan actual de «por qué algo existe en lugar de nada». La respuesta a esta cuestión es clara: Si algo existe es porque ha sido creado por «el ser necesario», y el ser necesario existe porque «no puede no existir».

Antes de exponer mi modo de concebir este argumento voy a acudir a los orígenes, es decir, a recoger la

⁴² Cfr. GONZÁLEZ ALVAREZ A., *Tratado de Metafísica. Teología Natural*, Gredos, Madrid 1968, 207.

formulación que del mismo hizo San Anselmo. La singularidad de su modo de argumentar radica en que, mientras el camino normal procura demostrar la existencia de Dios «tomando como punto de partida las criaturas», él tomará como punto de partida la idea de Dios y de su análisis llegará a su existencia.

Indudablemente, aunque S. Anselmo y todos los que le han seguido tomen como punto de partida la idea de Dios, sin embargo no podemos olvidar que tal idea no se posee de un modo puro, innato. A ella se llega razonando, ya que nada hay en la inteligencia que no esté antes en el sentido, de manera que el acceso a la idea es *a posteriori*. Cuando se dice que este argumento es *a simultáneo* lo que se pretende es afirmar que tomando como punto de partida «la idea de Dios», independientemente de cómo hayamos llegado a ella, se puede demostrar su existencia necesaria.

San Anselmo en su Proslogio afirma:

El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que entiende existe en el entendimiento; y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir sólo en el entendimiento. Pues si existe, aunque sólo sea en el entendimiento, puede pensarse que exista también en la realidad, lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no se puede pensar nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado⁴³.

Quiero señalar lo que de *a posteriori* tiene este argumento. La idea de «ser» la tenemos recibida por la experiencia, lo mismo hay que decir de las ideas «mayor o

⁴³ S. ANSELMO. *Prosogium*, c. II.

menor», así como de la distinción de «ser en la mente o en la realidad». Por ello se puede decir que el punto de partida es la idea de algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor con independencia de «cómo» se haya llegado a ella. La clave del argumento radica en la posibilidad, o no, de pasar del orden ideal al real, de la idea de Dios a su existencia.

Este argumento ha ejercido una enorme influencia en todos los tiempos. Entre los medievales podemos destacar a San Alberto Magno, San Buenaventura, Alejandro de Hales, Enrique de Gante y Duns Escoto. Posteriormente fue muy bien acogido, hasta el punto de ser su argumento preferido, por los racionalistas, como Descartes, Leibnitz, Hegel. Sin embargo, no debemos pasar por alto que este argumento ha sido rechazado por otros muchos filósofos, entre los que cabe destacar Santo Tomás de Aquino y Kant.

¿A qué se debe la atracción y a qué el rechazo de este argumento? Entiendo que «la atracción» se puede deber a la intuición enormemente sugerente que encierra así como a la sencillez con que se expone; mientras que «el rechazo» puede tener como causa la falta de precisión del silogismo. San Anselmo inició el camino, pero ha sido la falta de precisión a que he hecho mención la que ha llevado a otros filósofos a buscar formulaciones más convincentes. En cualquier caso, quien investigue sobre las demostraciones racionales de la existencia de Dios no deberá pasar por alto el estudio de este argumento. Para ser consecuentes es necesario tomar posición ante él.

Creo que se puede decir que las razones que esgrimen los que rechazan el argumento ontológico se pueden resumir en la sencilla frase: «el paso del orden lógico al

ontológico es inadmisible»⁴⁴. Y es tal el arraigo de esta sentencia que para muchos es tan segura y verdadera como que dos y dos son cuatro, por lo que con un prudente respeto no dejan de descalificar un argumento de tan larga tradición sin haberse detenido en absoluto a pensar en él.

La razón esgrimida —el paso del orden lógico al ontológico es inadmisible— es, para muchos, una especie de dogma filosófico sobre el que no vale la pena gastar ninguna neurona. Sin embargo, según mi parecer el intento de pasar del orden lógico al ontológico no solamente es atractivo y atrevido, sino también válido. Estoy de acuerdo con Santo Tomás y Kant cuando afirman que del análisis de las ideas no se puede pasar al orden real, pero con una salvedad que no es otra que la idea de «ser». Del concepto de perro no puedo pasar a su existencia porque es «un ser posible», pero el concepto de ser es diferente, pues no se refiere a un «posible» ser, sino que siempre se predica de algo existente. A la idea de ser corresponde la idea de existente.

Empiezo mi exposición de este argumento diciendo que no debe tomar como punto de partida la idea de Dios, pues la esencia divina no nos es dada a conocer de modo intuitivo —a Dios nadie le ha visto nunca—, si tal visión se diese habríamos tenido que dar la razón a los ontologistas, pues no alcanzaríamos a Dios por medio de razonamientos, sino por visión intuitiva. No procedió así S. Anselmo porque lo que en realidad analizó no fue la idea de Dios, sino la idea de «ser mayor que el cual nada se puede pensar», para concluir que a tal ser no le puede faltar la existencia porque si no sería posible pensar en

⁴⁴ SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 2, ad 2.

un ser mayor, aquel que tuviera la existencia necesaria, y éste sería Dios.

Yo no voy a intentar justificar el argumento anselmiano, ni tampoco las diversas variantes que a lo largo de los siglos se han hecho del mismo. Esta tarea sería demasiado laboriosa y ajena a mis pretensiones. Mi objetivo es simplemente aportar un granito de arena a este tema, a saber, mi parecer personal sobre tan atractivo modo de argumentar. Voy a exponer a continuación dos posibles formulaciones del mismo.

i) *Primera formulación*

En la primera formulación voy a partir de un concepto, que no será el de «el ser mayor que el cual nada se pueda pensar», sino simplemente el de «el ser». Antes de entrar a fondo en materia quiero recordar a Parménides, quien hace unas consideraciones rigurosamente lógicas en torno al «ser» atribuyéndole unas propiedades que, como se percataron sus discípulos, en absoluto se pueden aplicar al Cosmos en que vivimos. En sus palabras se encuentra la esencia de este argumento.

Dice el filósofo de Elea: *Es necesario decir y pensar que lo que es, es, ya que el ser es y el no-ser no es; afirmaciones que te invito a considerar bien* (fragmento 6); en otro texto añade: *No hay que temer que nadie pruebe jamás que lo que es no es* (fragmento 7). Y añade: *No nos queda mas que un camino que recorrer: el ser es. Y hay muchas señales de que el ser es increado, imperecedero, porque es completo, inmóvil, eterno. No fue, ni será, porque es a la vez entero en el instante presente, uno, continuo* (fragmento 8).

La tenacidad con que Parménides insiste en la validez indestructible del juicio «el ser es» podrá parecer innecesaria, pero si lo meditamos bien veremos que no es

así, e incluso, podemos intuir en ella una implícita, aunque no pretendida, demostración de la existencia de Dios.

Tal demostración se puede formular del modo siguiente: «El ser es, y como es inconcebible que no sea, es necesario. Al ser necesario le llamamos Dios, luego Dios existe».

De esta manera, partiendo de una idea, la de «ser», se llega a su existencia necesaria, dando de este modo el famoso paso del orden lógico al ontológico, válido para unos y escándalo para otros. Pienso que esta breve exposición ya es una válida expresión del argumento. A continuación paso a exponer con mayor rigor esta vía:

a) Primera premisa: El sencillo pensamiento de Parménides «el ser es y es inconcebible que no sea⁴⁵» es una verdad absolutamente irrefutable.

b) Segunda premisa: Es así que todas y cada una de las cosas del universo «son imperfectas y es concebible su no existencia», luego no son el ser.

Conclusión: Existe un ser, que trasciende al Universo. A este ser le llamamos Dios, luego Dios existe».

Una aclaración necesaria. Una vez expuesto el argumento parece evidente que el «ser» al que nos hemos referido con minúscula debe ser designado con «mayúscula», pues no se trata de «el ser» entendido como el universal referente a todo lo que existe, sino a una única realidad que merece con todo derecho, tanto por su per-

⁴⁵ Palabras de Russell en debate con Coplestón. Dice así: «...Yo sólo podría admitir un ser necesario si hubiera un ser cuya existencia no pudiera ser negada sin contradicción». Entiendo que cuando en este argumento trato del ser, negarle la existencia sería ciertamente incurrir en contradicción. Copleston, F., y Russell, B., *Debate sobre la existencia de Dios*. Cuadernos Teorema. Valencia 1978

fección como por su necesidad, ser nombrado así: «el Ser».

Ciertamente el término ser se aplica a todas las cosas, pero es preciso decir que de un modo imperfecto e inadecuado. A éstas el término, que les corresponde, es el de «ente». Y esto por dos razones, la primera porque «es concebible su no existencia». Observamos que las cosas realmente son, pero, al mismo tiempo, somos conscientes de que «podrían no ser» ya que «es concebible su no existencia», por tal motivo es imposible que sean el ser del que se trata en este argumento. La segunda razón es de carácter modal, pues las cosas son simples modos de ser. En virtud de esta limitación tampoco pueden ser llamadas «el ser», sino de otra manera referente al «modo de ser». La contingencia de los entes y su limitación a un modo de ser son razones por las que no pueden ser llamadas con propiedad, ni individualmente ni colectivamente, el «ser». En tal sentido es de gran interés lo que añade Balmes a este argumento:

Este ser necesario, no somos nosotros; pues sabemos por experiencia que hace poco no existíamos: nuestra memoria no se extiende más allá de unos cortos años; no son nuestros semejantes por la misma razón; no es tampoco el mundo corpóreo, en el cual no hallamos ningún carácter de necesidad ...⁴⁶.

En efecto, el ser necesario no puede ser ni el hombre, ni la creación porque como acabamos de exponer del ser necesario «no se puede predicar de él ni la imperfección, ni la contingencia». Luego el Ser perfecto y necesario es trascendente al Universo, y es Dios

Existe, por lo tanto, una realidad a la que compete el nombre de Ser de la que he afirmado que sería contradictorio que no existiera. En efecto, si la premisa “el Ser es”

⁴⁶ BALMES J., *Curso de Filosofía Elemental, Teodicea*. Cit., 340.

fuera falsa, sería posible afirmar que “el Ser no es”, pero esto es absurdo. En tal caso, en virtud de que la verdad es adecuación de la mente con la realidad, habría que decir:

1. Que en el orden ontológico el Ser no existiría.
2. Que en el orden lógico «a la idea de Ser» le correspondería «la idea de no existir», lo que es claramente contradictorio.

ii) *Segunda formulación*

Se trata de una exposición del argumento ontológico íntimamente relacionada con la anterior. En lugar de tomar como punto de partida la idea de ser tomaremos la de «ser necesario». A este respecto me parece muy oportuno citar a Amor Ruibal cuando, refiriéndose al filósofo árabe Avicena, dice lo siguiente:

En efecto, Avicena, partiendo de que el concepto del ser necesario se diferencia del ser posible en que en el primero es de esencia el existir, mientras que en el segundo es de esencia tener causa que haya de darle la existencia, expone la misma idea del argumento anselmiano cuya síntesis puede formularse así: El ser necesario no es tal, sino porque le es esencial la existencia; mas el concepto de Dios, por su definición misma, es el concepto de ser necesario; luego en el concepto de ser necesario se incluye la existencia de Dios. Y es el que el ser sobreviene a todo ente menos al ser en cuyo concepto entra necesariamente el existir. “*Esse accidit omni enti, praeterquam in necesse esse* (Avicena., *Metaph.*, 1.V, tr.6)”⁴⁷.

Este texto contiene una prueba de la existencia de Dios como voy a tratar de explicar. Expuesta con brevedad se puede formular así: «A la idea de ser necesario le corresponde la existencia necesaria y esto no solamente

⁴⁷ AMOR RUIBAL, A., . *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. T. VI. Suárez. Madrid 1933, 375.

en el orden de las ideas, sino también en el real. A este ser necesario le llamamos Dios, luego Dios existe».

Se puede objetar a esta argumentación que al concepto de ser necesario le corresponde una existencia necesaria pero «solamente en el plano ideal»; sin embargo, juzgo que le corresponde también en el plano real, lo que trataré de justificar más adelante después de exponer este argumento de un modo más detallado.

Se puede formular este argumento de la siguiente manera:

Primera premisa: Todos tenemos el concepto de ser. Este concepto es universal y se aplica a todo lo que es. Así como de los individuos animales extraemos el universal animal, así de los individuos existentes extraemos el universal ser.

Segunda premisa: Dentro del concepto de ser distinguimos el concepto de ser contingente y el concepto de ser necesario. Al concepto de ser contingente le corresponde la necesidad de una causa para existir, mientras que al concepto de ser necesario le corresponde la existencia en virtud de su esencia de modo necesario. Como decía Avicena en el texto citado: *Y es el que el ser sobreviene a todo ente menos al ser en cuyo concepto entra necesariamente el existir. Esse accidit omni enti, praeterquam in necesse esse.*

Tercera premisa: «es imposible que el ser necesario no exista». Esto es evidente. Al concepto de ser necesario (orden de las ideas) le corresponde la existencia necesaria en el orden real, pues en el supuesto de que el ser necesario no existiera en el orden real, si tenemos en cuenta que la verdad es adecuación entre el intelecto y la realidad, habría que afirmar que «al concepto de ser necesario», además de no corresponderle la existencia en el orden ontológico, tampoco le correspondería «en el or-

den de las ideas», y esta afirmación es muy reveladora porque tal falta de correspondencia dentro del orden ideal supone contradicción. En el supuesto de que el ser necesario no existiera, habría que decir que «a la idea de ser necesario» le corresponde «la idea de no existencia», lo cual es contradictorio, absurdo y falso. Luego el ser necesario existe necesariamente.

Cuarta premisa: Si el ser necesario existe necesariamente es inconcebible su no existencia. Y puesto que es concebible la no existencia del Cosmos, nada del mismo es el ser necesario. Luego el ser necesario ha de ser trascendente al mundo.

Conclusión: A este ser necesario y trascendente le llamamos Dios, luego Dios existe.

De todo lo que vengo diciendo se deduce que cuando se trata del concepto de ser hay un paralelismo perfecto entre el orden lógico y el ontológico. Veamos:

“El ser = existe”.

“El ser necesario = existe necesariamente”.

“El ser posible = puede existir o no existir. Si existe es por alguien que le hace existir: el ser necesario”.

“El no ser = no existe”.

Ahora bien, me pregunto ¿no habrá alguna falacia en la formulación de este argumento? Desde luego objeciones se le pueden hacer. A mí se me ocurren dos. La primera de ellas es la siguiente:

1. Veamos un razonamiento semejante que podría llevar al nuestro a la ruina: «Infinitos seres necesarios (concepto) existen (concepto y realidad) necesariamente. Porque de no ser así habría una cantidad infinita de seres idealmente necesarios que no existirían realmente. De ellos habría que predicar: muchos seres necesarios no

existen necesariamente, lo que es contradictorio, por lo tanto existen infinitos seres necesarios».

Sin embargo, me parece que puedo rebatir esta objeción. Pero antes quiero poner otro ejemplo. Veamos. «Los seres necesarios verdes (orden ideal) existen necesariamente (orden real), porque si no existiesen habría que decir que los seres necesarios verdes no existen lo cual es contradictorio».

¿Cuál es el fallo de estas objeciones? Entiendo que en todo ente se puede distinguir lo que pertenece al orden de la esencia y lo que pertenece al de la existencia. Dentro del plano de la existencia se puede distinguir lo contingente de lo necesario. Cualquier otro tipo de distinción pertenece al orden de las esencias.

En las objeciones que acabo de hacer se añaden unas determinaciones al concepto de ser necesario, que éste no tiene por qué incluir. Al concepto de ser necesario no tiene por qué corresponderle ni el color verde, ni la pluralidad de número.

El «juicio el ser necesario existe necesariamente», conlleva la existencia del ser necesario, pero en absoluto «cómo es» tal ser necesario. Por ello, no se puede añadir ninguna determinación a tal juicio lo que se hace cuando se dice infinitos, o muchos, o dos seres necesarios. Para la validez del juicio «el ser necesario existe necesariamente» basta con que haya un ser necesario. Toda calificación del «ser necesario» que lo determine de alguna manera, además de ser superflua, es inválida para la refutación de este argumento.

2. La otra objeción que se puede hacer es decir: Si no es válida cualquier determinación al concepto de ser, como pueda ser el decir que es verde o que hay infinitos, entonces «tampoco es válido decir el ser necesario», por-

que necesario ya implica una determinación de ser. Sin embargo, cuando utilizamos este argumento usando el adjetivo necesario no incurrimos en nada incorrecto.

El término ser «hace referencia a la existencia de un sujeto». Ciertamente, aunque la palabra ser suponga «un sujeto», sin embargo lo que se afirma de ese sujeto no es su «modo» de ser, sino «su existencia» real. Cuando decimos «ser necesario» no estamos determinando de algún modo la esencia, nos estamos refiriendo simplemente al fundamento de la existencia.

La existencia puede ser concebida como contingente o como necesaria. Esto es legítimo. Incluso podemos decir que el concepto de ser se realiza mejor en lo necesario que en lo contingente.

Luego es legítima la clasificación del ser en contingente o necesario, pues se refiere a la razón de existir y no al modo de la existencia (esencia). Por ello, mientras no son legítimas expresiones como ser necesario verde, o ser necesario perro, o ser necesario múltiple, porque éstas determinaciones se refieren a la esencia, la distinción entre ser necesario o contingente no se refieren a la esencia, sino que son clasificaciones referentes a la existencia.

iii) *Observaciones de Tresmontant en relación con este argumento*

Me parece oportuno resumir unas ideas muy claras de Tresmontant⁴⁸ en relación con el tema que vengo tratando. Comenzaré señalando algunas de ellas en torno a la existencia del ser necesario, para después señalar tres

⁴⁸ TRESMONTANT, C., *Ciencias del Universo y problemas metafísicos*. Herder. Barcelona 1978, 28-40.

razones por las que tal ser necesario no puede ser el Universo: Se trata del principio del Universo, de su evolución y de su fin.

Toma como punto de partida a Parménides para afirmar que «el ser no ha empezado», que existe desde siempre porque no procede de nada. Después afirma que esta verdad viene siendo aceptada desde hace 25 siglos. Después, entre otras cosas, afirma que los materialistas dicen que ese ser es «la materia». De este modo, como Parménides cuando habla del ser se refiere al Cosmos, podríamos decir de él que es el padre de los materialistas (así se expresa este autor).

Pero, ¿hay alguna razón que justifique que el Universo sea necesario? Veamos. Si el Universo tuvo un principio⁴⁹ no puede ser el ser, sino algún ser. Esto sería la ruina del materialismo. Y esto el materialismo lo sabe; siempre lo ha sabido. Por tal motivo el materialismo siempre defenderá la eternidad del Universo. Y desde que, en el siglo XX, los científicos establecieron que el Universo tenía principio los materialistas buscan con un tesón admirable argumentos para poder continuar manteniendo la eternidad del Universo.

Por otra parte el ser de Parménides «no puede experimentar cambio», ya que el ser absoluto no puede darse nada por cuanto que es absoluto. Luego si el Universo fuera el ser no podría experimentar cambio alguno. Aunque se discuta si el Universo tiene o no principio, lo que nadie discute es que «el Universo es un proceso evoluti-

⁴⁹ Tresmontant apunta a la hipótesis de un principio del Universo en sintonía con la ciencia actual, pero admitiendo la posibilidad de que un día se demuestre otra cosa. Yo afirmo el principio del Universo porque ya lo he asentado apoyándome en argumentos no científicos, sino filosóficos.

vo y genético». La historia de la naturaleza es una evolución dirigida. Luego el Universo no puede ser el ser absoluto.

Un Universo que tiene principio y que experimenta cambios no puede ser el ser necesario. Pero a esto hay que añadir que además tiene fin. Mientras que el ser necesario es incorruptible y no puede implicar fin, el Universo sí lo implica, por ello, si fuera el ser eterno ya estaría aniquilado, pero ahí está tendiendo a su final, pero sin haber llegado a él. Pero Carnot y Clasius descubrieron el segundo principio de la termodinámica, en virtud del cual si el Universo fuera eterno habría agotado la reserva de hidrógeno, lo que se llama la muerte térmica del Universo.

Los materialistas antes que rendirse ante estos argumentos se revuelven buscando como sea salvar la eternidad de la materia por eso algunos han llegado a decir que al universo se le administra nuevas cantidades de hidrógenos fresco (Gold, Bondi, Hoyle). Lo cual no deja de ser una afirmación gratuita, sin ningún fundamento científico y que, por lo menos por ahora, no pasa de ser ciencia ficción. De hecho la realidad no nos presenta ningún dispositivo regenerador.

iv) *Sobre la 3^a vía de Santo Tomás*

Esta vía, como el argumento ontológico, trata sobre la existencia del ser necesario, pero lo hace siguiendo otro camino, a saber, toma como punto de partida el ser contingente para a partir de él concluir la existencia del un ser necesario. Es un argumento tan claro que se puede resumir diciendo: «Si algo es, es porque existe un ser ne-

cesario»⁵⁰. La existencia de algo necesario es aceptada por todos los filósofos, ya que si tal ser no existiera, alguna vez no hubo nada, y el no-ser es incapaz de causar nada.

El Aquinate expone así este argumento:

La tercera vía se deduce 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 existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo 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 ser 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 de las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios⁵¹.

Por lo tanto, tiene que haber un ser necesario *per se*, a este ser necesario por sí mismo le llamamos Dios, luego Dios existe.

Sin embargo, si nos atenemos a este argumento tal como lo acabamos de exponer parece no concluir correctamente. Ciertamente demuestra que tiene que haber un ser necesario —esto es indudable—, pero lo que no queda claro es que ese ser necesario tenga que ser Dios. Los

⁵⁰ No distingo entre el ser necesario *per se* del ser necesario *ab alio*, porque pienso que este último no existe para la filosofía.

⁵¹ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q2, a.3.

materialistas también están de acuerdo que existe el ser necesario, pero afirman que lo es «la materia eterna» en su constante devenir. Este punto, que no aborda directamente el Aquinate⁵², pienso haberlo resuelto cuando en mi exposición del argumento ontológico he rechazado que los entes del Universo, y el mismo Universo, puedan ser el ser necesario.

C. Argumentos antropológicos

1. Argumento fundado en la esencia del hombre

Empezaré exponiendo este argumento de un modo muy breve. «Hubo un tiempo en que el hombre no existió, luego, si existe es porque «comenzó» a existir. Es así que el hombre no es solamente materia ya que en él hay «un componente inmaterial» al que llamamos espíritu, luego ha de haber una causa proporcionada que le haya dado el ser. No pudiendo ser esta causa la materia habrá de serlo un ser inmaterial, es decir, espiritual. A este ser le llamamos Dios, luego Dios existe.

La dificultad de este argumento radica principalmente en demostrar la espiritualidad del hombre, porque lo grado esto la existencia de Dios es una lógica consecuencia. ¿Cómo podemos saber que el hombre tiene un componente espiritual? Por sus operaciones. Dice un aforismo que «el obrar sigue al ser». Si encontramos en el

⁵² Distingue Santo Tomás entre el ser necesario *a se* y el ser necesario *al alio*. Era lógico que admitiera esta clasificación, pero entiendo que el ser necesario *ab alio* poco tiene de ser necesario si depende de otro para existir. Además, no faltarán quienes juzgarán que estos seres no son necesarios *ab alio*, sino *a se* como sucede con los materialistas que ciertamente admiten el ser necesario *a se*, pero entienden que se trata de la materia.

hombre operaciones que no se pueden explicar por la materia entonces es que en el hombre hay ese algo más a lo que se llama alma o espíritu. En este caso Dios sería el Espíritu que habría escrito un libro, el Cosmos, para que un ser también espiritual pudiera leerlo y, al leerlo, encontrar a Dios.

Hay actividades humanas que parecen no ser reducibles a la materia como el pensamiento, el lenguaje, el arte, la ciencia, la creatividad, la libertad, etc. ¿Esta actividad, que supera de modo trascendental a la de los animales más perfectos, puede ser explicada desde la materia? Entiendo que no, que es necesario recurrir a algún tipo de sustancia inmaterial que con el cuerpo constituyan al hombre, de manera que el hombre sea un compuesto de cuerpo y espíritu. Veamos todo esto de un modo más detallado. Dos van a ser los caminos por los que voy a tratar de llegar a este espíritu: La conciencia (psicológica) y la libertad.

a) *La conciencia (psicológica)*

Intentaré a continuación justificar la existencia del componente espiritual apoyándome en la actividad reflexiva del hombre.

Ya he afirmado que la actividad humana es cualitativamente muy superior a la de los animales (pensamiento, ciencia, arte, técnica, etc.). Si nos preguntamos en la razón última de tal actividad, aquello que en definitiva lo explica, nos encontramos con la «conciencia psicológica». De la conciencia moral trataré en el siguiente argumento. Los animales son incapaces de reflexionar, por lo que habría que decir que no conocen, porque carecen de inteligencia. Solamente sienten. El hombre además reflexiona de manera que es «consciente de la realidad que

le circunda», es «consciente de cada uno de sus actos» y también lo es «de su propia subjetividad». Indudablemente el salto cualitativo que se da entre la actividad animal y el hombre es inmenso.

Pero, cabe preguntarse si la actividad reflexiva puede explicarse por la sola materia (de manera que el hombre sea un simple animal más desarrollado que los demás, pero al fin y al cabo animal) o si es necesario recurrir a un componente inmaterial. Entiendo que la materia no puede dar este salto cualitativo y voy a tratar de explicar el por qué a continuación.

La actividad humana responde a la idea de que el hombre es un compuesto de materia y espíritu. El alma, que es *tamquam tabula rasa* (está vacía de contenidos), es cierta realidad que hay en mí y que actúa a través del cuerpo por cuyo medio recibe toda información; después, ella, con el concurso del cuerpo, trata de comprender tal información. El cuerpo necesita del alma (con la que forma una unidad) en sus operaciones. La información, que recibe el hombre por medio de los sentidos, «en virtud de la unión sustancial» de cuerpo y espíritu, no es un puro dato sensorial como sucede con los animales, sino que es «sensación consciente».

Pero, no solamente necesita el cuerpo del alma, sino que, también «el alma necesita del cuerpo» en todas sus operaciones. No hay operaciones puras del alma, prueba de ello es que cuando pensamos nos cansamos, se cansa el cerebro. O, también cuando una persona tiene una deficiencia en el cerebro el alma encuentra dificultades para operar. Le sucede como a mí ante el ordenador. Yo trabajo con el ordenador. El ordenador sin mí no sirve para nada, pero yo sin el ordenador no puedo trabajar. Todas las operaciones cognoscitivas (abstracción, raciocinios...) necesitan del cuerpo. Así de intensa entiendo

que es la relación del alma con el cuerpo. Yo soy «mi cuerpo consciente».

El conocimiento animal es necesariamente inconsciente porque necesita de «órganos». El animal conoce con los ojos los colores de las cosas. Hay una distinción real entre órgano cognoscente y objeto conocido. Por eso las operaciones de la naturaleza son transeúntes, pues pasan de una materia a otra materia. Sin embargo, vemos en el hombre que cuando ve (operación transeúnte), al mismo tiempo es consciente de que ve; y no solamente es consciente de que ve, sino que también es consciente de que es consciente de que ve. Estas operaciones, de seguro, que necesitan un substrato material en el cerebro, pues el hombre es un compuesto de cuerpo y espíritu, pero su explicación fundamental está en la «autocontemplación de sí mismo y de sus actos». A estas operaciones que permanecen en el sujeto las llamamos inmanentes. Yo desconozco cuál es el órgano del cuerpo humano por el que soy consciente de mí mismo. Dudo que algún médico pueda explicarlo, porque si fuera así sería un tema de dominio común.

Es muy importante destacar que el hombre en virtud de esta actividad reflexiva es «sujeto». En todo acto de conocimiento, también en los animales, si es que se puede hablar de conocimiento en los brutos, hay «algo que conoce» y «algo conocido», pero en el hombre ese algo que conoce es «alguien», es decir, una persona. Por eso cuando el hombre conoce podemos distinguir entre un «sujeto» cognoscente y un «objeto» conocido. De ahí deriva el diferente modo en que deben ser tratados los hombres y los animales. El hombre por ser persona es sujeto de derechos, cosa que no sucede con los animales. Esta dignidad tiene su fundamento en el elemento espiri-

tual por el que es consciente de sí y trasciende todo lo material.

Apoyan lo que vengo diciendo las consideraciones que voy a hacer a continuación:

1. La duplicidad de todo acto humano.

Cuando me alimento sucede que soy consciente de que me alimento, cuando voy de paseo soy consciente de que paseo, etc. En todo, salvo enfermedad o sueño, hay una duplicidad que, entiendo, se debe al cuerpo y al espíritu. Cuando el hombre pasea, el cuerpo (portador del alma) camina, y el alma es consciente de que su cuerpo camina.

2. La reflexión, en sí misma, podría proyectarse de modo infinito.

Por ejemplo: «yo pienso»; «yo pienso que pienso»; «yo pienso que pienso que pienso», etc. La reflexión podría ser infinita si no fuera porque el concurso de un cuerpo limitado no se lo permite.

3. Todos distinguimos en nuestro interior entre «quien» somos y «qué» somos.

Así yo distingo en mí, por una parte, mi «yo» y, por otra «lo que» mi yo es. Sé que soy un hombre, pero me doy cuenta de que podría haber sido un hombre con un cuerpo distinto, o podría haber sido mujer, o incluso otro ser que no sea exclusivamente material. Yo no hubiera podido ser un vegetal, o un perro. La subjetividad que hay en mí podría haberse alojado en «otro cuerpo humano» y mi cuerpo podría haber sido «el de otro hombre», luego en mí hay algo que es diferente de mi cuerpo. Precisamente esa realidad es lo más valioso que poseo.

4. Incluso distinguimos en nosotros dos realidades

Una es un «yo» que se conoce; la otra, un «yo» conocido». Observo en mí, el hombre sujeto y el hombre

objeto. Muchas veces el hombre objeto está en pugna con el sujeto, en este combate unas veces vence el primero, otras el segundo.

De todas estas consideraciones se puede deducir que si bien el componente material, corpóreo, del hombre es importante, no es suficiente para explicar la actividad de éste. Es necesario recurrir a algo más, al elemento espiritual. En este elemento espiritual radica nuestra dignidad.

Si no tuviéramos espíritu ¿dónde quedaría nuestra dignidad?, ¿dónde el deber de respetar los derechos humanos?, ¿por qué respetar nuestros semejantes? Y así vemos qué sucede cuando una ideología materialista, negadora del espíritu, rige la sociedad, que los hombres son tratados como cosas. No tienen derechos, no hay por qué respetarles.

En cambio cuando se reconoce la presencia de un elemento espiritual somos conscientes de la dignidad de la persona como sujeto de derechos inviolables.

b) *La libertad*

La libertad del hombre viene a confirmar lo que acabo de exponer en torno de la reflexión. Partiendo de ella se puede formular un argumento brevísimo de la existencia de Dios: «El hombre es libre, luego Dios existe». Esta frase no es mía, sino de Cerón y la recogí hace muchos años en un número de ABC. Me pareció que era una buena síntesis de la argumentación que voy a desarrollar.

Explicitando más el argumento podría formularse así: Lo material se rige por «leyes necesarias», es así que el hombre es «libre», luego la materia no es válida para explicar el obrar libre del hombre. Este modo de actuar solamente se puede explicar por el concurso en el hombre de otro elemento inmaterial, «el espíritu». Por otra parte,

si en el hombre hay un elemento inmaterial, como el hombre tiene origen en el tiempo, tiene que ser causado por un ser inmaterial, a éste le llamamos Dios, luego Dios existe».

El tema clave de esta vía es la libertad humana. ¿Somos realmente libres o no? En el supuesto de que seamos pura materia no hay libertad, solamente apariencia de libertad. En tal caso parece que el hombre elige, pero no es cierto, pues actúa según unas leyes que se le imponen con una necesidad físico-matemática. En cambio si somos libres, es decir, personas que realmente pueden elegir entre las alternativas que se les presentan, entonces es que hay algo en nosotros diverso de la materia, inmaterial, a lo que llamamos espíritu o alma. El hombre es capaz de enfrentarse con sus propias leyes materiales y «decir que no». De ahí que podamos hablar de la virtud y del mérito, ya que no todo viene dado por el dinamismo de la materia, sino que hay otra instancia que puede elegir contra los apetitos del hombre, sean apetitos sensitivos o de la voluntad, más nobles o menos nobles. Por eso el hombre es el ser capaz de decir que no.

Me veo, pues, obligado a escoger entre «lo que se nos presenta como evidente», a saber, que el hombre es libre y ciertas teorías materialistas, que niegan lo evidente. Si no hubiera libertad las acciones no serían imputables, es decir, no podrían atribuirse a las personas. Por otra parte, si no hay imputabilidad no hay responsabilidad, pero esto va contra los mismos fundamentos de la ética. No tendría sentido hablar de culpabilidad, ni de vergüenza, etc. Tampoco lo tendría el castigo. Y las leyes penales no tendrían otra finalidad que la de ser un factor más, influyente en mi actuar necesario. Negar la libertad supone afirmar la pura materia, afirmar la libertad supone reconocer la existencia del espíritu.

Frente a lo que acabo de exponer se podrá objetar que el hombre está sometido a muchos condicionamientos. ¡Y esto es verdad! ¿Cuál es la razón? El hecho de que el hombre es un ser que se explica por dos elementos, un elemento material que se le impone y condiciona, y un elemento espiritual que le permite elegir. Cuando afirmo la libertad y la espiritualidad del hombre no niego algo que es todavía más evidente y es que tenemos un cuerpo con sus imperativos.

2. Argumento fundado en la existencia de la ley moral

Kant niega a la razón pura la posibilidad de alcanzar racionalmente la existencia de Dios. Será en la *Crítica de la Razón Práctica* donde recobre a Dios como «postulado» que fundamenta la moralidad. El Dios que encuentra Kant no es fruto de una demostración objetiva, sino de una «certeza subjetiva». Esta certeza procede no de la razón, sino de la «voluntad», y merece el nombre de «fe moral». Así se explica Kant:

El hombre honrado puede decir: quiero que haya un Dios..., que mi duración sea infinita; me adhiero firmemente a esto y no permito que me quiten mis creencias, pues es el único caso en que mi interés... determina inevitablemente mi juicio sin prestar atención a las sutilezas, aunque no sea capaz de dar razón de ellas o de oponerles otras más especiosas⁵³.

Kant, como buen luterano, entiende que la razón —profundamente vulnerada— es incapaz de llegar a Dios por lo que no le queda otra vía de acceso a Dios que la pura fe fiducial; es decir, una fe que no se apoya en razones. Este modo de concebir la fe es antitético respec-

⁵³ Kant, E., *Critique de la raison pratique*. Alcan. Paris 1906, 260-261.

to al católico. Es evidente que yo no puedo estar en sintonía con Kant por dos motivos; el primero, porque estoy proporcionando argumentos racionales a favor de la existencia de Dios (imposibles según el regiomontano); segundo, porque entiendo que aceptar a Dios como postulado —fe fiducial— de la razón práctica no fundamenta en absoluto su existencia.

A continuación de este sucinto comentario sobre el pensamiento kantiano quiero recoger una cita de Balmes en la que a mi parecer incoa una evidente prueba de la existencia de Dios fundamentada en la ley moral. Dice así:

Las consecuencias morales del ateísmo son su refutación más evidente. Sin Dios no hay vida futura, no hay legislador supremo, no hay nada que pueda dominar en la conciencia del hombre; la moral es una ilusión; la virtud una bella mentira; el vicio un amable proscrito a quien conviene rehabilitar. En tal caso, las relaciones entre marido y mujer, entre padres e hijos, entre hermanos, entre amigos son simples hechos naturales que no tienen ningún valor en el orden moral. La obligación es una palabra sin sentido, cuando no hay quien pueda obligar: y faltando Dios no hay nada superior al hombre. Así desaparecen todos los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos y sociales; sólo debemos atender a los impulsos de la naturaleza sensible, huyendo del dolor y buscando los placeres. ¿Quién no retrocede al ver destruida de ese modo la armonía del mundo moral? ¿Quién no se consuela al reflexionar que esto es únicamente una hipótesis insensata? ¿Quién no siente renacer en su espíritu la luz y la esperanza, al pensar que Dios está en el origen de todas las cosas criándolo y ordenándolo todo con admirable sabiduría, promulgando las leyes del universo moral, y escribiéndolas con caracteres indelebles en la conciencia de la criatura inteligente⁵⁴.

⁵⁴ BALMES J., *Curso de Filosofía Elemental, Teodicea*. Capítulo VII. cit., 345.

El hombre, como todos los seres de la creación, actúa y sus acciones también están sujetas a leyes: son las leyes del hombre. De ellas unas el hombre las cumple como los demás seres de la Naturaleza, es decir, necesariamente, pero hay otras cuyo cumplimiento supone ejercicio de «libertad». A estos últimos preceptos les llamamos «ley natural»: su existencia es tan evidente que solamente los necios la niegan. Se podrá discutir la extensión de su contenido, pero no su existencia.

El hombre debe obedecer tales preceptos libremente; pero, sin olvidar que la libertad no consiste en algo tan simple como «yo puedo hacer esto o lo contrario», sino en que «yo puedo hacer esto que es malo, si bien debo hacer aquello que es bueno». Es decir, existe el «deber ético», que está grabado en el hombre en forma de unas leyes que son las propias de su naturaleza. Esto es evidente ¿Quién negará que «hay» que hacer el bien y evitar el mal? Por otra parte, para que este precepto tenga alguna eficacia hay que saber en qué consiste el bien y el mal. Y sin duda lo sabemos. Quién no sabe que no debe robar, matar, mentir, injuriar, cometer adulterio...Y eso no porque sean usos sociales, o porque esté mandado por el estado, sino sencillamente porque es malo. Ciertamente infringir tales preceptos es proceder de un modo antinatural, antihumano.

Cuando expuse el tercer argumento fundado en la sabiduría inscrita en las cosas (en el *Logos* inmanente en la Naturaleza) ya señalé que la existencia de las leyes de la Naturaleza exigía la existencia de un legislador. ¡Hay ley, luego hay legislador! La sabiduría impresa en el ser y en el operar de las cosas exige una causa trascendente dotada de una inteligencia inefable. Esa misma argumentación es aplicable a la ley moral que también exige la existencia de un legislador, que no es un postulado de la

razón práctica, sino condición de existencia de la misma moralidad.

A continuación voy a procurar dar una nueva orientación a la vía basada en la ley moral. Dejaré de lado la argumentación tradicional que he citado y que se puede resumir en las siguientes palabras, «observamos que nuestra conducta está sujeta a una ley que se me impone, esa ley exige la existencia de un legislador, a tal legislador es a quien llamamos Dios, luego Dios existe». Seguiré dos caminos.

En primer lugar trataré de demostrar la contradicción que se da en el supuesto de que se niegue la existencia de Dios. ¿En qué consiste tal contradicción? Pues, en que, por una parte, descubrimos en nuestro interior «una ley» que se nos impone como regla de comportamiento y, por otra, nos percatamos de que «si Dios no existe no hay ley alguna» que se me imponga. Es decir, que, por una parte, «debo obrar bien» y que, por otra, «no tengo (ningún deber) por qué obrar bien». No se trata ahora del argumento tradicional, «afirmada la ley afirmado el legislador», sino el contrario, «negado el legislador negada la ley».

El segundo modo de este argumento deriva del anterior y lo confirma. Dice así: «Si Dios no existe, al no existir la ley, las costumbres se corrompen». En un mundo en que la comprobación empírica juega un papel tan importante, los malos resultados sirven como prueba de la falsedad de las teorías. Por ello, podemos decir que el deterioro moral, al ser consecuencia de la negación de Dios, es clara prueba de su existencia de Dios. Lo que realmente tiene fuerza para hacer que el hombre actúe como tal es la existencia de Dios.

a) *Sobre la primacía de la norma o de la voluntad*

La existencia de la ley moral podrá ser un tema más o menos discutido, pero todos somos conscientes que existe «el deber ser», que las obras buenas deben realizarse y las abominables no. Comenta Grison que «esta obligación se presenta, pues, en términos absolutos: ‘Debes’; y no de modo condicional: ‘Si quieres ser feliz haz el bien’»⁵⁵. Ciertamente hay una voz interior, la conciencia, que nos alaba si obramos bien y recrimina nuestra conducta si obramos mal. Esta voz no está vinculada a las leyes del Estado, pues incluso nos puede llegar a decir de ellas que son injustas y que, por lo tanto, no se deben cumplir. Si la conciencia puede calificar no solamente su conducta individual, sino también la colectiva, e incluso las leyes del Estado, es porque el hombre tiene inscrita en el interior de su ser una ley superior, de origen divino.

Esta ley moral tiene fuerza coactiva porque está respaldada por el poder de Dios. Si Dios existe la ley moral, en sí misma considerada, no plantea problemas, en todo caso podrá plantear problemas el conocimiento de su contenido. Dios es el legislador que impone la ley y también el juez que valora los actos.

En cambio, si Dios no existe podemos decir también que «no existe» ley moral alguna puesto que faltan algunos de sus elementos esenciales, como son la *ordinatio rationis* (ordenación de la razón) así como el mandato prudente del legislador, o la fuerza coactiva del juez para quien la incumple. Toda ley exige legislador y juez. Allí donde éstos no se encuentran no hay ley, habrá otra cosa.

⁵⁵ Cfr. GRISON, M., *Teologia Natural o Teodicea*. Herder. Barcelona 1972, 101.

Por ello, si Dios no existe el bien queda desvinculado del «deber ser» por no existir la ley moral. Ya no hay una ley que se imponga a mi voluntad, sino «un valor» que yo puedo elegir, o no. De manera que si Dios no existiera yo sentiría en mí una profunda contradicción pues, por una parte la conciencia me habla «del bien como deber», mientras que, por otra, la realidad me presenta el bien solamente como «un valor a merced de mi voluntad».

Aunque la ley sin legislador ni juez es una pura quimera, sin embargo esto no quiere decir que no existan el bien y el mal. Lo que ya no tiene validez es la máxima: «Hay que hacer el bien y evitar el mal». Ha quedado sustituida por esta otra: «Yo puedo hacer el bien, o el mal, si hago el bien soy bueno y si hago el mal soy malo». Pero ya no se puede hablar de un deber, sino de una opción voluntaria. Cuando hay ley, ésta, el legislador y el juez están por encima de la voluntad.

Cuando no hay Dios, no hay legislador, ni juez y la voluntad pasa a estar por encima «del bien y del mal» que no se presentan como algo debido o no, sino como algo opcional. Si yo hago opciones buenas seré bueno, pero sin que el bien sea exigible *per se*: el bien ya no es algo debido. Es evidente que, si la voluntad está por encima de la ley, ésta ya no pueda ser denominada con tal término. El bien ya no pertenece al orden del deber, sino al del querer. La libertad entonces es autónoma y cada uno puede hacer lo que le venga en gana, sin más freno que la pura legalidad externa.

Ciertamente es verdad que «es bueno ser bueno y malo ser malo», eso nadie lo niega, pero lo bueno, sin Dios, deja de ser algo exigible. Y que esto es así lo manifiesta el hecho de que se haya dejado de hablar de la ley natural. Esta falta de referencia a una ley natural lleva consigo dos nefastas consecuencias.

La primera es que «el contenido» de lo que comúnmente es conocido como bueno se va progresivamente reduciendo. Si Dios no existe es muy difícil decir qué es lo bueno y qué lo malo. Todavía recuerdo la conversación con un joven en la que al tratar del uso no recto del sexo me dijo que para él eso no era pecado. Pero preguntado después por otros mandamientos también me dijo que, para él, no eran pecado. Finalmente le pregunté si admitía alguno y me dijo: «Sí: no matarás», y añadió, «no quiero que me maten». Qué fácil es, sin Dios, sustituir lo bueno por lo útil. De hecho vemos cómo cada día van cayendo socialmente los mandamientos porque no interesan. Conductas que siempre habían parecido reprobables hoy son admitidas como normales.

La segunda es la siguiente, que el corazón humano cada vez se va apartando más del bien en sus elecciones. No hay razón para ser bueno. El malo puede decir al bueno: «tú escoges el bien, vale, yo, por el contrario, escojo el mal, ¿puedes darme una razón para que escoja el bien?, porque a mi hacer el bien por el bien no me motiva en absoluto». Y todo esto en el supuesto de que el malo acepte que realmente lo sea.

Por lo tanto, negada la existencia de Dios queda negada la ley moral, ya que sin Dios no hay ninguna razón para «deber» a nadie nada. Si no hay Dios ¿qué es lo que une a los hombres?, ¿qué fundamenta la fraternidad?, ¿quién podrá echar en cara a un asesino su conducta? Siempre el delincuente podrá decir: «para usted la ética es un valor, pero para mi, no». Y nada se le podrá reprochar. A lo sumo se le podrá reprochar que su conducta es reprobable por no estar de acuerdo con la mayoría. De ahí que si el hombre suprime a Dios, principio de todo bien, «suprime el fundamento de la buena conducta». El hombre deja su humanidad allí donde deja a Dios y se

convierte en un triste ser muy semejante a las bestias, peor que ellas.

Ciertamente, sin Dios, no puede existir una ética propiamente dicha. De todo lo que vengo diciendo se deduce, y quiero subrayar esta conclusión porque es la sustancia del argumento, que si Dios no existe se da una verdadera contradicción en el hombre, a saber, que el bien es «un deber no debido». Lo captamos como «deber» en la conciencia, pero «no es debido» porque queda a merced de mi incondicionada libertad. La referencia al legislador y juez civil no tiene ningún sentido en este contexto. Hacer el bien es una opción, tal vez admirable, pero en definitiva una simple opción.

De todo lo que se ha expuesto hasta este momento en relación con la ley moral podemos sacar las siguientes conclusiones:

1. La ley natural exige la existencia de un legislador. Este legislador es Dios, luego Dios existe.

2. Si alguien niega la existencia de Dios niega también la existencia de la ley (no puede haber ley sin el mandato de alguien).

3. Pero, es así que es evidente la existencia de la ley, luego también lo es la del legislador.

A ese legislador le llamamos Dios, luego Dios existe.

b) *Las consecuencias morales del ateísmo*

Acabamos de ver que no tiene sentido hablar de ley natural, y por lo tanto de justicia, si Dios no existe; pero, al mismo tiempo, es «tan patente» la existencia de una ley natural, de una justicia que se nos impone, que no nos queda otro remedio que afirmar la existencia de un legislador al que llamamos Dios. Este ha sido el esquema desarrollado en el apartado a).

Pienso que las consecuencias morales a que conduce el ateísmo puede ser otro camino que nos conduzca a la existencia de Dios. Hoy, la Ciencia valora la veracidad de las tesis «por los resultados» que de ellas se obtienen. Los experimentos confirman, o no, la validez de una teoría. Apliquemos estas ideas al tema que nos ocupa. Si la tesis atea es la verdadera conducirá al hombre a su perfección, pero si es falsa a su más absoluta destrucción. Y la realidad, fácilmente observable, es que el teísmo establece unos parámetros que facilitan la rectitud de la conducta, mientras que con el ateísmo sucede justamente lo contrario.

Aunque todo hombre (ateo o no) puede realizar obras buenas o malas, sin embargo cuando el ateo obra bien lo hace «a pesar de serlo», mientras que el creyente cuando obra mal también lo hace «a pesar de sus principios».

¿Qué sucede con el hombre cuando rechaza a Dios? Pues, muy sencillo, se libera de toda autoridad superior. Ya no hay legislador que le imponga una conducta, de este modo «se convierte en su propio legislador». Es el propio hombre quien determina lo que debe hacer. Un somero análisis de lo que acabo de decir indica el cambio de función que desempeña ahora «la voluntad», pues deja de estar sujeta a la ley «para ser ella quien la establece». Sin Dios es cada hombre quien determina qué es lo bueno, y qué lo malo. Ya tenemos al ateo (o al agnóstico) convertido en legislador y señor de la ética. Una manifestación de ello es que todos los hombres se atreven a opinar sobre los temas morales, aunque carezcan de los estudios más elementales sobre ellos.

Y ¿qué criterio sigue el ateo al legislarse?, ¿busca acaso, el bien? En absoluto. Podrá ser un factor a tener en cuenta, pero el verdadero criterio por el que se rige es «la

utilidad». Se hace una moral «a la carta» y prescinde de aquellos preceptos que le resultan costosos, o que no le gustan (los preceptos relacionados con el sexo suelen presidir esta lista), y mantiene otros cuya eliminación podría ser demasiado peligrosa (por ejemplo, la prohibición del homicidio, necesaria para sentirse seguro). Ahora bien si cada uno es su propio legislador quien podrá quejarse de la moral del vecino porque sea diversa de la propia. Amigo, si rechazaste la ley natural como norma para tu conducta, ni se te ocurra invocarla ahora cuando no te agrada la de los demás.

El “Decálogo” del ateo, como es evidente, prescinde de cualquier precepto que haga relación «a Dios». No es raro oír que alguien es ateo, pero muy bueno, incluso mejor que muchos creyentes. En realidad lo que se está diciendo es que tiene buenos sentimientos con el prójimo y no hace daño a nadie, pero donde empieza la ética es con el cumplimiento los deberes respecto al Creador. Si Dios no existe ¿qué sentido tiene creer en Él, esperar en Él, amarle, obedecerle, etc.?, pues, ninguno. Sin embargo, paradójicamente, no es raro que estos individuos sientan animadversión hacia Dios, le persigan, ataquen y blasfemen, demostrando de esta manera que en realidad creen. Si realmente no creyeran callarían y comprenderían a los —según ellos— pobres e ingenuos creyentes. Sin embargo, éstos desbancan a Dios del puesto que le corresponde para colocarse ellos en su lugar. Se endiosan y convierten «el amor propio» en la regla básica de su conducta.

Una vez eliminados los preceptos que hacen referencia a Dios es el momento de preguntarse acerca de la actitud que tienen respecto a aquellos otros que hacen referencia «a uno mismo». La respuesta a tal pregunta es que tales preceptos no existen. Si yo soy mi legislador,

soy el dueño de mi cuerpo, de mi vida, de mis pensamientos y de todas mis circunstancias: soy muy dueño de hacer lo que me de la gana. ¿Acaso hago mal a nadie? ¿Quién, desde una perspectiva atea, puede reprochar a nadie este modo de proceder? Conocida es la frase: «Comamos y bebamos que mañana moriremos». Los demás, ¿qué competencias pueden tener en materias tan personales?

Y ¿qué decir del mundo interior? Pues que, al no existir Dios, nadie es testigo de los pensamientos del hombre. Esto conduce a la impureza del corazón, a la envidia, a las faltas de rectitud de intención, a los rencores, etc. Una ética carente de esta perspectiva interior del hombre deja aparte lo más noble de su ser. No olvidemos que «un hombre vale lo que vale su corazón», lo demás es añadidura. Pero éste mundo, el de las intenciones, es algo que no interesa para nada a los agnósticos y ateos.

Eliminados los preceptos que hacen referencia a Dios y a uno mismo queda por considerar la actitud ateo-agnóstica respecto a los preceptos que hacen relación «a los demás». Pues bien, el prójimo es alguien al que, en principio, no se le debe nada. Seres extraños con los que se convive y a los que, por otra parte, se necesita para tantas cosas. Pero, el prójimo, ya se considere en su totalidad, ya como grupo, o como persona singular es para cada uno lo que éste quiere que sea. Y, siendo uno mismo su centro, no es raro que trate a los demás «como cosas». Esta es una queja amarga y dolorosa que, por desgracia, se oye con frecuencia: «es que se me trata como a una cosa». El ateo tiende a tratar a las personas como cosas, es decir, en función de la utilidad que le reportan, sin tener en cuenta el respeto que merecen por su dignidad. Se podrá decir que no todo ateo se conduce de esta

manera y esto es muchas veces cierto, pero no es la praxis atea la que conduce por estas sendas. Quien prescinde de Dios puede seguir oyendo en su corazón algunos mandatos de la ley natural (aun afirmando que ésta no existe) y en la medida en que los secunda su conducta es recta. Pero de quien así actúa no se puede decir que lo haga porque sea consecuente con su ateísmo.

Continuemos con los deberes respecto al prójimo. Quiénes piensan que no hay una ley natural son, al mismo tiempo, conscientes de que la conducta con el prójimo no puede quedar a merced del capricho de cada individuo, esto sería demasiado peligroso. Entonces los hombres se ven precisados a «pactar» y darse leyes (ley positiva) para poder convivir. Pero, como es evidente, la ley natural no es ya punto de referencia para estas leyes, entonces, nos preguntamos ¿a quien hacen referencia? La respuesta es bien sencilla, a la voluntad, expresada en la urnas, por «el pueblo soberano». Lo que debe regir la conducta social son aquellas leyes que proceden del pueblo soberano, y, por cuanto soberano, independientemente de toda relación con una justicia que se le imponga. Es más, a partir de su promulgación, serán precisamente sus leyes las reglas de la justicia.

Es este un momento oportuno para señalar una distinción de gran importancia, la que hay entre legalidad y moralidad. Esta distinción no tiene sentido para un ateo ya que para él, al no existir la ley natural, lo ético es cumplir las leyes del Estado. Pero para quien acepte la existencia de una justicia superior a la del Estado tal distinción es absolutamente necesaria. La palabra legalidad hace referencia a las leyes del Estado, por ello del que no cumple las leyes se puede decir que su comportamiento es «ilegal». En cambio la palabra justicia hace referencia al bien. Si un comportamiento se ajusta al bien es «jus-

to», en otro caso, no. Y lo mismo hay que decir de las leyes, hay leyes justas y leyes injustas. Las primeras deben ser obedecidas y las segundas desobedecidas.

Algo que es evidente y que jamás deberíamos olvidar es que las leyes pueden ser injustas⁵⁶. Si lo que rige la

⁵⁶ El Papa Juan Pablo II comenta en este sentido: Pero si el hombre por sí solo, sin Dios, puede decidir lo que es bueno y lo que es malo, también puede disponer que un determinado grupo de seres humanos sea aniquilado. Determinaciones de este tipo se tomaron, por ejemplo, en el Tercer Reich por personas que, habiendo llegado al poder por medios democráticos, se sirvieron de él para poner en práctica los perversos programas de la ideología nacionalsocialista, que se inspiraba en presupuestos racistas. Medidas análogas tomó también el Partido Comunista en la Unión Soviética y en los países sometidos a la ideología marxista. En este contexto se perpetró el exterminio de los judíos y también de otros grupos como los gitanos, los campesinos en Ucrania y el clero ortodoxo y católico en Rusia, en Bielorrusia y más allá de los Urales. De un modo parecido se persiguió a todas las personas incómodas para el sistema, como, por ejemplo, a los excombatientes de septiembre de 1939, a los soldados del Ejército nacional en Polonia al terminar la Segunda Guerra Mundial o a los intelectuales que no compartían la ideología marxista o nazi. Generalmente se trataba del exterminio físico, pero a veces también de una destrucción moral: se impedía más o menos drásticamente a la persona el ejercicio de sus derechos.

A este propósito, no se puede omitir la referencia a una cuestión más actual que nunca, y dolorosa. Después de la caída de los sistemas contruidos sobre las ideologías del mal, cesaron de hecho en esos países las formas de exterminio apenas citadas. No obstante, se mantiene aún la destrucción legal de vidas humanas concebidas, antes de su nacimiento. Y en este caso se trata de un exterminio decidido incluso por parlamentos elegidos democráticamente, en los cuales se invoca el progreso civil de la sociedad y de la humanidad entera. Tampoco faltan otras formas graves de infringir la ley de Dios. Pienso, por ejemplo, en las fuertes presiones del Parlamento Europeo para que se reconozcan las uniones homosexuales como si fueran otra forma de familia, que tendría también derecho a la adopción. Se puede, más aún, se debe, plantear la cuestión sobre la presencia en este caso de otra ideología del mal, tal vez más insidio-

sociedad son los votos prescindiendo del móvil por el que se emitieron, se puede, no solamente promulgar leyes injustas, sino establecer sistemas brutalmente injustos. El ateísmo ha conducido a sistemas totalitarios tan aberrantes como el nazismo y el marxismo. Todos nos rebelamos contra ellos, pero tal rebelión solamente es lógica en quien acepta la ley natural, pues el ateo positivista ha de atenerse a lo establecido por la mayoría, le guste o no. No tiene otro punto de referencia. Es bien sabido que los nazis llegaron al poder siguiendo procedimientos democráticos y esto no hace que su comportamiento sea menos reprochable.

Como he hablado de votos, de mayorías y de pactos parece oportuno hacer una referencia al sistema más respetado en occidente, «la democracia». Posiblemente este modo de estructurar la sociedad sea el más acertado de los conocidos, pero ello no nos debe llevar a un exceso de ingenuidad⁵⁷. La democracia es un medio bueno, pero

sa y celada, que intenta instrumentalizar incluso los derechos del hombre contra el hombre y contra la familia.

¿Por qué ocurre todo esto? ¿Cuál es la raíz de estas ideologías post-illustradas? La respuesta, en realidad, es sencilla: simplemente porque se rechazó a Dios como Creador y, por ende, como fundamento para determinar lo que es bueno y lo que es malo. Se rehusó la noción de lo que, de la manera más profunda, nos constituye en seres humanos, es decir, el concepto de naturaleza humana como «dato real», poniendo en su lugar un «producto del pensamiento», libremente formado y que cambia libremente según las circunstancias. JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*. La Esfera de los libros. Madrid 2005, 24-25.

⁵⁷ Comenta a este respecto Juan Pablo II: “Esta visión retrospectiva de la historia de las diferentes formas de gobierno nos permite entender mejor el valor, también ético y social, de los presupuestos democráticos de un sistema. Así, mientras en los sistemas monárquicos y oligárquicos (en la democracia nobiliaria polaca, por ejemplo) una parte de la sociedad (a menudo la inmensa mayoría) está condenada a un papel pasivo o subordinado, porque el poder está

puede llegar a ser perversa cuando los que mandan lo son. En cualquier caso la democracia no es inmune a la crítica. De hecho en este sistema los que gobiernan lo hacen por un plazo breve y *de facto* al servicio de un grupo social concreto, tal vez numeroso, pero al fin y al cabo un grupo. Esto condiciona demasiado frecuentemente sus decisiones. Y la tentación de servirse de la democracia para realizar conductas de corte totalitario no es extraña. De ahí el temor de los perdedores, de las minorías, cuyo futuro se presenta incierto e inseguro. Ante un mismo problema no es lo mismo pertenecer a un grupo numeroso que a otro minoritario y débil. El primero puede presionar fuertemente sobre un gobierno al que, además, interesa captar la mayor cantidad de votos posibles. Del segundo sencillamente se prescinde, o se les da unas migajillas, para aparentar que se tiene una verdadera inquietud social. Pienso que no se puede hablar de demo-

en manos de minorías, en los regímenes democráticos esto no debería ocurrir. Pero, ¿es cierto que no ocurre? Esta pregunta se justifica por algunas situaciones que se producen en la democracia. En todo caso, la ética social católica apoya en principio la solución democrática, porque responde mejor a la naturaleza racional y social del hombre, como ya he dicho. Pero está lejos —conviene precisarlo— de «canonizar» este sistema. En efecto, sigue siendo verdad que las tres soluciones teorizadas —monarquía, aristocracia y democracia— pueden servir, en determinadas condiciones, para realizar el objetivo esencial del poder, es decir, el bien común. En todo caso el presupuesto indispensable de cualquier solución es el respeto de las normas éticas fundamentales. Ya para Aristóteles, la política no es otra cosa sino ética social. Lo cual significa que si un cierto sistema de gobierno no se corrompe es porque en él se practican las virtudes cívicas. La tradición griega supo también calificar diferentes formas de corrupción en los diversos sistemas. Y así, la monarquía puede degenerar en tiranía y, para las formas patológicas de la democracia, Polibio acuñó el nombre de «oclocracia», o sea, el gobierno de la plebe”. JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*. La Esfera de los libros. Madrid 2005, 161-162.

cracia allí donde las minorías se sienten a merced de las mayorías.

Por otra parte la democracia nos quiere convencer que cada hombre es un voto. Esto es verdad en el sentido de que cada uno puede depositar una papeleta en las urnas, pero no lo es en la realidad. Quien puede pensar que su voto vale igual que el de un magnate propietario de medios de comunicación social. No seamos ingenuos la democracia es muchas veces una oligocracia camuflada de quienes poseen el dinero, que son muy frecuentemente «manipuladores» de la información. Por otra parte, el ciudadano vota unos programas para observar cómo con frecuencia no se cumplen.

Conviene distinguir dos sentidos de la expresión democracia. Por una parte la democracia es un sistema político bien conocido, pero, por otra, es también «un talante». No es raro que en un político demócrata se esconda un verdadero dictador. Y podemos decirlo porque lo hemos visto. Además no es infrecuente que los políticos sean por encima de cualquier otra cosa políticos, es decir personas con tal hambre de mando que para conseguirlo sean capaces de adaptarse a cualquier régimen político, sea del talante que sea.

Cuando el legislador elabora las leyes debe buscar la estructuración más perfecta de la sociedad. Esto, que es importante cuando se trata de obras públicas, lo es más cuando se trata de los grandes valores que deben regir la sociedad. La ley no tiene por función plasmar en unos textos legales lo que ya se da en la calle, por el contrario tiene una tarea educadora y estructuradora de la sociedad. Según sea la ley así será la sociedad. Es preciso recordar a los políticos aquella definición de ley que dice: “La ley es una ordenación de la razón dirigida al bien

común y promulgada por el que tiene cuidado de la comunidad”.

El elemento que destaca en esta definición es «la ordenación de la razón», sin embargo, hoy este elemento no interesa demasiado. La ley es simplemente «lo que promulga el legislador», es decir, aquel que representa a la mayoría de la sociedad, independientemente de la moralidad del precepto. Este modo de proceder es un verdadero desastre porque si la mayoría decide «que sobran judíos», eso es lo bueno y lo justo. Y el que no está de acuerdo es un dogmático. De la misma manera si el legislador dice que «es lícito el aborto» quien no esté de acuerdo con semejante aberración será calificado de retrógrado. A mí no me importa que me llamen así si ser justo es ser retrógrado y si ser un criminal es ser progresista —ellos inventan los nombres y colocan a cada uno donde conviene—.

Curiosamente quienes que se rasgan las vestiduras contra aquellos que se oponen al aborto son los mismos que rechazan con verdadera indignación los comportamientos inhumanos de los nazis. No se dan cuenta del parentesco que hay entre el comportamiento de unos y otros, no solo en el fondo sino también en la forma. En el fondo porque en ambos casos se da por buena «la muerte de inocentes». Y, por lo que se refiere a la forma, los legisladores habían sido elegidos de forma democrática. En definitiva podemos decir que nos encontramos con sistemas jurídicos de convivencia que tienen en común la inspiración en «el positivismo jurídico», en ambos casos el pueblo soberano se da leyes claramente injustas. El alejamiento de Dios es quien conduce a tan nefastas situaciones.

Estas sencillas consideraciones en torno a la bondad o maldad de las leyes nos conducen a la existencia de

una instancia que es superior a la ley positiva. Los ejemplos que he expuesto son manifestación patente de la existencia de un derecho natural. Cuando se produjo el atentado de Atocha con sus doscientos muertos y sus mil quinientos heridos el pueblo español era un clamor: ¡Injusticia! De este modo brotó espontáneamente en la boca de todos un derecho natural que es captado fácilmente por la razón ya que está grabado en los corazones.

Los Estados que se rigen por “la citada ley de la mayoría” se califican a sí mismos como «Estados de Derecho». Y siguiendo la vieja clasificación entre buenos y malos, califican de buenos a los que se ajustan a su modo de pensar, es decir, al estado de derecho, y de malos a los que conciben la organización política de otra manera. En definitiva que lo que importa no es el fondo, el contenido de las leyes, sino el modo como se aprueban. Habría que tener en cuenta esto, sin olvidar aquello. En realidad, ¿quién detenta el poder en el estado de derecho? La respuesta es sencilla, quien dispone de los medios de comunicación —perdón— de manipulación social. En pocas palabras, los dueños de las cadenas de televisión, prensa y radio. Estos son los informadores-manipuladores del pueblo soberano. Las personas que suelen hablar con más seguridad, que parecen más concienzudas, no suelen ser otra cosa que el eco de lo que procede de esos verdaderos centros de poder.

Los medios para la manipulación son muy variados. Diré alguno. El primero, la mentira, unas veces descarada y otras maquillada. La mentira se dirige muy frecuentemente a la sensibilidad de las personas. El ataque a un valor clave para la vida social (ejemplo, la familia) al principio no se hace de modo frontal, se presenta un caso extremo que conmueva a las personas. Esa será la fisura por la que se irán abriendo camino medidas progresivas

contra tal valor que acabará finalmente destrozado. Mentira, sentimiento y finalmente «estadísticas». Para provocar un cambio se falsean los datos reales para mostrar que es necesario poner un poco de orden en una situación caótica. Caótica porque ya se encargan ellos de presentarla como caótica. Se presentan cifras desorbitadas, pero cuando realmente las cifras se desorbitan es al aprobarse la ley injusta. Bien conocida es la frase: «El divorcio engendra divorcio».

El pueblo soberano, manipulado por poderosos —con frecuencia carentes de escrúpulos—, se va dando leyes cada vez «más permisivas». Como los que así actúan se autodenominan progresistas, evidentemente todo el que no piensa como ellos es «regresista». Este progresivo permisivismo ha conducido a Occidente a la aprobación de leyes aberrantes, en otro tiempo insospechadas. Para daño de la familia, y en un pretendido servicio a la libertad de las personas, se introduce el divorcio al tiempo que se niega la posibilidad de contraer matrimonio indisoluble a quienes también libremente lo deseen. ¿Por qué este modo de actuar?, ¿por qué libertad para unos y no para otros?, ¿quiénes son los árbitros con derecho a determinar que actitudes subjetivas debe proteger el derecho y cuáles no?

Luego, con la misma intención, equiparan jurídicamente las parejas de hecho, incluso entre homosexuales, al verdadero matrimonio. De todos, hasta de los más ignorantes e incluso de los niños, es sabido que el hombre y la mujer se casan para engendrar hijos y formar una familia. Por eso la familia debe estar constituida por un hombre y una mujer. Nadie abogaría hoy por la poligamia ni por la poliandria. Sin embargo, se considera familia a la unión de dos personas incapaces por naturaleza de realizar aquellos actos que son idóneos para engendrar

hijos. Además esa unión del hombre y la mujer debe ser permanente para bien de los esposos y de los hijos. Cuando un matrimonio se rompe con él se rompen los hijos. Es esta una prueba de la malicia del divorcio, la familia ha quedado destruida. Si el divorcio fuera bueno ¿por qué los hijos iban a sufrir la ruptura? Libertad gritan los que se llaman progresistas, y todos estamos completamente de acuerdo, como iba a ser de otra manera, pero siempre que no se haga daño a nadie y la supresión del matrimonio indisoluble es un daño social.

El respeto a la vida no ha quedado mejor parado. Tenemos aprobado el aborto, que es la muerte de un ser humano. Esto es tan evidente que dudo de la buena fe de quien lo niegue. Identificar un feto a un tumor es absurdo, como lo es que se afirme que las madres tengan derecho de disponer de sus hijos como de algo suyo, por ejemplo, como de sus zapatos. Este modo de pensar es sencillamente aberrante.

La falta de respeto al embrión lleva consigo el considerarlo como «cosa». De manera que igual que como de animales se tratase tienen la osadía de hacer experimentos con ellos. El ser humano tiene derecho a nacer en el matrimonio como fruto del amor de sus padres. Las técnicas aquí deben quedar prohibidas sin que el progreso de la ciencia sirva de excusa.

Así se llega a un estado de hipocresía que deja pequeños a los fariseos. Ante el terrorismo el pueblo reacciona como ante un crimen execrable: manos blancas al aire. En cambio, los mismos, los de las manos blancas, frecuentemente se consideran personas honorables aunque hayan aprobado ilegalmente el aborto!, que se cobra «muchas más víctimas», con alevosía y del modo más cruel. Entonces podemos preguntarnos acerca de la diferencia entre el legislador y el terrorista. Se llega incluso a

situaciones que rayan lo cómico. Ponen multas por no llevar puesto el cinturón de seguridad del coche por poner en peligro la propia vida, pero si se trata del tabaco se limitan a poner una siniestra anotación en cada cajetilla. Si realmente piensan que el tabaco es nocivo para la salud lo lógico sería quitarlo de la circulación. No deja de ser curioso que la solución adoptada en ambos casos es muy apta para que las arcas de la Administración Pública se nutran abundantemente.

Y respecto de los partidos políticos, en lo que se refiere a la moral, en líneas generales se notan muy pequeñas diferencias. Un partido pelea con todas sus fuerzas contra el derecho natural; el otro, parece defender los principios éticos, pero la realidad muestra que cuando los defienden lo hacen de mala gana, posiblemente para amarrar unos votos, y cuando se ha perdido la batalla la abandonan para siempre. Eso sí no dejan de pedir el voto útil. Útil para ellos, claro. Esta ruta desgraciadamente esta conduciendo a una progresiva corrupción de costumbres. Creo que me he extendido bastante, aunque no tanto como lo que esta materia exige. Otros temas podría haber desarrollado como la injusticia de marginar a los países pobres a los que se explota, sin ayudarles a salir adelante. Frase ya consagrada es que «los países ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres».

En fin, si los efectos —frutos— nos enseñan cuál es el valor de una teoría, los efectos destructivos del ateísmo, perceptibles para cualquier persona amante de la justicia, nos señalan su falsedad.

3. Argumento fundado en el «sentido» del hombre

Empezaré la exposición de este argumento tomando como punto de partida unas palabras de Tresmontant en

las que mantiene que, siendo así que todo en el Universo tiene un sentido y que la evolución del mismo se conduce con sabiduría, sería un penoso absurdo que la vida del hombre no tuviera sentido y no estuviera llamada a la inmortalidad. Dice así:

Para aquellos que no han recorrido todavía este camino, por el que la teología parece afincarse en razón, o para aquellos que no tienen ganas de recorrerlo ni de examinarlo, permítansenos añadir, mientras tanto, una observación. La aparición del hombre, que data, según la manera que se emplee en definir al hombre, de sesenta mil años o de dos millones de años (hombre de Cromagnón, o australopiteco...) es el resultado y el fruto de un largo trabajo. Durante cerca de tres mil millones de años, la evolución biológica ha sido la historia de la invención de mensajes genéticos cada vez más ricos en información y cada vez más complejos, con el fin de dirigir la construcción de organismos cada vez más diferenciados y ce-falizados.

Esta evolución biológica cogió el relevo de una evolución química, física y cósmica. El conjunto de la evolución cósmica, física y biológica, nos presenta un espectáculo que tiene, evidentemente, una estructura y una orientación. A lo largo del tiempo, en la historia natural del mundo, *la información aumenta de manera continua y acelerada.*

En presencia de los hechos naturales, es difícil negar, y creemos que nadie lo niega ya, que la evolución esté orientada en un sentido de creciente cefalización y de gradación ascendente del psiquismo.

Si ello es así, no podemos decir que la aventura creadora de la naturaleza sea un absurdo. Tampoco podremos decir que el hombre haya «caído en el mundo», o que haya sido «arrojado al mundo». El hombre no cae en el mundo, como la manzana no cae en el árbol. El hombre es el fruto de un largo trabajo, siempre orientado en el mismo sentido, y que ha supuesto un proceso de varios miles de millones de años.

En este caso, podemos decir, incluso sin haber recorrido el camino del análisis que conduce a reconocer la existencia de un Ser, autor de ese poema inefable que sigue escribiendo sus más maravillosos versos que son la fuente de información,

podemos decir, pues, que es poco verosímil que la «naturaleza» se haya molestado durante miles de millones de años en producir progresivamente un ser provisto de un cerebro que tiene unos catorce mil millones de neuronas, provisto de conciencia reflexiva, dotado de la capacidad de plantearse cuestiones y de buscar inquietamente la respuesta, para luego aniquilarlo radicalmente, brutalmente.

Haberle dado la conciencia de su existencia en el mundo, simplemente para que sienta la angustia de la muerte, que es un instante, y luego precipitarlo en la nada, es demasiado atroz par ser pensado. La naturaleza sería el colmo de la maldad, aparte de que su trabajo hubiera sido inútil y absurdo.

Hay algunos filósofos que mantienen y proclaman esta terrible teoría, verdadera pesadilla para el ser consciente. Pero digamos para nuestro alivio que se trata de filósofos poco interesados en la naturaleza, que no la aman, y que, naturalmente, no la han estudiado. Su desconocimiento del universo y de la naturaleza es enorme. Con ese desconocimiento, como base, se explica que puedan llegar a esas conclusiones nefandas.

En el campo científico, y especialmente entre los biólogos, difícilmente encontraremos espíritus prestos a afirmar alegremente que toda esa historia de la evolución cósmica y biológica es absurda. Hay demasiadas maravillas en el mundo, en nuestro cuerpo y en nuestro psiquismo, para que todo acabe simplemente en fuegos de artificio.

Ciertamente esto no es una prueba ni una demostración. Es una simple observación, pero que tiene su peso, porque está apoyada y fundada en la experiencia. Cuando se tiene una larga práctica en el estudio de la naturaleza y de sus obras, uno no está dispuesto a declarar, olímpicamente, que la naturaleza es «absurda». Los que llegan a esta conclusión espantosa son los que desconocen totalmente la vida y sus misterios, pero nunca los que, con respeto e interés científico, la han estudiado a fondo⁵⁸.

⁵⁸ TRESMONTANT, C., *El problema del alma*, Herder. Barcelona 1974, 175-177.

Sirvan las palabras de Tresmontant para crear el ambiente propicio para la exposición de este argumento.

Todo en el Universo está dotado «de sentido», o con otras palabras, de orden, de finalidad. Los astros realizan su función, pensemos, por ejemplo, en el sol. El reino mineral se ordena al vegetal y éste al animal.

El recto conocimiento de una realidad exige conocer «para que sirve», cual es su sentido, cual su finalidad. Así, por ejemplo, no basta decir que un hacha es un palo y un hierro afilado, es necesario decir que sirve para cortar la madera. De un párpado no basta describir cómo es, es necesario señalar que su función es proteger el ojo... No continúo esta enumeración pues lo juzgo innecesario y la lista podría ampliarse enormemente. Para comprender cada ente hemos de tener en cuenta tres aspectos. En primer lugar, el hecho de que el ente «es»; en segundo lugar, «su modo de ser»; y en tercer lugar «la finalidad», ya que cada ente «es para», es decir, se ordena a otros.

Pero observamos que todos los seres del Universo, aunque se ordenan unos a otros, sin embargo, en conjunto «se ordenan al hombre», tanto en lo que se refiere a su supervivencia, como en lo que se refiere al conocimiento. Ciertamente el hombre para sobrevivir necesita un lugar donde habitar, un alimento que comer, unas prendas con las que vestir. Pero, desde otra perspectiva el Universo es un gran libro que el hombre puede conocer y, en consecuencia, explotar. Por lo tanto, el hombre es el sentido y la razón de ser de los seres materiales.

Pero todavía podemos preguntarnos si es el hombre quien da sentido a la creación o, por el contrario, si también el hombre está ordenado a otra realidad superior a él. Al observar este peculiar ser que es el hombre nos damos cuenta de que en él anida una clara «ansia de felicidad» y que esta felicidad solamente puede satisfacerse

«fuera del tiempo y por el Bien Sumo». El hombre no puede estar ordenado a los seres que le son inferiores, ni tampoco a sí mismo, ni a los otros hombres, pues, ahí no puede encontrar la felicidad —aunque sí un gozo pasajero—. La realización del sentido del hombre exige, de una parte, que el hombre pueda vivir después de la muerte, lo que supone que no pueda reducirse a sola materia, es decir, que ha de tener un componente inmortal que es espíritu y, por otra parte, que exista el Bien Sumo, que no es otra realidad que Dios, el Espíritu absoluto.

El Catecismo para adultos de la Conferencia episcopal alemana comenta la insatisfacción que producen los bienes creados a un ser que siente ansias de felicidad, una felicidad que sólo en Dios puede encontrar:

Tampoco en nuestra búsqueda de la felicidad podemos alcanzar la plenitud: Es cierto que hay momentos en los que nos sentimos del todo satisfechos. Podemos decirle entonces a ese instante: “no te vayas; eres hermoso”. Pero pronto comprobamos que también estos momentos son sólo una promesa que nunca acaba de cumplirse. Nada en este mundo puede serlo todo para mí. Porque todo lo que encontramos es finito y limitado, imperfecto y pasajero. También la Biblia conoce esta experiencia. En el Libro del Eclesiastés leemos: “¡Vanidad de vanidades, todo es vanidad! ¿Qué saca el hombre de todas las fatigas que lo fatigan bajo el sol? Una generación se va, otra generación viene...” (1,2-4). “Todo tiene su tiempo y sazón, todas las tareas bajo el sol: Tiempo de nacer, tiempo de morir, tiempo de plantar, tiempo de arrancar...; tiempo de llorar, tiempo de reír, tiempo de hacer duelo, tiempo de bailar...” (3,1-2,4). “Pues es una la suerte de los hombres y animales: muere uno y muere otro... todos vienen del polvo y vuelven todos al polvo” (3,19-20). En el hombre, además de la experiencia de su finitud, se da también la experiencia de algo incondicionado. A pesar de la experiencia de nuestra finitud, los hombres no dejamos de trabajar, de luchar y de buscar la felicidad. Es claro que con esto pensamos en algo más que la experiencia pasajera de la felicidad terrena. Nuestro esfuerzo se proyecta hacia adelante, apunta a algo que

pueda realizarnos en plenitud. Persigue algo total. Esto significa que trascendemos todo lo que se puede experimentar y conseguir, que estamos constantemente en camino nunca realizado, que tenemos siempre hambre y sed de más verdad, más justicia y más felicidad...⁵⁹.

Si el hombre —como muchos piensan— fuera solamente materia caduca sería el más desgraciado de los seres al tener como horizonte la muerte y como camino una vida en la que, aunque no faltan los goces, está llena de sinsabores. Su vida no tendría sentido y nos encontraríamos con las siguientes consecuencias:

1. El hombre sería un absurdo, pues, al mismo tiempo «tiene sentido» y «no tiene sentido». Quiero detenerme como hice en el argumento anterior en señalar la contradicción que se da en el supuesto de que Dios no exista. No pongo la esencia de este argumento en el modo común de explicarlo, a saber, como tenemos una tendencia a la felicidad ha de haber un ser que la pueda satisfacer. Mi argumento se centra en la contradicción con que nos encontramos si Dios no existe, pues, por una parte, observo en mí «la existencia de una tendencia a la felicidad» y, por otra, «la no existencia de la felicidad a la que tiendo». Luego, soy un ser intrínsecamente contradictorio.

2. A lo que acabo de exponer en el n. 1 hay que añadir que tal frustración sucedería en un Universo en el que «todo tiene sentido». No deja de ser curioso que estando el Cosmos traspasado por la finalidad haya un único ser, y que sea, precisamente, el que da sentido a los demás seres, que carezca de sentido. El hombre de este modo sería un ser sin sentido en un Universo regido por el sentido.

⁵⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo Católico para adultos*, Madrid 1990, 10.

3. Y consecuencia de lo anterior es que si el hombre es absurdo, como todo el Universo está ordenado a él, también éste es absurdo, pues su orden, su finalidad, su sentido se ordenan a un ser sin sentido. Podrá tener sentido este ente, o este órgano, pero no el Universo en su conjunto, pues solamente puede dar satisfacciones pasajeras, mezcladas de desgracias, a unos seres que en el fondo son unos desgraciados sin horizonte.

El documento citado de la Conferencia episcopal alemana expresa estas ideas señalando lo absurdo de un hombre sin esperanza. Dice así:

Así, pues vivimos siempre en tensión entre nuestra propia finitud e imperfección, por una parte, y el deseo de lo infinito, absoluto y perfecto, por otra. Esta tensión es la causa del desasosiego, la inquietud y la insatisfacción que continuamente nos habita. ¿Es este un deseo absurdo? ¿Tenemos que resignarnos y olvidarlo? En este caso tendríamos que hacer caso omiso del misterio de nuestro ser humano. Por lo tanto, si el hombre no puede ser, en definitiva, un ser absurdo y sin sentido, a nuestra esperanza en lo absoluto debe corresponderle la realidad de un absoluto; nuestras preguntas y búsquedas deben ser eco y reflejo de la llamada de Dios que se escucha en la conciencia del hombre⁶⁰.

La actitud de los que niegan la existencia de un término adecuado a nuestra tendencia a la felicidad es, por una parte, contraria al modo de actuar la naturaleza y, por otra, siniestra ya que la muerte es el fin del hombre después de una vida de ansiedad. En cambio, si Dios existe y el hombre está destinado a la vida eterna, entonces adquiere valor el sentido del hombre en la tierra; en primer lugar, porque contemplando las criaturas alaba al Creador y, también, porque, aunque en esta vida haya sufrimientos, éstos no son nada comparados con la eterna felicidad y, finalmente, por la definitiva posesión del

⁶⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, cit., 28.

Bien infinito. La ordenación del hombre a Dios es para «gloria de éste»; pero el hombre le da esa gloria «al gozar de su posesión», de la posesión del bien infinito.

Por lo tanto, en un Universo material donde no existen los absurdos, hay que decir, o que el hombre —y con él el Universo— es un ser sin sentido, o que Dios existe y es el sentido de los hombres, su fin último.

pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firma certeza y sin mezcla de error alguno (Dz. 1786).

Así, pues, sin despreciar los datos que nos brinda la razón, detengamos nuestra atención en la fe, que los asume y profundiza.

¿Qué dice Dios de sí mismo? Tenemos un testimonio de gran valor ya en los albores de la intervención de Dios en la Historia. En el Éxodo, Moisés, llamado por Dios desde una zarza que ardía sin consumirse, recibe una misión divina. Entonces nos dice la Escritura: «*Moisés dijo a Dios: Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: el Dios de vuestros padres me envía a vosotros y me preguntan cuál es su nombre, ¿iqué voy a responderles? Y Dios dijo a Moisés: “Yo soy el que soy”. Así responderás a los hijos de Israel: Yo soy me manda a vosotros*» (Ex. 3, 13-14). Dios, pues se revela como el que verdaderamente es, frente a las demás cosas que mas bien no son.

Sobre este texto Gilson hace el siguiente comentario:

Para saber qué es Dios, es a Dios mismo a quien Moisés se dirige. Queriendo conocer su nombre, se lo pregunta, y ésta es la contestación: *Ego sum qui sum. Ait: sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos* (Éxodo, III, 14). Aquí también, ni una palabra de Metafísica, pero Dios ha hablado, la causa se entiende, y el Éxodo es el que sienta el principio del cual quedará suspendida en lo sucesivo toda la filosofía religiosa. A partir de ese momento queda entendido de una vez por todas que el ser es el nombre propio de Dios y que, según la palabra de S. Efrén repetida más tarde por S. Buenaventura, ese nombre designa su esencia misma⁶¹.

Así, pues, nombre propio de Dios es «SER»; Dios es el SER.

⁶¹ GILSON, E., *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Rialp. Madrid 1981, 55.

Duns Escoto dice al respecto:

Señor, Dios nuestro, cuando Moisés te preguntó, como al Doctor muy verídico, qué nombre te había de dar delante de los hijos de Israel; sabiendo lo que de Ti puede concebir el entendimiento de los mortales y desvelándole tu bendito nombre, le respondiste: *Ego sum qui sum*: eres, pues, el ser verdadero; eres el ser total. Eso lo creo; pero eso es también, si me fuera posible, lo que yo quisiera saber⁶².

Escoto acude a la fe para conocer el nombre de Dios, pero una vez conocido pregunta a la razón para profundizar en el dato revelado según el principio «*credo ut intelligam*».

Es necesario, como señala Escoto, desvelar el significado de la palabra «SER», pues, ciertamente está cargada de misterio. Nosotros no conocemos al SER, solamente conocemos «seres», o como dicen los filósofos «entes». Además, entes corpóreos que es lo mismo que decir caducos. Lo que conocemos son realidades que tienen su existencia prestada, seres limitados «a un modo o forma de ser» (por ejemplo, la forma perro, la forma hombre, etc.) lo que en Dios es inadmisibile. Además esos seres son «contingentes», es decir, que aunque existan ahora, ni siempre han existido, ni siempre existirán.

Por lo tanto, Dios es «el SER». Pero, qué quiere decir la palabra SER escrita con mayúsculas. Porque cualquiera se da cuenta de que es muy diferente ser «un ser» como por ejemplo un gato, un perro, un hombre, etc...; y, otra cosa muy diferente ser «el SER». Ciertamente hay algo común y algo diferente entre «un ser» y «el SER». Lo común es que ambos son realidades que existen «hoy y ahora». También de Dios se puede decir algo que puede resultar a muchos muy chocante y erróneo y que es lo siguiente: «Dios es algo que existe». Y ¿por qué puede ser

⁶² ESCOTO D., *De primo rerum omnium principio*, cap. I, art. 1.

chocante esta afirmación? Por lo siguiente. En el Tomismo se enseña que los entes se componen de dos coprincipios, esencia y existencia, de ahí que si yo digo ahora que «Dios es algo que existe» para tales filósofos se trata de un error mayúsculo pues supone introducir en Dios que es la absoluta simplicidad la composición citada. Pues, según ellos, afirmamos de Dios que es «algo» (coprincipio: esencia); y, de otra, que «existe» (coprincipio: existencia). Según este modo de concebir las cosas se nos podría acusar, cuando decimos que «Dios es algo que existe», de negar la simplicidad divina, pero nada más lejos de la realidad como se verá a continuación.

Para explicar este punto voy a analizar los significados de la palabra «ser» con minúscula y la palabra «SER» con mayúsculas. Empezaremos por la primera.

Ya he afirmado que el ente tiene en común con Dios el hecho de ser «algo que existe». Dicho esto nos vemos precisados a explicar como se predicen del «ente» dos palabras. En primer lugar la palabra «algo», que es lo que en filosofía se llama «esencia», y, después la palabra «existe».

Respecto a la «existencia de los entes» es preciso afirmar que no es una existencia «a se», sino «*ab alio*», es decir, «recibida». El ente no existe por sí mismo, sino por alguien que le hace existir. Por otra parte, si nos referimos a la «esencia» de los entes hay que decir que es «un modo de ser» (modo de ser perro, modo de ser gato, etc). De manera que el «ente» presenta dos deficiencias: junto a la deficiencia de ser *ab alio* la deficiencia de ser simplemente un «modo» y por cuanto solamente es un modo, no expresa de forma adecuada la palabra ser. Por eso decimos de las cosas que son un ser, pero no que son el SER.

De las ideas que acabo de exponer se deduce que, cuando de los «entes» se trata, el concepto de «ser» es más rico que el concepto «existir». Pues la palabra «ser» incluye en sí tanto «un sujeto» como la «existencia» que se predica del mismo; por el contrario, la palabra «existir» solamente se refiere a «un aspecto del ser». Un ser existe, pero es algo más que existir.

Entiendo que lo mismo sucede cuando se trata de Dios. ¿Cómo hay que entender la palabra SER escrita con mayúsculas? Hay una tendencia claramente errónea que tiende a confundir la palabra «ser» con la palabra «existir». Así lo hace Gilson cuando dice que «la esencia de Dios es su existencia», y lo hace con las palabras siguientes: «*El vocablo ser designa la esencia de Dios y que Dios es el único de quien esa palabra designa la esencia, es decir que en Dios la esencia es idéntica a la existencia y que es el único en quien la esencia y la existencia sean idénticas*»⁶³.

Como acabamos de ver, al tratar del «ser» con minúscula (de los entes) hemos dicho que la palabra ser designa «un modo de existir». De manera que la palabra «ser», no solamente se refiere a la existencia «contingente» (plano existencial), sino también «al carácter modal» (plano esencial) del ser que existe.

A continuación me voy a referir a Dios y me veo precisado a pronunciarme sobre ambos aspectos: el existencial y el esencial. Pues bien, a Dios le hemos definido como «el SER» con mayúscula. Si Dios es «el SER» nos vemos urgidos a afirmar que, por una parte, «se trata de una realidad» y, por otra, que «esa realidad existe». De ahí que nos veamos obligados a explicar «cómo es su

⁶³ GILSON, E., *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Rialp. Madrid 1981, 56.

existencia», «cómo es su esencia» y «la relación entre ambas».

Sobre la existencia divina hay que decir que no es «*ab alio*» sino «*a se*». Dios es el ser necesario. Por otra parte, cuando de su esencia se trata, tenemos que señalar algo de trascendental importancia y es que mientras en las criaturas la esencia hace referencia a un modo de ser, en Dios la esencia no tiene carácter modal, sino que es «absoluta». Así, pues, Dios es en cuanto a esencia «plenitud», sin limitación del ser a un modo o esencia.

Hecha esta afirmación he de pronunciarme sobre la relación entre esencia y existencia en Dios. Sin entrar en el debatido tema de la composición real o no de la esencia y la existencia en el ente creado, entiendo que debo comenzar por afirmar algo que es por todos aceptado, que en Dios no hay composición. Pero, partir de esta simplicidad para concluir como algo necesario que su esencia «es» su existencia supone dar un salto en el vacío.

La palabra «SER», que como acabamos de ver define a Dios, supone una sustancia que es plenitud y que, por ser plenitud, incluye «la existencia necesaria». Aunque al leer lo que acabo de decir alguno pueda pensar que la idea de Dios que estoy exponiendo entraña composición esencia y existencia entiendo que tal cosa no sucede en absoluto. La razón es la siguiente: «la existencia necesaria no es mas que un aspecto de la esencia divina a la que hemos llamado SER».

Tanto en Dios como en las criaturas no es lo mismo ser que existir. Por ello, si bien podemos decir que Dios es «el Ser», o «el Ser Subsistente», en cambio no se puede decir que sea «la existencia subsistente», pues, mientras que la palabra ser incluye «sujeto» (que existe) y «predicado» (que es la existencia del sujeto), no sucede

lo mismo con la palabra «existencia» que solamente incluye el predicado con omisión del sujeto.

Por tanto, quede claro que si bien es correcto decir que Dios es el «Ser Subsistente», no es válido decir que sea «la existencia subsistente». Se trata de dos definiciones —la segunda errónea— que «no son convertibles».

2. Dios es el ESPÍRITU

La palabra «SER», aunque nos indica que en Dios hay una esencia y la plenitud de la misma, no nos dice nada acerca de cómo es esa Esencia. De manera que nos vemos precisados a seguir preguntándonos *¿cómo es Dios?, ¿cómo es el SER?, ¿cómo es la plenitud de Esencia?* Es Jesús mismo quien en el diálogo con la samaritana dice: *Dios es espíritu* (Jn 4,24). Dios tiene una naturaleza puramente espiritual y perfectísima.

Por eso bien podemos decir que «Dios es el ESPÍRITU», no «un espíritu» como nosotros. Así la palabra «ESPÍRITU» explícita la palabra «SER». Ambas son co-extensivas. Por cuanto Dios es el mismo SER subsistente es, al mismo tiempo, ESPÍRITU absoluto; pero también como Dios es ESPÍRITU absoluto es el mismo SER subsistente. De manera que ambas definiciones son adecuadas y complementarias. Son como las dos caras de una misma moneda. En Dios *Esse et Spiritus convertuntur*. Sin que a mi juicio se pueda decir que un concepto tenga prioridad respecto del otro.

El hombre, por su naturaleza espiritual, goza de la semejanza divina. Por eso cuando Dios crea al hombre dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza* (Gen. 1,26). Los demás seres de la creación sensible no son imagen de Dios, el hombre sí. ¿En qué es el

hombre diferente a los demás seres? En el alma espiritual.

Concluyendo, Dios es el SER. Pero, ¿cómo es este ser?: «Espíritu», o mejor, «el ESPÍRITU». De manera que de Dios se pueden dar dos definiciones. Una de ellas la de «el SER» que no se refiere solamente a la existencia, sino también a la esencia, que debe ser entendida como plenitud, pero sin especificar en qué consista esa plenitud. Y la otra «el ESPÍRITU» que nos explicita cómo hay que entender aquella plenitud de Esencia apuntada en el concepto «SER».

Me agradó que me calificara de materialista porque ciertamente así me siento, pero conviene aclarar que en absoluto mi pensamiento es «solamente» materialista. Cuando por aquel entonces estudié la materia prima, aunque me centré en las causas próximas, sin embargo pienso que puse los cimientos de una Teodicea que entonces no abordé pudiendo, por ello, hacer pensar a alguno que mi pensamiento era un velado ateísmo, cuando en la realidad era un velado teísmo. Simplemente entonces dejé para mejor ocasión el estudio de las últimas causas, eficiente y final.

Ciertamente, como el objetivo de aquel mi primer libro no era la búsqueda de la trascendencia —una trascendencia que venía solicitada por la misma realidad material— bien pude ser calificado de materialista, pero el mismo Rego más adelante se sorprende señalando una referencia de mi libro en la que se manifiesta abiertamente mi teísmo. De ahí que continúe diciendo:

Pese a todo, al no dejar de reconocer que *la materia prima* recibe el ser de Dios, y que la dinamicidad de *materia prima* obedece a los designios divinos: “*tal naturaleza es dinámica para que pueda cumplir su sentido, es decir, el fin para el que fue creada por Dios*” (12), el autor alcanza a rescatar el valor ontológico de las causas trascendentes⁶⁶.

Por tanto, la crítica de Rego versa solamente sobre un libro cuyo objeto era exclusivamente «la causa intrínseca de los entes», aunque apuntara la necesidad de preguntarse acerca de las causas últimas.

Partiendo de la Ontología expuesta en aquel libro, en éste me he planteado aquellos temas que quedaron pendientes, y de un modo más específico, el de la exis-

carente de naturaleza y dinamismo en mi libro se le atribuyen ambas propiedades.

⁶⁶ Ibid., 46.

tencia de Dios. Por eso, he dado la razón a Rego cuando me califica como «materialista», si bien cuando lea —si así lo hace— este nuevo libro, deberá matizar que en realidad se trata de un materialismo «trascendente».

¿Por qué mis ideas pueden ser definidas como materialistas? Una vez más tomaré para la exposición de este tema unas palabras de Tresmontant, quien, tratando de los marxistas, dice que usan la palabra materialismo en dos sentidos. El primero de ellos viene a coincidir con el realismo en el conocimiento⁶⁷. En tal sentido se podría decir que san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura y, en general todos los filósofos escolásticos son materialistas. Pero más adelante leemos:

Pero el vocablo “materialismo” tiene otro sentido. Y es muy grande el inconveniente de oscilar entre el primer sentido y el segundo.

El segundo sentido del vocablo “materialismo” está perfectamente delimitado por Engels, en el texto antes citado, *Ludwig Feuerbach el fin de la Filosofía clásica alemana*:

El problema de las relaciones entre el ser y el pensamiento (...), o sea, el problema consistente en saber qué elemento es el principal, si el espíritu o la naturaleza; este problema, decimos, en lo que respecta a la Iglesia, desemboca en lo siguiente: ¿Ha sido el mundo creado por Dios, o bien existe desde la eternidad?

Según fuera la respuesta dada a este problema, los filósofos se dividían en dos campos. Había quienes afirmaban la primordialidad del espíritu por respecto a la naturaleza, y admitían consiguientemente una creación cualquiera del mundo..., y estos filósofos integraban el campo del idealismo. Y había quienes consideraban la naturaleza como elemento primordial, filósofos estos pertenecientes a diferentes escuelas materialistas.

⁶⁷ Cfr. TRESMONTANT, C., *Como se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, cit., 81-82.

Ambas expresiones, idealismo y materialismo, no significaban en el origen otra cosa que esto. Y tampoco serán empleadas en otro sentido.

El materialismo concibe la naturaleza como la única realidad...Nada existe fuera de la naturaleza y del hombre”.

Tomado en este sentido, el vocablo “materialismo” es también perfectamente claro: designa una doctrina según la cual sólo el mundo existe, y es increado⁶⁸.

Entendido el materialismo en este segundo sentido —el que se usa de modo habitual— hablar de materialismo trascendente es contradictorio; sería lo mismo que decir que el mundo de la materia “no tiene” y, a la vez “tiene” una explicación trascendente, lo cual es absurdo. Pero yo no entiendo así el materialismo, sino de una manera muy diversa, a saber, como aquel sistema que afirma que todo lo que captan nuestros sentidos de modo evidente lo captan «como realidad material», de manera que la existencia del espíritu será una tarea que corresponde realizar a la razón. De manera que mientras es evidente la existencia de lo material, en cambio la existencia del espíritu se presenta como problemática.

Concebido de esta forma novedosa el materialismo, caben dos posibilidades; la primera, que tal materialismo por medio de la razón trascienda el orden sensible y alcance realidades inmateriales, como Dios y el alma, entonces nos encontramos con «un materialismo trascendente». Mientras que si no logra alcanzar tales realidades nos encontramos con un materialismo «intrascendente». De este modo pienso que se puede acabar con la multiseccular tradición de identificar el materialismo con el ateísmo y hacer así sitio a un materialismo teísta.

Cuando hablo de «Materialismo trascendente», con la palabra «materialismo» me refiero al principio intrín-

⁶⁸ Ibid., 83-84.

seco que explica aquellas cosas que pueblan el Universo —siempre excluyendo de este estudio al hombre—; y con la palabra «trascendente» me refiero a la causa extrínseca de la naturaleza. Dicho de otro modo. Al plantearnos el tema de la Naturaleza podemos preguntarnos «cómo es», o bien «por qué es, por qué es así, para qué es». A la primera pregunta se responde diciendo que «la evidencia nos muestra que es materia», en este sentido mi pensamiento puede ser calificado de materialista». Pero si nos hacemos el segundo tipo de preguntas se puede llegar a la conclusión de que la materia, no solamente en el Creacionismo, sino también en el Evolucionismo se explica por la existencia de una causa trascendente que es Dios.

Al leer estas ideas que acabo de exponer alguien podrá objetar que partiendo de tales premisas todo sistema teísta puede ser calificado como materialismo trascendente: materia que lleva a Dios. Pero esto no es así. ¿Acaso se puede decir que Platón sea materialista?, no, porque para él lo real son «las ideas». ¿Y Aristóteles? Tampoco, pues explica la realidad como un compuesto en el que la forma lo explica prácticamente todo y la materia prima prácticamente nada. ¿Cómo calificar al sistema aristotélico de materialista? Imposible. Tampoco se puede decir que racionalistas, empiristas, o idealistas sean materialistas.

Si califico este ensayo de materialista es porque, cuando trato de explicarme el Universo llego a conclusiones que, en líneas generales, podría suscribirlas un materialista ateo. Eso sucede cuando nos preguntamos «cómo» son las cosas. Pero aparte de esta pregunta también podemos hacernos otras, como ya se ha señalado, sobre las «causas últimas, eficiente y final». Y si en la primera de las cuestiones citadas me encuentro cómodo

en planteamientos materialistas (en su sentido más tradicional), en la segunda no puedo dejar de discrepar más abiertamente. Es la misma naturaleza la que nos dice que ella no es autosuficiente, que necesita de Dios. Así se llega a un materialismo trascendente en contraste con los materialismos tradicionales. En esta línea dice Tresmontant:

El análisis científico no es suficiente. Exige un paso al orden metafísico.

Pero el orden metafísico tampoco es suficiente. Debe ser completado, instruido, por el orden del conocimiento de los hechos, el orden científico.

El científico sin metafísica es un hombre incompleto. El metafísico sin ciencia es asimismo un hombre incompleto.

El metafísico puede ayudarnos a descubrir que Dios opera. El sabio nos enseña cómo Dios opera. Se trata de una cuestión de hecho, que no se deja ni deducir ni adivinar, pero que sólo puede conocerse por experiencia. El método experimental cobra aquí todo su sentido: nos permite descubrir lo que las cosas son y cómo son⁶⁹.

Así pues, en líneas generales, me encuentro de acuerdo con aquella Filosofía que, preguntándose acerca de cómo son las cosas, acaba en conclusiones materialistas. Pero, ¿se puede estar de acuerdo con tal Filosofía cuando, sin un fundamento real serio, afirma que todo lo que existe es sólo materia? Esta hipótesis deberá ser tenida como verdadera, mientras que no se demuestre que tiene fisuras, como a mi parecer sucede.

El Cosmos no es otra cosa que un libro que Dios ha escrito impregnado de sabiduría y belleza. Pero como todo libro tiene un destinatario: un libro sin destinatario no tiene sentido. Ese destinatario es el hombre, y solamente el hombre, puesto que es el único ser del Universo

⁶⁹ Ibid., 175.

que sabe leer. Este hombre tenía que ser materia y espíritu. Materia para que tuviera un elemento común con el Cosmos, y espíritu para que tuviera un elemento común con el remitente de la carta. Así el hombre a través de las cosas puede llegar a Dios y establecer un diálogo con Él.

Luego, «materialismo» porque el Cosmos es materia, pero «trascendente», pues razonando acerca del Universo nos encontramos con Dios y con el hombre. Dios que es puro Espíritu y el hombre que es un compuesto de materia y espíritu.

- GRISÓN, M., *Teología Natural o Teodicea*. Herder. Barcelona 1972.
- HUME, D., *Enquiry concerning humanunderstrading*. XII,3.
- JUAN PABLO II, Encíclica: *Fides et Ratio*. 1998.
- JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*. La esfera de los libros. Madrid 2005.
- MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*. Rialp. Madrid 1955.
- MILLÁN PUELLES, A., *Léxico filosófico*, voz *Relación*. Rialp. Madrid 1984.
- OROZCO, A., *La libertad en el pensamiento*. Rialp. Madrid 1977.
- REGO, F., *La Materia prima: una confrontación crítica. Análisis crítico de la obra: "La huella de la Trinidad en el Arjé de la Naturaleza, una aproximación filosófica"*. Gladius. Buenos Aires (Argentina) 2005.
- RUSSELL, B. Y COPLESTON, F.C., *Debate sobre la Existencia de Dios*. Cuadernos Teorema. Valencia 1978.
- SCHUMACHER, E. F., *Lo pequeño es hermoso*. Herman Blume. 7ª edición. Madrid 1984.
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma contra Gentiles*.
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*.
- TRESE, L.J., *La Sabiduría del Cristiano*. Palabra. Madrid. 1983.
- TRESMONTANT, C., *Como se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*. Ediciones Península, Barcelona 1969.
- TRESMONTANT, C., *Ciencias del universo y problemas metafísicos*. Herder. Barcelona 1978.
- TRESMONTANT, C., *El problema del alma*. Herder. Barcelona 1974.
- VERNEAUX, R., *Epistemología General o crítica del conocimiento*. 3ª edición. Herder. Barcelona 1975.
- ZUBIRI, X., *Espacio. Tiempo. Materia*. Alianza. Madrid 1996.

