

METAFÍSICA Y TEOLOGÍA NATURAL

Rafael Alvira. Universidad de Navarra

Resumen: El trabajo esboza una descripción sistemática de los capítulos fundamentales de la teología natural, pero su interés de fondo está centrado en un diálogo con la situación filosófica del presente. Si hoy día la teología natural parece a muchos ser un capítulo de un planteamiento filosófico periclitado, aquí se sugiere que el tema tiene una profundidad que escapa completamente a soluciones fáciles. El tratamiento del tema de Dios supone, en realidad, enfrentarse con el núcleo mismo del pensar filosófico. Es decir, que implica también el ir más allá del pensar como interpretación.

Filosofía y metafísica

En la historia de la metafísica, la teología filosófica ocupa un lugar central. Resulta prácticamente imposible, como apunta Hegel, desarrollar una metafísica sin que Dios aparezca en la base, en el núcleo y en el fin de ella. Desde este punto de vista, la época de la metafísica es la época de la *presencia de Dios en la filosofía*, de tal forma que el rechazo de la una trae consigo también *frecuentemente* la desaparición del otro de la escena filosófica, aunque pueda seguir siendo aceptado en la esfera de la fe, de la moral, del arte o de la política.

Hay que decir sólo *frecuentemente*, porque, aunque para muchos *filosofía* y *metafísica*, en la acepción amplia de ambos términos, vienen a identificarse, para otros -particularmente en nuestros días- no son ni significan lo mismo. *Filosofar*, o si se quiere, *pensar*, sería una *tarea* ineludible e interminable, mientras que *metafísica* sería sólo el nombre de lo que quiso ser ciencia filosófica por excelencia, sin ser en verdad ni ciencia ni filosofía. Sus tesis no serían verdaderas. Así pues, parece que puede darse, de diversos modos, un *pensar* (filosofar) que quizá deje sitio a Dios, pero que no acepta la posibilidad de una teología natural o filosófica en sentido estricto.

Ahora bien, tanto en el análisis histórico como en el sistemático, resulta imposible desarrollar un pensamiento que, en sentido amplio, pueda llamarse filosófico, sin tomar en cuenta la metafísica y, en concreto, la teología natural, como relevante *realidad histórica* y como *posibilidad filosófica*. Y, de otra parte, la teología natural mostrará mejor y más a fondo lo que considera la verdad de su planteamiento y de sus tesis si es capaz de hacer ver la inconsistencia de las posiciones contrarias. El diálogo, pues, es necesario.

Si tomamos en cuenta la indiscutida e indiscutible relevancia nuclear de la cuestión acerca de Dios, el análisis de la teología natural no puede consistir sólo en una exposición de lo que, sustancialmente, ella es como ciencia, ni tampoco en la mera descripción del papel histórico-sistemático que cumplió, sino en un diálogo filosófico en presente.

El concepto básico de Dios

Al analizar el concepto de *Dios*, lo primero que se echa de ver es que no tiene *referencia* sensible y, sin embargo, la tiene *existencial*. Normalmente, se piensa que Dios, si existe, no existe como una mera idea o función lógica, sino que es el existente concreto por excelencia y, dado que toda nuestra concepción de lo existente es tópica -con referencia a un *lugar*-, consideramos incluso que Dios *está en* el cielo. Es lo que se dice, por lo demás, varias veces en el texto evangélico, señaladamente en el Padrenuestro.

Sin embargo, la teología natural ha tenido la tendencia a considerar el *ser o estar en* de Dios como un producto de la imaginación o como un modo de expresarse, una metáfora, pero no como algo verdadero. Y ello porque a Dios la metafísica lo entiende como el *ser* por excelencia, el *puro ser*, que, precisamente por su “pureza” de ser, excluiría todo tipo de espacialidad, temporalidad, multiplicidad, etc. Dios no podría tener un lugar, pues ¿qué sería ese lugar, si Dios es *el ser*? Sin embargo, es perfectamente pensable el lugar como la *posición de uno ante otro*. En ese sentido, lo que no tiene lugar no existe.

Aquí se presenta un primer problema para la teología natural: considera a Dios como el existente por excelencia, pero *vivir es*, sin duda, la forma más perfecta de existencialidad, y la vida es inconcebible como *pura unidad de ser*. La vida implica multiplicidad, ser ante otro.

No podemos concebir la existencia de un ser fuera de la *multiplicidad*, por la simple razón de que percibimos nuestra *individualidad y distinción* sólo frente a otros, y vemos claramente en ello el núcleo de nuestro *existir*. Sin distinción no hay existencia. El *ser* uno y único de Parménides *es*, pero no *existe*, pues no tiene a nadie ante quien existir. Es abstracto.

Ahora bien, sin *relación* -unidad- entre los diversos seres, tampoco hay multiplicidad, sino pura unidad de cada uno frente a nada o a nadie. Una tal “multiplicidad” es inimaginable e impensable. Por tanto, la *unidad* es tan primaria con respecto a la existencia como la multiplicidad.

Así pues, si concebimos a Dios como un ser existencial cuya referencia no es sensible, y aún más, como *el existente por excelencia*, lo concebimos sin duda como aquel o aquello que fundamenta, genera o hace posible toda unidad diversificada o toda diversidad unificada. ¿Qué o quién es Dios? Dios es el *arqué* (principio) o el arcano de toda realidad, pues *es* el misterio mismo de la *unidad diversa*, y eso es Él y también todas las realidades. Un ser así pensado debería existir más allá de la mente y así lo pensamos, pero con el mero concepto aún no estamos seguros más que del concepto, no de su existencia más allá de él. El concepto de Dios es una *anticipación racional*, cuya *riqueza de contenido* y cuya *existencia* habrán de ser ulteriormente estudiadas.

El nombre y los nombres de Dios

La teología natural tiene, como en general la metafísica, pretensión de *absoluto*. Su idea de Dios no la presenta como una posible entre otras, sino como *la* idea de Dios, de la cual las demás que históricamente -en la historia de la filosofía y en la de cada ser humano- se han dado, son reflejos parciales, no desarrollados. Si Dios es *el existente* por excelencia, ha de ser también en algún sentido *absoluto*. Y aquí tenemos un nuevo problema.

Parece que lo absoluto -o lo absolutamente absoluto- es demasiado para nuestras fuerzas. Alcanzamos a comprender que pueda darse algo así, pero no lo captaríamos perfectamente. Lo cual es una paradoja: ¿cómo podemos hablar con sentido de algo que se nos escapa? Esa paradoja es una cierta cruz de la teología natural, que se muestra de modo agudo en la descripción de los *nombres de Dios*. Todos ellos *significan* a Dios, ser absoluto, pero son varios y diferentes. ¿Hay varios absolutos?

Tomás de Aquino señala que la limitación de nuestro conocimiento y la riqueza inagotable del ser divino explican la dificultad: en Dios todo es uno, mas nuestra incapacidad de alcanzar esa unidad hace que tengamos que hablar de Él con múltiples calificativos diversos. Pero con esto no está dicho todo.

No está dicho, en concreto, cómo es posible que nosotros sepamos cuales nombres son, en verdad, atribuibles a Dios, y cuales no. Es imposible tener ese criterio para discernir si no sabemos *tout court* o *simplemente*, qué o quién es Dios. Aún más, y para decirlo con Sócrates, es imposible también buscar a Dios o preguntarse por él sin conocerlo previamente. Y reconocerlo al encontrarlo -o sea, decir *éste es*-, sólo es posible si ya previamente lo conocíamos.

Por lo tanto, el capítulo que suele aparecer al comienzo de los tratados de teología natural y que versa sobre el conocimiento "vulgar", "precientífico", común o espontáneo de Dios, es el decisivo. O *sabemos ya* esencialmente qué o quién es Dios, o no lo sabremos nunca. Y el punto ahora está en la expresión *esencialmente*.

Sobre la esencia de Dios

Es indudable que no sabemos *con perfección* qué o quién es Dios, y una prueba de ello es que lo *buscamos*. Sin conocerlo, como queda dicho, no lo buscaríamos, pero tampoco iríamos tras de ello si lo conociéramos *de manera perfecta*. Con el término *esencia*, en general, se indica justamente esa *suficiencia* cognoscitiva que ni cierra el camino, verticalmente, a la mayor profundización, ni lo clausura tampoco, horizontalmente, a ulteriores precisiones en los detalles. Eso es lo que llamamos conocimiento *esencial* de una realidad. *Al correlato objetivo de ello* se le llama en metafísica simplemente principio esencial o *esencia*.

Pues bien, o conocemos la esencia de Dios, o, simplemente, *no conocemos a Dios*. En este punto el recurso a la analogía llega tarde. La analogía es un recurso muy útil para conocer a Dios, pero ni siquiera se nos ocurriría utilizarla con respecto a Él si no lo conociéramos previamente. Y si se dice que más bien descubrimos a Dios como

aquello que está de diversos modos analógicamente implicado o indicado en las realidades que percibimos y vivimos, entonces hay que tomar en cuenta que el *implicante* siempre es más que el *implicado*, es anterior a él lógicamente y ontológicamente y sólo posterior perceptivamente (se le describe desde lo inmediatamente percibido). Por lo tanto, percibo antes las realidades de este mundo que a Dios, pero si las veo como *implicadas* es porque lógicamente he captado antes al *implicante*. Y si a éste lo llamamos Dios es porque sé que le puedo atribuir ese nombre, lo que supone a su vez, que conozco a Dios.

Tomás de Aquino sostiene que las esencias de las cosas nos son desconocidas y que ni siquiera podemos aspirar a conocer la esencia de una mosca. Mucho menos la de Dios. Pero si tomáramos esa afirmación en sentido absoluto, entonces habríamos de sostener que no podemos conocer nada *en verdad*. Y esa no es, además, la experiencia

de la conciencia: podemos conocer con claridad y distinción suficientes -o sea, esencialmente- las diferentes realidades. Lo que no alcanzamos es a conocerlas con total perfección.

Pero, aunque no sea posible *expresar* con todo detalle y profundidad lo que es una mosca, no la confundimos con un elefante, un mosquito o un número primo. Y sabemos cómo relacionarnos fundamentalmente con ella. Es decir, la conocemos, precisamente, en lo esencial.

Conocer es poseer, aunque se trate de posesión *intencional*, o sea, no definitiva o plena. Pero, de hecho, un mejor conocimiento me da una mayor capacidad de dominio posesivo de las cosas. Precisamente por ello, la teología natural insiste en la *incomprehensibilidad* de Dios: si conociéramos con toda perfección su esencia, estaríamos en disposición de dominarlo posesivamente, lo que contradice la idea misma de Dios.

Esto es correcto, pero ni sólo Dios es incomprehensible, pues no podemos ser dueños de nada completamente, o, dicho de otro modo, no conocemos ninguna esencia con todo detalle y profundidad, ni es posible tampoco que dejemos de conocer *esencialmente* lo que conocemos con verdad; sea un mineral o sea Dios.

Es decir, conocer supone *siempre* una cierta posesión intencional de lo conocido, y *nunca* una posesión exhaustiva. Si Dios no dejara que le poseyéramos así, no podríamos ni mencionarle. Si podemos hablar así, Dios no se deja dominar, pero sí ser poseído. Ahora bien, permite que le posea aquél que a Él se somete. El conocimiento que se somete a Dios posee -no domina- a Dios. A eso le llamamos conocer en la *verdad*.

Dios y la verdad

Según la tradición socrática, en general se llama primariamente verdad a un acto de sometimiento a la realidad, acto en el que se da la paradoja de que poseemos porque nos sometemos. Inclinarsnos ante un ser es el único modo de hacerlo nuestro. La posición sofística, por el contrario, repetida hoy por diversos autores

postmodernos, defiende la tesis de que no hay nada ante lo que inclinarse y que, por tanto, no hay verdad en sentido estricto. De lo que se sigue que, propiamente, no se posee nada.

Dicho en otros términos: en el socratismo se parte de una *pobreza básica*, pues se acepta la realidad como un don, para llegar al enriquecimiento en la posesión de esa realidad. En la sofística se parte de la *riqueza*, de la *autosuficiencia*, pues no hay nada ante lo que someterse, para terminar en la pobreza total. El sofista no posee nada.

La realidad es un criterio, una *medida*, que es captada en el conocimiento verdadero. Para dejarse medir, hace falta no poner resistencia alguna. Por eso dice Sócrates que sólo sabe que no sabe nada. Es la única actitud adecuada para hacerse con la realidad, para dejar que ella luzca ante mí, es decir, para que se *destaque en su ser*.

Pero *dejar ser* ante mí es una nueva paradoja: de una parte, la realidad que *dejo ser* queda, precisamente por ello, *absolutizada* frente a mí; de otra, sin embargo, sólo ahí, en esa situación, es donde se relaciona conmigo, capto su verdad, la hago mía.

Dada la unidad del ser humano, parece que esa actitud de *dejar ser* es imposible. Cada persona busca siempre su interés privado, se dice, y, por tanto, también subordina su conocer a su querer. No le interesa a nadie, al parecer, *dejar*, sino *utilizar* la realidad. Esta es la tesis sofística. No hay que inclinarse ante lo absoluto de la realidad -lo que llamamos *ser-*, porque ello implicaría algo así como un *respeto absoluto*, y tal cosa carece de sentido, pues no hay más absoluto que cada ser humano. Aunque la sofística postmoderna elude el decirlo así, pues ni siquiera acepta la idea de *sujeto humano*, tanto más evita decirlo, tanto más claro es que *de facto* es lo que hace, pues si tuviera al menos la ingenuidad para reconocerlo caería en la -para ella-trampa metafísica.

Sócrates ya se hizo cargo bien de estas cuestiones, por eso dice que no existe verdadero saber ni saber verdadero más que como *amor al saber* y, por tanto, a la realidad. Amar significa justamente establecer una *relación con lo absoluto*, es decir, con lo que no podemos más que dejar ser, con lo que no es manipulable. Conocer en verdad y querer con amor son formas idénticas de dos actividades distintas -conocimiento y voluntad-, pero que se necesitan mutuamente. Si no hay amor, el conocimiento no se ilumina a la verdad, y si no hay verdad, la voluntad no se inclina al amor. Carece de sentido amar lo que no es. Por lo que sólo es empírico, relativo o fenoménico sólo se puede tener un cierto interés. Es oportuno detenerse aún un poco más en este punto, pues de que exista la verdad o no, depende la posibilidad misma de la teología natural.

Si bien se mira, Sócrates y la sofística sostienen a este respecto *casi* la misma tesis. Sócrates dice que “no sabe nada”, y, en el fondo, es también lo que sostiene el escepticismo sofista. Pero luego Sócrates se lanza a afirmar y a negar, lo mismo que la sofística. Al hacerlo, el pensador ateniense nunca deja de sostener la tesis de que no sabe nada, es decir, que lo que él considera conocimientos verdaderos adquiridos, paradójicamente no le quitan el “saber que no sabe nada”. Y eso es aparentemente muy parecido a la posición sofística: se dan discursos convincentes, se juega con el

lenguaje, pero siempre con el implícito de que no hay ningún saber verdadero, lo que supone que tampoco hay verdadero saber, o sea, que en el fondo, no sabemos nada.

¿Dónde está la diferencia? Está en la apreciación del sentido y significado de la *libertad*, o sea, en la concepción fundamental del que conoce, o sea, del ser humano. Para Sócrates, darse cuenta de que la realidad, por una parte se me *impone* y, por otra, no se me muestra más que *esencialmente*, lleva consigo la aceptación de mi permanente ignorancia radical. Puesto que la realidad es viva, existe, hacerse con ella implica siempre por parte del sujeto un método, un camino interior, una actitud, que ha de ser la de estar en permanente conciencia de ignorancia. Si me coloco frente a la realidad con algo añadido por mi parte, con un cierto saber, éste se interpone y no deja resplandecer la realidad de lo real. Por eso el que sabe es el *filósofo* -el amante del saber y de la realidad- que ama, es decir, *deja ser*, para lo que previamente ha de vaciarse él.

La libertad es comprendida aquí como *responsabilidad*, como capacidad activa del sujeto de responder a la iniciativa de la realidad que se me ofrece. Y esa libertad es verdadera precisamente porque consiste en *dejar ser*. Lo primero que deja ser es que, efectivamente, *sé que no sé*, y esa es la primera verdad *inconmovible*.

La sofística, por el contrario, es también muy consciente de esa verdad inconmovible. De otra forma no se explica su posición, puesto que todos los humanos estamos inicialmente inclinados a creer la verdad de la realidad y la sofística afirma su escepticismo justo al negar la tesis realista. La sofística, como todo escepticismo, es el ejercicio del *estar de vuelta*, es decir, supone una actitud reflexiva de rechazo de la *ingenuidad* inicial de todo ser humano, que cree en la realidad. Defender, como lo hace Nietzsche, que la ingenuidad no es metafísica, es una estrategia inteligente, pero le costó mucha reflexión y mucha frustración llegar a formularla. Se trata de una construcción hecha por alguien que estaba de vuelta.

La sofística entiende la libertad como *capacidad de rechazo y capacidad creativa*. El rechazo consiste en que, a pesar de que utiliza siempre *como verdad* -es decir, como *dato* inconmovible- que no sabemos nada, no quiere aceptarlo *en cuanto verdad*. No acepta la paradoja de que el saber del no saber es un saber. Para ella, si no sabemos, entonces *objetivamente* no sabemos. Ni siquiera sabemos objetivamente si subjetivamente sabemos; no tiene objeto hablar del objeto. Si no hay objeto para nuestro conocimiento, menos aún hay el ser del objeto, y si no hay objeto, tampoco hay sujeto ni el ser del sujeto. Y, por tanto, lo que queda es la libertad como irresponsabilidad, la "creatividad" pura, el libre despliegue del lenguaje.

Negar objeto, sujeto y ser, supone cerrar el paso a toda teología natural. Fuera del ser y la verdad no hay aire para ella, Dios no tiene sitio. Todo eso es claro. Lo que no resulta tan claro es la legitimidad de la posición sofística. Pues lo cierto es que sabemos objetiva y subjetivamente que no sabemos. Objetivo quiere decir: que me es dado y que se impone. Esa es la experiencia de la conciencia. Objetivo quiere decir también: con contornos suficientemente claros, o esencialmente presentes.

Si nuestro conocimiento no fuera objetivo, si la realidad no se nos impusiese, no podríamos pensar nada, no podríamos *rectificar* nuestros juicios, no podríamos

buscar un conocimiento mejor, más amplio y profundo. No existe la experiencia de la conciencia de la pura creatividad cognoscitiva, y no se puede rechazar más que porque hay algo previo *dado*. Por tanto, la idea sofística de libertad es una impostura, se quiere *imponer* arbitrariamente.

Y tampoco es justa su descripción de la metafísica. Ciertamente, ésta habla de sujeto, objeto, substancia, ser, totalidad, absoluto, esencia, fundamento, trascendencia, hipóstasis, palabras todas ellas condenadas por la sofística, pero no habla de ellas en términos tan duros e inflexibles como la sofística las quiere caracterizar. La metafísica -como ya queda dicho- tiene siempre conciencia de su saber del no saber, y del carácter no exhaustivo de todos y cada uno de sus conocimientos.

Teología natural y teología sobrenatural

Precisamente es en la teología natural, o sea, en la cumbre de la metafísica, donde mejor se detecta esa conciencia. La misma claridad y distinción con que entendemos el concepto de Dios, es suficiente, pero va cargada con la clara conciencia de hasta qué punto la riqueza del ser a que nos referimos rebasa intensiva y extensivamente nuestra concepción.

Es más, Dios es concebido como *el ser que trasciende* de modo infinito. Aquí las cosas son sencillas. Aunque para abrir paso a la verdad, todo concepto haya de ser *adecuado* al ser correspondiente, ningún concepto agota la riqueza de ese ser. En relación con el punto de vista idealista, según el cual el espíritu -el pensar- es superior a la cosa empírica material, se ha de tomar en cuenta: que cada concepto ha de ser dado a luz, concebido; que no concebimos nada si no somos empujados a ello por las realidades que se *nos dan*; que, por consiguiente, el concepto no da a luz lo ya dado, no tiene fuerza para ello o, lo que es lo mismo, podrá ser "superior" a la cosa en cuanto que es pensamiento, pero no lo es en el sentido de que la domine. Al contrario, la cosa le rebasa siempre en su ser propio.

Así pues, en cierta medida y como ya se apuntó al principio, toda realidad es incomprendible -cognoscible exhaustivamente- para el conocimiento humano. Dios como *ser*, simplemente ser, es incomprendible. Las demás realidades en la medida en que *son*, lo son también. Y, sin embargo, conocemos con verdad esencial, suficientemente, tanto a Dios como a las demás realidades.

Conocer es poseer, y poseer implica una cierta identificación. El conocimiento es función de identidad, de otro modo no es conocimiento alguno; si conocemos *algo*, ha de ser por "identificación". Si al conocer no conocemos nada, no conocemos, o, lo que es lo mismo, desobjetivizar el conocer es imposible.

Conocemos al *dar a luz* un concepto, y él es suficiente pero nunca exhaustivamente idéntico con lo conocido; dicho de otra forma, lo conocido no es *engendrado al conocer*. Así pues, se da siempre una distancia, y somos conscientes de ello. Pues bien, esa distancia es particularmente marcada en lo que se refiere a Dios. No podemos engendrarlo.

Por eso Juan Evangelista dice que Dios Padre engendra *el Verbo*. Sólo Dios como

origen podría engendrarlo. El Verbo como el concepto adecuado, en el que no hay distancia alguna entre concepto y ser, es la verdad, y es Dios. Conocer adecuadamente a Dios no se puede hacer de otra manera. Y como no podemos ocupar el lugar de Dios Padre, el único modo que el ser humano tiene de “re-engendrar”, de “dar a luz al Verbo de Dios”, es con el concurso del amor mismo del Padre y el Verbo, es decir, con el concurso del Espíritu Santo. Por eso en el evangelio de San Juan se dice que el Espíritu Santo nos enseñará -dará a luz en nosotros- al Verbo.

Aquí se encuentra, por tanto, la diferencia, no entre filosofía y teología, sino entre filosofía y revelación, o, si se permite hablar así, entre filosofía natural y sobrenatural, entre teología natural y sobrenatural. Lo que sostiene -con razón bien evidente- la tradición cristiana es que la filosofía puede conocer a Dios, pero de modo pleno sólo es posible con el concurso del Espíritu Santo, y que eso no lo sabríamos si no nos hubiera sido revelado (por Cristo que *nos lo dice* y el Espíritu Santo que *nos lo hace comprender*; el Verbo es la “exteriorización” de Dios, la cual pide la subsiguiente “interiorización”, el Espíritu Santo).

Cabe, con todo, preguntarse si la filosofía como *amor a la sabiduría* (y el Verbo es la sabiduría o Verdad de Dios) que es, no sigue exactamente el mismo *esquema* que la “filosofía sobrenatural”. La respuesta a todas luces parece que ha de ser positiva. ¿Dónde está, entonces, la diferencia? Está en que el ser humano ama lo que está a su alcance y conoce bien. Pero el concepto filosófico de Dios ni nos lo hace conocer en detalle, ni nos lo presenta como fácilmente alcanzable. Nos resulta, así, difícil establecer relación con Él; ahora bien, aquello con lo que no nos relacionamos no entra ni se integra en nuestra vida, o sea, es en general o en abstracto, pero no *existe* propiamente para nosotros.

La demostración de la existencia de Dios

Así pues, conocer a Dios *esencialmente* -como se hace en filosofía-, no nos basta *existencialmente*, vivencialmente, por razón de lo cual podemos tener dudas acerca de su existencia. Y por eso intentamos *demostrarla*. Nadie necesita demostrar la existencia de un ser al que ama *en verdad*, pues es su vida.

Las pruebas o demostraciones de la existencia de Dios son argumentaciones generadas en el hecho de que captamos conceptualmente al primer principio de toda realidad, pero de ahí a amarlo va un paso que no es fácil de dar. En efecto, no podemos amar más que a *otro*, la voluntad es función de alteridad, pero no vemos inmediatamente que ese primer principio exista *separado* de las realidades que percibimos ni de nosotros mismos. Por tanto, demostrar que Dios existe es el procedimiento mediante el cual queremos hacer ver que *Dios es otro* que nosotros y que las otras realidades percibidas. A diferencia, pues, de lo que parece, no demostramos la existencia de Dios y luego analizamos su esencia o modo de ser fundamental, sino que el proceso es el contrario. Carece de sentido querer demostrar que existe lo que no conocemos esencialmente.

A través del conocimiento nos identificamos con lo conocido. Se trata de un momento fundamental, pero sólo primario, pues la unidad generada en el conocimiento es *abstracta*. Ahora bien, sin lo abstracto no se da lo concreto. La unidad segunda y final viene dada a través de la voluntad que *quiere* lo conocido. Si la unidad abstracta con el ser es esencial, la concreta y última es existencial.

Esto explica el carácter ambiguo de las demostraciones de la existencia de Dios. Como ha sido puesto de manifiesto muchas veces, es paradójico -pero real- el que personas que demuestran científicamente, filosóficamente, la existencia de Dios, no crean, sin embargo, en Él. La aparente paradoja está en que no creer en algo o en alguien es lo mismo que, bajo el respecto que sea, negar precisamente su existencia. Si yo creo que existe un prestidigitador, pero no creo que realmente haga cosas milagrosas, es que no acepto la existencia del milagro en sus acciones. Si alguien no cree a Dios, es porque piensa que existe, pero le engaña. Si no cree en Dios, es que rechaza su existencia, como es claro.

Si Dios no forma parte de mis *relaciones prácticas*, o sea, de mi vida, nunca tendrá carácter existencial para mí. Y si no lo “experimento” existencialmente su existencia será algo demostrado, postulado, axiomatizado, pero siempre, en cualquier caso, vago y difuso. Dicho en otros términos: demostrar la existencia de Dios sin relacionarse prácticamente con Él (*religión* en sentido radical), significa *esencializar la existencia de Dios*, convertir la existencia en idea, mientras que el proceso que se requeriría sería el de *integrar la esencia en existencia* (amar a un Dios conocido).

Y aquí vemos otro aspecto de la diferencia entre filosofía natural y sobrenatural. Creer -confiar- sólo es posible como momento o dimensión del amor, y el amor es lo existencial por excelencia. ¿Cómo confiar en un Dios cuyo concepto tenemos, pero cuyo significado es el de un ser que nos rebasa, nos supera? Sólo se ama a los iguales. Para quedarse existencialmente prendido es necesario también captar el detalle.

Amamos los seres presentes, pero de Dios tenemos *presencia de su ausencia*. Podemos saber que es, pero no *está inmediatamente* ante nosotros. Podemos pues, reverenciar su superioridad y lejanía, pero es difícil que le tengamos un gran amor, pues no es estrictamente nuestro igual. Y si no lo podemos querer con entusiasmo, no será fácil que tenga un lugar en nuestra existencia. Y lo que no existe para mí, va perdiendo, ante mí, carácter existencial.

Por ello, tanto por razones esenciales -generación del concepto-, como por razones existenciales -presencia inmediata-, sin el Verbo (concepto adecuado de Dios) hecho carne (hecho presencia inmediata), no resulta fácil captar y hacer propia la existencialidad de Dios, y resulta imposible conocerlo en su riqueza oculta, es decir, algo más que sólo en forma esencial.

Estrategia de las pruebas

Todo lo cual no invalida las pruebas para demostrar la existencia de Dios. La estrategia de las pruebas está en partir de una realidad *presente*, y, por consiguiente,

amable -en conjunto, la esfera existencial-, para descubrir que esa existencialidad no se daría sin otro ser implícito también existente.

Si tengo ante mí a un hijo, existirá su padre, aunque yo no lo conozca. No puedo mostrarlo, pero sí demostrarlo. De una parte, sé cómo es o ha sido, pues *esencialmente* será semejante a su hijo; de otra, su existencia puede serme bastante indiferente, se me puede difuminar. En lo que respecta a Dios, se presentan problemas en ambas dimensiones.

Por un lado, ninguna realidad es como el primer principio, y, por tanto, desde cada una llegamos a demostrar la existencia de Dios sólomente *según un aspecto*. Por otro, Dios no es un implícito particular (no es la causa inmediata de nada inmediato), lo que obliga a realizar un ejercicio de universalización abstractiva al realizar la demostración (Dios es el implícito existencial *universal*), y en ese proceso pierde fuerza la existencialidad (nos vamos lejos, no hay presencia cercana, y resulta más difícil aplicar la voluntad para querer a Dios).

Lo cual muestra, una vez más, el porqué de la relativa debilidad antropológica de las pruebas, pero, con todo, ellas son muy válidas. Como tantas veces han repetido la tradición popular y múltiples pensadores filosóficos -bastaría recordar a Hegel-, *todo* nos habla de Dios, todo lo implica. Todo es y existe encerrando el misterio de la unidad múltiple.

Para decirlo con el adagio aristotélico, toda unidad múltiple de este mundo (lo que Aristóteles llama un *compuesto*) implica necesariamente una *causa* de su composición. Ella explica -explícita- porqué unos elementos que podrían estar separados, y que se pueden dividir, están juntos. Pero el *principio* que explica y justifica últimamente toda unidad múltiple es el misterio mismo de que pueda haber una unidad múltiple.

Dios y la diversidad

Ese misterio, como se ha dicho al principio, es el concepto filosófico de Dios. Si Dios no fuera unidad, no podría otorgarla, pero si no fuera diversidad, tampoco podría otorgarla. Aquí se encierra un problema que ha provocado múltiples dificultades en la historia de la teología natural.

El problema proviene de que no puede entenderse una *diversidad* que tenga sentido *real*, sin la realidad de la *negación* (A no es B). Pero el intelectualismo filosófico -la mayor parte de la historia de la filosofía-, y aún más el teológico, se niegan a aceptar el valor real último de la negación. Por tanto, Dios no puede ser más que *pura unidad* (los teólogos católicos, enfrentados con la multiplicidad trinitaria, llegan a la fórmula de que en Dios todo es uno, salvo la diferencia relativa entre las Personas divinas, como si la diferencia relativa fuera posible sin la negación: el Hijo no es el Padre).

Ahora bien, si Dios no es más que pura unidad, el principio de la multiplicidad no es ni está en Dios, lo cual implica la paradoja imposible de *otro* principio divino -pues lo que no tiene que ver *en absoluto* con Dios, es también Dios-. Según la

filosofía medieval cristiana, Dios saca al mundo de la *nada*, lo cual se presenta como misterio incomprensible, y, dicho así, no deja de serlo, pues si la nada, nada es -como es claro-, no sabemos cómo ha podido salir algo de ella, y si es algo absolutamente “fuera de Dios”, entonces es un Dios negativo. Y si se sostiene que al indicar una *nada* simplemente se quiere decir que la *omnipotencia* divina no saca al mundo de ninguna parte (ni de Él, ni de fuera de Él) sigue siendo verdad que en Él tiene que residir el fundamento y posibilidad mismas de lo múltiple.

Cuando Giordano Bruno apunta que Dios es tanto ser en acto como en potencia, pues de otro modo la potencia sería otro Dios fuera de Dios, sostiene una tesis imposible, pero, ¿no fue forzado a ello por la obsesión unitarista del intelectualismo? ¿Qué hay de ilógico, o de moralmente incorrecto en aceptar la negación, como co-principio de la diversidad, en Dios mismo? ¿Es que la negación -y la multiplicidad que ella genera- es el mal o la irracionalidad? Si fuese así, no podríamos *pensar*, pues todo pensamiento consiste en la *unificación* de una *diversidad*, y no podríamos *vivir*, pues toda vida se construye sobre las relaciones con *otros*. Si Dios fuera sólo unidad, sería tan abstracto y vacío como el ser de Parménides.

Tipos de demostraciones

Así pues, toda demostración de la existencia de Dios conduce a hacer ver que Él existe bajo algún aspecto, lo cual implica que existe, en general, y que al ser la causa última y principio primero del tipo de realidad implicada en la demostración, es el fundamento último de su unidad-diversidad. Podemos entonces ensayar tantas demostraciones de la existencia de Dios como aspectos de la realidad se nos hacen presentes y son amables.

Hay tres “mundos” o esferas de la realidad percibida: 1) la Naturaleza; 2) el hombre y la sociedad; 3) lo *metasensible*: pensamientos y voliciones. En relación con estos últimos, no se trata aquí del *contenido* de ellos, sino de su misma realidad que *experimentamos*. Hay un “empirismo” del conocimiento intelectual y de la voluntad, que es empirismo en el sentido de percepción inmediata, y no lo es en sentido de *sensibilidad*.

Podemos, pues, ensayar demostraciones de la existencia de Dios partiendo de cualquiera de esos tres mundos.

Las pruebas más conocidas y más aprobadas por los tratadistas clásicos de la teología natural son las llamadas *a posteriori*, y son fundamentalmente las *cinco vías* tomistas. Aunque por su intención de completa universalidad rebasan el ámbito de la Naturaleza sensible, su referencia es siempre ésta. Se parte en ellas de las *cosas creadas*, que se mueven y causan, que no son plenamente necesarias, que son imperfectas y tienden a un fin. La conclusión de cada una de las demostraciones es que un *primer motor*, o *primera causa* eficiente, un *ser necesario*, *sumamente perfecto* y *ordenador* existe.

Tanto como justamente alabadas, las vías han sido con frecuencia criticadas.

Aparte de objeciones que, con lo dicho hasta ahora, quedarían fuera de lugar, hay otras que provienen de esperar demasiado de ellas, Esas pruebas no nos mostrarían el ser (*esse*) de Dios, sino sólo *que "hay" Dios*.

Ahora bien, *cómo es* una existencia, *eso es su esencia*. No hay modo alguno de captar la existencia de algo sin el acompañamiento de su esencia. Postular -como pretende Kant- la existencia de un Dios cuya esencia desconocemos es paradójico: ¿Qué existencia afirmamos? ¿Da lo mismo postular a Dios que a x? Por tanto, las pruebas no sólo nos conducen a afirmar que existe Dios, sino que cada una nos hace *conocerlo más*, bajo algún aspecto. Las demostraciones de la existencia tienen casi más valor para conocer la esencia de Dios que para conocer su existencia.

No es que no cumplan esta última función, como ya queda dicho, pero afirmar una existencia con la que nos relacionamos de modo físico-metafísico, y abstracto en lo que al proceso se refiere, apenas me introduce existencialmente en Dios.

Por eso, las pruebas obtenidas de la esfera hombre-sociedad son, en verdad, menos universales, pero más cercanas y existencialmente convincentes que las vías. Tradicionalmente se han considerado secundarias y sólo ha sido tomada más en cuenta la que se fundamenta en el *deseo de felicidad* del ser humano. Sin embargo, aunque la esfera hombre-sociedad es más restringida, está, si se puede hablar así, más cerca de Dios. La divinidad se refleja, sin duda, mejor en el hombre que en el resto de las creaturas. Por tanto, es más fácil llegar a la existencia de Dios desde el análisis de los implícitos en la naturaleza y existencia del hombre, y además el "aspecto" esencial de Dios que en esa demostración de existencia descubrimos es mucho más profundo y rico que los captados en las pruebas que se apoyan en la existencia del *mundo en general*.

Desde el punto de vista *constitutivo*, las demostraciones clásicas -sustancialmente platónicas- acerca de la inmortalidad del alma humana, pueden ser *continuadas*, es decir, se puede proseguir el proceso demostrativo, mediante la aplicación del mismo método de las vías, para llegar a demostrar la existencia de un ser que ha tenido que crear almas que son inmortales, pero no lo son desde siempre.

Después, desde el punto de vista *práctico*, se pueden ensayar varias demostraciones, y no sólo la del deseo de felicidad. Un esbozo de ellas podría ser:

Primera: todo deseo humano es, implícitamente, deseo de infinito y de alcanzar un gozo. Pero eso sólo se puede alcanzar si existe Dios.

Segunda: todo poder humano aspira a ser efectivo. Pero la efectividad sólo puede ser verdadera si lo logrado es coherente con el conjunto de lo real. Ahora bien, la idea de un conjunto de lo real es imposible sin Dios.

Tercera: toda verdadera creación se basa en un amor creador. Pero un amor creador supone la superación del tiempo y la búsqueda de la identidad más allá de él.

Cuarta: todo acto de aprobación del pasado -trascendental o temporal- supone una voluntad infinita. No se puede lograr la propia identidad sin aceptar plenamente el pasado (es decir, la verdad del pecado original). Así pues, para lograr plenamente la propia identidad hace falta ser capaz de una obediencia infinita, la cual es algo más que el *amor fati* nietzscheano. Pero eso no es posible sin Dios.

Quinta: el mismo concepto de amor incondicionado -como afirmación incondicionada del otro en cuanto otro- es imposible sin Dios. Pero sin el ejercicio -aunque sea mínimo- de ese amor, no es posible la *praxis humana* en cuanto tal.

Además, el análisis de la *sociedad* puede servir también de base para demostrar la existencia de Dios. No por casualidad se ha pensado con tanta frecuencia que no es posible una sociedad humana sin religión, ni el que hoy se busque un *sustitutivo funcional* para ella. Si el ser humano es *social por naturaleza*, pero no puede constituir una sociedad real sin *confiar* en los demás, y es imposible confiar si no se ama, y es imposible amar si el amor eterno carece de sentido, entonces tiene que existir Dios pues, en caso contrario, el ser humano sería una contradicción viviente: un ser social que no puede serlo.

Es en la sociedad y en la historia -no hay historia sin sociedad ni sociedad sin historia- donde experimentamos más cerca y con más riqueza la presencia de la divinidad. Más aún que en el mundo físico. Sería extraño que no se pudieran sacar pruebas de la existencia de Dios desde el mundo de la libertad. No son pruebas con apoyo empírico-físico, pero sí experimental y, desde luego, no son menos metafísicas que las otras.

Junto al mundo físico y al humano-social está el metasensible. *Tenemos experiencia* de nuestro pensar y de nuestra fuerza de voluntad. Mantener que esa experiencia es de la misma cualidad de las que llamamos *sensibles* no responde a la verdad de la conciencia. Se puede sostener que pensamientos y voliciones son *materiales*, pero eso no es ciencia empírica, sino metafísica materialista, la cual primero habría de explicar qué entiende por *materia*.

Es bien difícil defender un buen sentido de la materialidad del intelecto y voluntad. Pero argumentar sobre su inmaterialidad obliga también a la puntualización previa de lo que se entiende por materia. Es posible hacerlo, y también intentar mostrar cómo, aunque nuestro pensar tenga una base material -objetiva en las cosas y subjetiva en el cerebro- no puede ser material. Pero es más fácil considerar simplemente que nuestro pensar y querer son energías más intensas que las energías sensibles, hasta el punto de que pueden *comprender*, hacerse con estas últimas y transformarlas. Lo que solemos calificar como material e inmaterial no son realidades absolutamente heterogéneas, pues si fuese así, no podrían relacionarse ni influirse recíprocamente.

Por tanto, más allá de la polémica materialidad-inmaterialidad -que, en determinadas formulaciones, roza el maniqueísmo- lo relevante es la *experiencia intelectual*, que nos abre al descubrimiento del maravilloso mundo lógico, y la *experiencia de la voluntad*, que nos abre al descubrimiento del maravilloso mundo místico. Es impresionante la fuerza de las ideas y sus conexiones; es impresionante la fuerza de un amor verdadero.

En el fondo, aquí se apoyan todas las pruebas de la existencia de Dios. En la medida en que la inteligencia y la voluntad están en el ser humano, ya se ha hecho uso de ellas en las citadas demostraciones "antropológicas". Aquí, con todo, se hace una referencia más explícita a que, en último extremo, sólo desde la trascendencia se

puede llegar a la trascendencia. Es decir, por más que este mundo *refleje* a Dios, descubrir que Él existe como trascendente sólo es posible si tenemos algún medio trascendente para captarlo.

Y, desde este punto de vista, lo más probatorio de la existencia de Dios en todas las demostraciones es nuestra *capacidad intelectual* de descubrirlas. No se trata ahora de lo *objetivamente contenido* en los conceptos y la argumentación usados, sino de la *realidad ontológica* de nuestra capacidad demostrativa. La percepción de esa realidad es más demostrativa que la demostración misma, que no hubiera podido ser hecha sin ella.

Una capacidad que nos permite descubrir la existencia de Dios bajo algún respecto esencial, está, en cierta medida, al nivel de Dios, es trascendente, más allá de cualquier polémica sobre si es inmaterial y en qué forma lo es.

En lo que se refiere a la voluntad, ya quedó señalado antes cómo y porqué es difícil generar filosóficamente un vivo amor de Dios. El *amor Dei intellectualis* de Spinoza no resulta muy cálido, lo mismo que el de Hegel. Pero con la ayuda de Dios mismo y según la citada tradición cristiana, el amor de Dios es lo que, por excelencia, prueba su existencia, es la mejor demostración. Y toda mística auténtica, lejos de ser irracional, adentra en el *conocimiento* de Dios.

Antes de entrar en las consideraciones finales es conveniente detenerse aún en el tema del *conocimiento*. Cierto, se puede relativizar escépticamente su valor, lo cual indica un alto sentido de la verdad y del conocimiento, pues hace falta mucho saber para menospreciar en serio la capacidad intelectual. No se puede tener un agudo sentido de la verdad si no es por la fuerza extraordinaria de dicha capacidad. La experiencia del conocimiento intelectual es asombrosa, de tal manera que no es fácil vivirla y no ver implícita en ella una cierta trascendencia. Pero aquí se trata de *experiencia*, no de *contenido* de los conceptos. Toda percepción de existencia lleva necesariamente implícito su contenido esencial, pero la viceversa no es “simétrica”: dar a luz, *concebir un concepto*, implica sí, su existencia, pero sólo su existencia como concepto, no en la naturaleza de las cosas. Del concepto no se pasa a la existencia extramental.

Ontologismo y prueba ontológica

Como ya se apuntó antes, un concepto absolutamente adecuado es idéntico con su existencia concreta -y no sólo abstracta en la mente-, pero el ser humano no es capaz de generar ese tipo de conceptos. De ahí que tanto el *ontologismo*, que defiende la tesis según la cual vemos *en Dios* todas las verdades, como las varias formas de la *demostración ontológica* de la existencia de Dios, no sean convincentes, a pesar de haber tenido tan eminentes valedores.

Es bien cierto que tenemos un “concepto esencial” de Dios, como quedó dicho al principio. Es también cierto que, dado que los conceptos se *despiertan* en nosotros *en la experiencia*, al engendrarse el concepto de Dios en nuestra mente ya está implícito en él la *demostración* posible de su existencia: se “sale” de la existencia para

“volver” a ella. Pero tanto el *contenido* del concepto como su modo de ser generado en la mente hacen que desde el puro análisis de su objetividad no se pueda *deducir* la existencia de Dios. Sí se puede en cambio, como ya se ha aludido, desde el análisis de *cómo* y desde *dónde* -la inteligencia y las cosas- se ha engendrado el concepto.

Es decir, y como sostiene la más clásica doctrina, tanto aristotélica como, en este punto, kantiana, que desde el puro examen del contenido de una esencia no se puede llegar a ninguna existencia que no sea, precisamente, la meramente “objetiva” en el conocimiento.

Dicho en otros términos: el ámbito de la existencia no es *contradictorio con*, ni *mejor que* el de la esencia, pero es *otro*, y, por tanto, a él se llega por otro camino, que es el de la experiencia, o sea, el de la vida, que incluye todo lo que hay en el hombre, y no sólo el intelecto. La existencia *extramental*, será captada, pues, fundamentalmente por los *sentidos* y *sentimientos*, y por la *voluntad*.

La voluntad y el esse

Dado que Dios no es directamente perceptible por los sentidos, queda el ámbito de la voluntad como el que más propiamente indica lo existencial en Dios. En general, para nosotros *existe* verdaderamente aquello que es *amable*. Por eso la experiencia sensorial *no es suficiente*, en general, para mostrar la existencia, lo cual se comprueba en el pensamiento empirista: considera existencial sólo aquello que se muestra por los sentidos, pero, en el fondo, no cree que conozcamos la existencia de nada, pues los sentidos nos muestran sólo la fugacidad.

Puesto que no hay existencia que no sea esencial, pero la esencia no es todo el ser, la metafísica clásica denomina a ese principio existencial *ser*, *existencia* o, con término latino, *esse*. La existencia no es, pues, la *facticidad* de algo *posible*, sino un principio constitutivo “situado” en el plano de la voluntad, como la esencia lo está en el del conocimiento. Por eso *crear* -constituir en la existencia- es un acto de la voluntad.

Porque hay *esencia*, se da la *comunicación cognoscitiva*. Porque hay *existencia* se da la *comunicación volitiva*. Se suele decir que la existencia es el último constitutivo incommunicable de cada ser, pero también la esencia propia y concreta de cada uno es igualmente incommunicable *ontológicamente*. La existencia, al dar el toque decisivo de *alteridad* a cada ser, lo hace *amable* para los otros: sólo se ama *lo otro*.

Por eso, como se ha visto, el principal esfuerzo especulativo de la teología natural va dirigido a demostrar que nuestro *concepto esencial* de Dios no va referido a un mero *componente* del mundo o del hombre, ni es un concepto puramente abstracto, o una función lógica general, sino que se refiere a *otro* ser, a un ser que es más que concepto abstracto y más que mera esencia cognoscible, a un ser que es realmente otro, es decir, a alguien con quien puedo establecer una relación vital, al que puedo querer.

Consideraciones finales

En la medida en que la filosofía es *amor a la sabiduría*, la persona que quiere ejercerla se esfuerza en *vaciarse* como sujeto para que resplandezca el objeto ante ella. Y al conocerlo así, queda prendido por ese objeto y lo quiere. El querer da seguridad. El filósofo, por tanto, tiene subjetivamente la tranquilidad de su vacío y la seguridad de su objeto querido. Está seguro de que en la vida no puede nunca acabar de conocer ninguna realidad, y que ni siquiera tal cosa es *en sí* posible. Pero eso no le supone -por lo ya dicho- ningún problema escéptico, y ni siquiera uno *interpretativo*.

La filosofía no es interpretación y viceversa. Toda interpretación implica falta de seguridad en la *posición* y el *modo de ser* del sujeto, y falta de claridad sobre la realidad y el contenido del objeto. La interpretación, con todos los matices que aquí no vienen al caso, tiene su lugar propio y natural en referencia a lo histórico y al juicio de detalle sobre el bien y la belleza. Pero la filosofía no trata de todo eso más que *indirectamente*, o, mejor aún, *fundamentalmente*. La filosofía es una actividad más básica que la interpretación. No todo es interpretación.

El *interpretacionismo general*, hoy de moda en el mundo intelectual, puede oscilar, según los autores, entre la moderación *probabilista*, el radicalismo sofista, o la concepción artística de la verdad. El lugar que le queda a Dios en cualquier caso es, más que dudoso, imposible. Dios no puede ser conocido interpretativamente.

No es posible encontrar a Dios si se está cargado de *importancia interpretativa* o de *humildad escéptica*. Sólo se puede si se acepta que no sabemos nada y nos maravillamos de la realidad que se abre ante nosotros. Es decir, con el espíritu de la verdad.

* * *

Rafael Alvira
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona