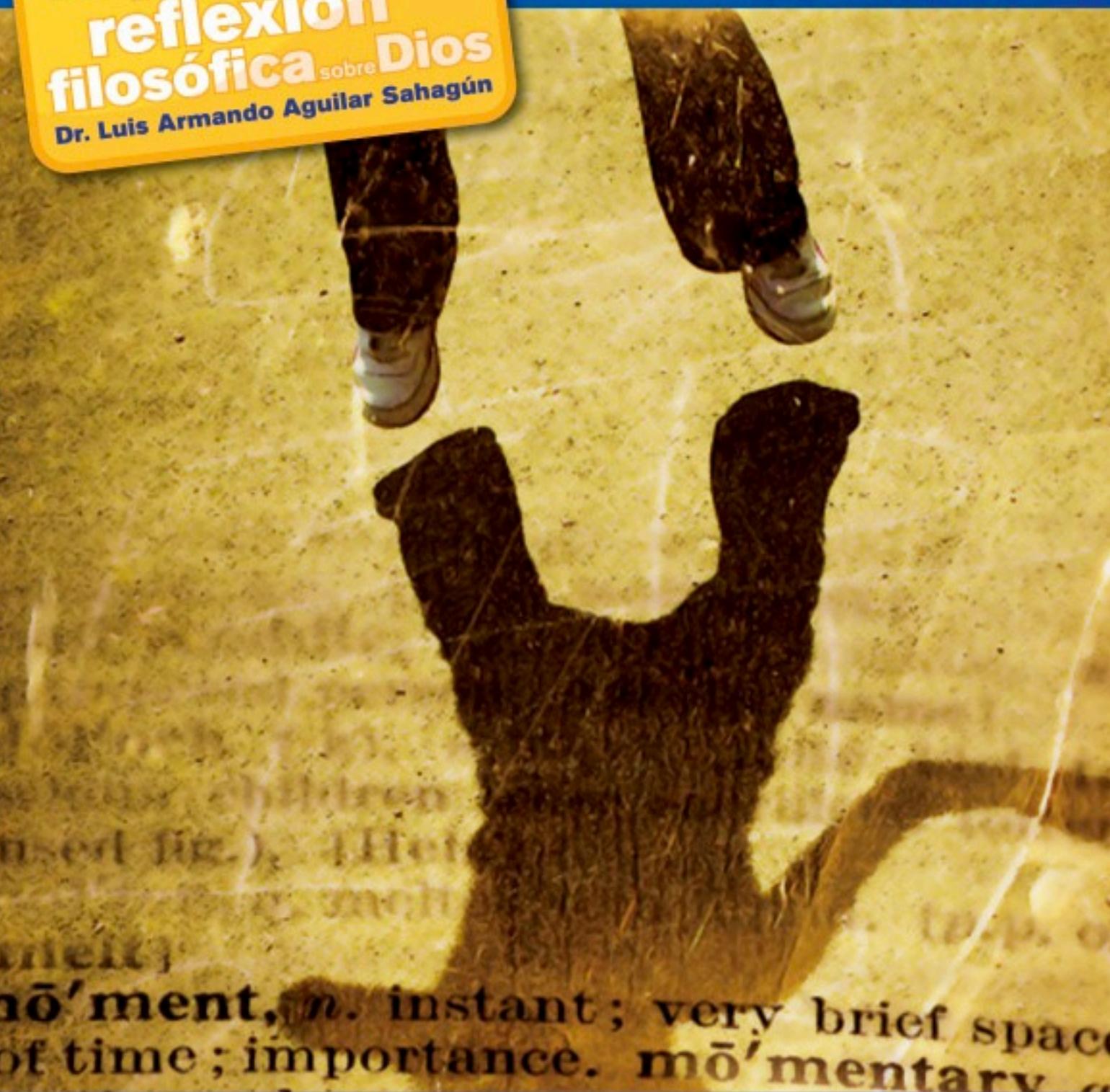


subsidios  
para la **materia** de  
**reflexión**  
**filosófica** sobre **Dios**  
Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún

Serie básica:  
problemas, temas  
y autores



**Instituto** de **Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



**Subsidios**  
para la **materia** de  
**reflexión**  
**filosófica**  
sobre **Dios**

**Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún**

# **SUBSIDIOS PARA LA MATERIA DE REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE DIOS**

Derechos Reservados © 2010

1era. Edición.

Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún

INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.

*Rector*

P. Luis Fernando Falcó Pliego, MSpS

*Decano de Estudios*

P. Jaime Medina Morones, CSSR

Secretario General

Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes

Edición:

Prometeo Editores S.A. de C.V.

C. Libertad 1457 / Col Americana / C.P. 44160

Guadalajara, Jalisco, Mex.

Tels: 38262726, 38262782.

Diseño de portada:

L.D.G. Eduardo Becerra.

Diagramación:

Luis Alberto Partida de la Cruz.

Se autoriza la reproducción total o parcial en cualquier medio, siempre y cuando no sea con fines de lucro y se les dé el crédito correspondiente a las Instituciones y personas participantes.

Impreso y hecho en México.

*Printed in Mexico.*

# ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	5
<b>1ª Sesión</b> PLANTEAMIENTO GENERAL.....	7
<b>Parte 1</b>	
CUESTIONES FUNDAMENTALES DE UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE DIOS .....	11
<b>2ª Sesión</b> DIFICULTADES DEL CONOCIMIENTO DE DIOS.....	13
<b>3ª Sesión</b> LA RELIGIÓN COMO CONTEXTO PRIMARIO DEL HABLA ACERCA DE DIOS .....	19
<b>4ª Sesión</b> ¿QUÉ PODEMOS ENTENDER POR DIOS?.....	25
<b>5ª Sesión</b> EL CONOCIMIENTO DE DIOS POR CONNATURALIDAD.....	31
<b>6ª Sesión</b> EL PROBLEMA DE DIOS COMO “PROBLEMA TEOLOGAL DEL HOMBRE” .....	35
<b>7ª Sesión</b> DIOS Y LA RAZÓN.....	41
<b>8ª Sesión</b> EL LENGUAJE SOBRE DIOS.....	45
<b>9ª Sesión</b> DIOS Y LA METAFÍSICA.....	53
<b>Parte 2</b>	
DIOS EN EL PENSAMIENTO DE LA TRADICIÓN CLÁSICA.....	59
<b>10ª Sesión</b> DIOS-VERDAD EN EL INTERIOR DEL HOMBRE.....	61
<b>11ª Sesión</b> DIOS CREADOR, PLENITUD DE TODA PERFECCIÓN.....	65
<b>12ª Sesión</b> SANTO TOMÁS DE AQUINO COMO FIÓSOFO DE LA RELIGION .....	73
<b>13ª Sesión</b> SANTO TOMÁS Y EL CONOCIMIENTO EXPERIMENTAL DE DIOS .....	75
<b>14ª Sesión</b> NADA ES PENSABLE MAYOR QUE DIOS.....	79
<b>15ª Sesión</b> DIOS, SUMO BIEN, GARANTE DE LA MORAL.....	87

<b>16ª Sesión</b>	
EL DIOS DEL MUNDO DE G. F.W. HEGEL (1770-1831).....	93
<b>Parte 3</b>	
RAZONES Y POSIBILIDAD DEL ATEÍSMO .....	99
<b>17ª Sesión</b>	
EL ATEÍSMO DE KARL MARX.....	101
<b>18ª Sesión</b>	
CONTRA EL DIOS DEL TRASMUNDOY DE LA MORAL.....	103
<b>19ª Sesión</b>	
MARTIN HEIDEGGER, SUSPENDER LA CUESTIÓN DE DIOS.....	107
<b>20ª Sesión</b>	
PAUTAS PARA UN BALANCE: EL "DIFÍCIL ATEÍSMO".....	109
<b>Parte 4</b>	
A DIOS POR LA EXPERIENCIA HUMANA .....	111
<b>21ª Sesión</b>	
EL DESEOY EL ABSOLUTO .....	113
<b>22ª Sesión</b>	
EXPERIENCIA DE DIOS .....	116
<b>23ª Sesión</b>	
HACIA DIOS, DESDE LA EXPERIENCIA DEL AMOR .....	121
<b>24ª Sesión</b>	
DIOS A PARTIR FR LA RELACIÓN HUMANA .....	123
<b>25ª Sesión</b>	
DIOSY EL SENTIDO DE LA VIDA .....	129
<b>Parte 5</b>	
SER, ACCIÓN Y PRESENCIA DEL DIOS TRASCENDENTE EN EL MUNDOY EN LA HISTORIA HU- MANA.....	133
<b>26ª Sesión</b>	
LA PARADÓJICA INMANENCIA DE LA ABSOLUTA TRASCENDENCIA DE DIOS .....	135
<b>27ª Sesión</b>	
DIOSY LOS MALES.....	139
<b>28ª Sesión</b>	
DIOS PROVIDENTE, LA HISTORIA Y EL MAL.....	143
<b>Epílogo</b> .....	144
<b>Bibliografía</b> .....	145

# INTRODUCCIÓN

Comprendida como la reflexión sobre la totalidad de las experiencias y conocimiento humanos, no se ve porqué Dios no podría quedar excluido de su esfuerzo, toda vez que sea posible afirmar que Dios puede ser conocido o experimentado. Lo mismo vale afirmar acerca del saber revelado sobre él. Ahora bien:

“Cuando se piensa que se conoce a Dios suficientemente, ya no se le conoce más. Sin duda, el momento de aparición en la conciencia se asemeja de tal modo a la eternidad que se tiene como temor de entrar en ella enteramente, con la mirada hacia el resplandor que sólo está iluminado para oscurecer la noche. Pero de tal modo permanece la mezcla de luz y de sombra, que la presunción de quien cree ver y la pretensión de quien finge ignorar son igualmente confusas. Contra los excesivamente clarividentes hay que sostener que, en aquello que nosotros conocemos y queremos, Dios permanece como lo que nosotros no podemos conocer ni producir. Contra los voluntaristas ciegos hay que mantener que, sin complicación dialéctica ni amplios estudios, en un abrir y cerrar de ojos, Dios es, para todos y en todo momento, la certeza inmediata sin la cual no hay otra, la claridad primera, la lengua conocida sin haberla aprendido. El es el único que no puede ser buscado en vano, sin que, por otra parte, pueda nunca ser encontrado plenamente.”<sup>1</sup>

Estas persuasivas palabras de Maurice Blondel, que hacemos nuestras, suponen en nosotros un saber sobre Dios. ¿Qué o quién es Dios? ¿Cuál es su esencia? ¿Es posible conocerla? ¿Demostrarla? ¿Es posible saber algo sobre su relación con el mundo y su modo de actuar en él? ¿Puede la filosofía decir algo al respecto? Solamente los filósofos preguntan por la esencia de algo. Se ha llegado a pensar que la concepción filosófica de Dios nada tiene que ver con la fe; que los filósofos siempre pretenden saberlo todo, mientras que los verdaderos fieles perseveran en la veneración del misterio. La historia de la fe, de la filosofía y de la teología muestran que esta es una premisa falsa.

Una reflexión filosófica sobre Dios busca enfrentarse con las preguntas planteadas, y con otras muchas, que se desprenden de “reflexionar *sobre* Dios”. Cabe mencionar que la expresión es equívoca. La reflexión filosófica no puede hacer de Dios “su objeto”, como lo hace con tantas cosas. Hay que decir de entrada que esto sería una desmesura. Dios no es objeto de la razón. Lo pueden ser los *conceptos filosóficos* y, en alguna medida, también los teológicos, siempre que podamos advertir que nos situamos en el ámbito de un “concepto límite”. Antes que cualquier discurso, a Dios se le ha venerado. El paso de la segunda persona del singular a la tercera persona (el paso del *Tú* al *Él*) corre varios riesgos. El pensamiento puede perderse en especulaciones y sutilezas. Dios, el verdadero, puede quedar fuera del discurso, como el Dios de Israel se quedó fuera del gran templo de Jerusalén.<sup>2</sup> Pero el pensamiento y la plegaria no son mutuamente excluyentes, ni actos irreconciliables.

La reflexión filosófica hace falta para explicar racionalmente cómo es posible que el mismo Dios sea principio primero y último de todo y a la vez un ser personal. Se puede afirmar que la razón no puede conocer a Dios, pero habrá que advertir que la incognoscibilidad de Dios es originariamente una tesis filosófica, de la que sería preciso dar cuenta. Así como de la contraria, que afirma poder afirmar que Dios puede ser conocido.

Este curso no equivale sin más a una “teología natural” en el sentido de la escolástica. Esto por dos razones: después de la filosofía de Kant quedó abierto el camino para la filosofía de la religión. Al rechazar la posibilidad de demostrar teóricamente la existencia de Dios, la consideración y el análisis de los fenómenos específicamente religiosos sustituyó el acceso metafísico a la existencia de Dios. Nació así la moderna Filosofía de la Religión. Buena parte de los subsidios que aquí se presentan incluyen análisis

1. Blondel, Maurice. *La acción*, B.A.C., Madrid, 1996, p. 400.

2. Se cuenta en el libro de los Reyes que Salomón se empeñó en construir una casa para que Dios habitara en ella. Fue así como se comenzó la construcción del gran templo de Jerusalén. “Soy el que soy” se había revelado como el Creador de todas las cosas y el Señor de la Historia. Cuando el templo estaba listo, una nube espesa se posó fuera de él. Salomón reconoció que el templo era demasiado pequeño para pretender ser habitado por Dios.

y reflexión sobre la experiencia religiosa considerada desde el punto no meramente fenomenológico, sino también metafísico. El conocimiento de Dios que se somete a examen forma parte de esta experiencia. Tampoco se niega que Dios pueda ser conocido racionalmente (en el lenguaje de la escolástica suele hablar de “la razón natural”). Hay otra razón por la que este curso no puede considerarse como una teología natural. Como señala Harald Schöndorf<sup>3</sup>, el filósofo no sabe nada, por así decirlo, de una distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Cuando se razona sobre los límites de la razón el ejercicio ocurre al interior de la misma razón humana. Desde el punto de vista del filósofo es difícil situarse en una posición que esté fuera o más allá de ella. La reflexión sobre Dios está marcada por la experiencia del cristianismo, que se entiende a sí mismo, fundamentalmente, como un acontecimiento de gracia.<sup>4</sup>

Podemos decir, siguiendo a Blondel, que reflexionar filosóficamente sobre Dios es una acción, pero nosotros no actuamos sin cooperar con él y sin hacerle colaborar con nosotros.<sup>5</sup> Estos subsidios quisieran ser “herramientas” en ese esfuerzo común. Agradezco al Instituto de Filosofía el apoyo para elaborarlos, y a sus alumnos, el enorme paciencia y esfuerzo por aprovecharlos.

---

3. Schöndorf, Harald S.J., La relación entre filosofía y teología, Simposio Internacional Cátedra Ferrater Mora: L'obra d'Eusebi Colomer, Girona, 28-11-2003. Manuscrito facilitado por el Autor.

4. Como señala Karl Rahner, aun la filosofía más originaria nunca puede situarse como si estuviera fuera de esa historia. Su autonomía fundamental consiste “en la reflexión sobre su historia, y en interrogarse si se sabe todavía deudora respecto de esa procedencia histórica y dotada de gracia, manteniendo su validez, y si el hombre todavía puede realizar esta experiencia consigo mismo como una experiencia válida que lo compromete.” (Cfr. Rahner, Karl. *Curso Fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1985, p. 38. Respecto del tema de Dios, particularmente del Dios monoteísta de las grandes religiones, la libertad de la “filosofía del Absoluto” no puede ignorar el origen de su tema de reflexión.

5. Blondel, Maurice. op. cit. p. 400.

## 1ª SESIÓN

## PLANTEAMIENTO GENERAL

*Pensar en Dios es una acción, la acción por excelencia que domina, realiza y sublima todas las cosas.*  
(Blondel, M. *La Action*, p. 122)

El hombre no puede dejar de preguntarse por Dios. Por su existencia, su realidad, su relación con el mundo y, particularmente, con el ser hombre mismo. Resulta inquietante e incluso decisivo saber si existe, si actúa en el mundo, si es posible descubrirlo y comunicarse con él, es decir, si se trata de un Ser personal. Es importante dar respuesta a estas y otras preguntas relacionadas con la realidad a la que llamamos Dios, porque de la respuesta que demos a ellas se configura nuestro modo de vida, nuestra relación con los demás, con nosotros mismos y con el mundo. Se trata de descubrir que *Dios* es una pregunta humana planteada a todo hombre, que urge responder; de descubrir que Dios es la respuesta más radical a la inquietud humana, una respuesta que el hombre puede descubrir como razonable. Es razonable afirmar que Dios existe. El hombre puede advertir que su existencia puede ser conocida por la mente humana. Al mismo tiempo, podemos advertir que la realidad de Dios rebasa nuestras facultades, que Dios no deja de ser el misterio incomprensible, que interpela no sólo nuestra inteligencia, sino sobre todo nuestra libertad y todo nuestro ser personal.

Preguntas como estas son un requisito indispensable para que tenga sentido emprender una búsqueda tanto intelectual como existencial, al hilo de una reflexión acerca de Dios. Se trata de una búsqueda o indagación de carácter filosófico, por cuanto partimos del empeño de nuestras facultades intelectivas y racionales, sin desconocer que en esta búsqueda está en juego la totalidad de nuestro ser personal. Proponemos esta búsqueda como un itinerario. San Anselmo hablaba de un itinerario de la mente hacia Dios (*Proslogion*), al igual que San Buenaventura (*Itinerarium mentis ad Deum*). Nosotros podemos decir que se trata de un itinerario personal y hasta comunitario, en el que están en juego nuestra mente, memoria, voluntad, sentimientos, libertad, con toda nuestra constitución biológica, nuestros vínculos sociales, contexto cultural. Nos mueve el deseo, como al salmista: *Mi alma tiene sed de ti* (Sal 123). ¿Se trata del deseo de una realidad distinta de nuestras proyecciones e ideas? No basta con que Dios sea venerado en las religiones, sino examinar si el hombre cuenta con la capacidad de conocer esa realidad, de acceder a ella y hasta qué punto. Sin este motor nuestra búsqueda carecería de sentido. ¿Es Dios simplemente “el absoluto”, tal como ha sido concebido por muchos filósofos, o se trata, sobre todo, del término absoluto de una relación personal? ¿No podemos pensar en Dios sin pensar en una relación entre él y el hombre? ¿Es posible pensar el elemento de la relación como la forma suprema del ser? <sup>6</sup>

En el curso emprenderemos un itinerario a partir de experiencias, problemas, preguntas y realidades que intentaremos responder atendiendo a los ensayos por aproximarse a Dios en distintas modalidades en que el hombre se puede plantear la cuestión de Dios dentro de la Filosofía. El itinerario será un esfuerzo común por comprender lo que significa Dios para los hombres desde una perspectiva filosófica. Las respuestas que podamos obtener han de ser examinadas tanto a partir de la coherencia de las argumentaciones, de la claridad de los conceptos y en constante referencia a la propia experiencia sometida al examen de la razón, en el cotejo de lo que vivimos y podemos constatar que también forma parte de la experiencia humana común.

De la filosofía no siempre podemos esperar respuestas definitivas, sino, ante todo, planteamientos adecuados y radicales. Esto supone la clarificación de conceptos, dilucidación de experiencias fundamentales, formas adecuadas de interpretación de las mismas, distinción de planos, entre preguntas, problemas, crítica e identificación de presupuestos. La reflexión filosófica intenta lograr y mantener la unidad y coherencia interna de una determinada postura intelectual o existencial, así como la respon-

6. Cfr. Ratzinger, Joseph. *Introducción al Cristianismo, Sígueme*, Salamanca, 1987, p. 119.

sabilidad acerca de sus consecuencias tanto teóricas como prácticas. La reflexión filosófica se valida en buena medida en que su planteamiento sea adecuado, por la pertinencia y la hondura de sus cuestionamientos, métodos y respuestas, así como por el rigor crítico sobre el fundamento y sentido de sus afirmaciones e interpretaciones hechas por el hombre a partir de su experiencia cotidiana.

Dios es un problema para la filosofía y lo ha sido desde sus orígenes.<sup>7</sup> La filosofía se topa con Dios: como palabra, concepto, idea y no puede el enfrentarse con ella y preguntar por su naturaleza, su existencia, su presencia, su acción. No sólo consideramos que es legítimo, sino que es del todo necesario enfrentar el sentido de Dios con las herramientas del pensamiento y con las aportaciones que la tradición filosófica ha hecho de este tema inagotable. Como seres pensantes, la cuestión de Dios no puede escapar al pensamiento, así sea para señalar un límite.

Santo Tomás de Aquino decía que un error en nuestra manera de concebir a las criaturas conduce inevitablemente al error acerca del creador. ¿Podemos decir, al revés, con argumentos filosóficos, que una concepción errónea acerca de Dios conduce a una comprensión equivocada acerca del hombre y del mundo? ¿Es Dios la realidad radical frente a la que se decide la verdad y el valor que reconocemos al hombre y al mundo? Pensamos que, últimamente, ni el ser ni el valor del hombre y del mundo pueden ser pensados y comprendidos en su realidad radical, sin referencia a Dios, ya sea como Dios negado o afirmado. Tendremos que examinar si es verdad que el concepto mismo de realidad se falsifica cuando se prescinde de Dios como la realidad fundante y por eso decisiva. Será importante poder dilucidar si *sólo quien conoce a Dios conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano*. (Benedicto XVI).

El modo de actuar del hombre en el mundo se define de manera radical en función de la respuesta a la pregunta por Dios: su existencia, su ser, su relación con los demás y con las cosas. Es importante que, al preguntarnos acerca de Dios, quien interroga se descubra como miembro de una comunidad de personas embarcadas en una búsqueda parecida, búsqueda que abarca generaciones de hombres y mujeres desde siglos atrás. La indagación filosófica es un itinerario personal y común. *Vamos en el mismo barco* y dentro de él podemos dialogar y encontrar apoyo significativo en lo que otros han buscado, han encontrado y en lo que otros siguen buscando. También será de gran importancia dialogar con quienes no han encontrado nada, o con quienes parecen desinteresados por esta búsqueda.

El presente trabajo se ha organizado en cinco partes. En la primera se abordan las cuestiones fundamentales que, en su conjunto, permiten plantear de manera sistemática la pregunta por Dios como materia de una reflexión filosófica. El punto de partida ha de ser necesariamente la propia experiencia del lector o alumno, sus propias convicciones y las formulaciones que da a su propia posición frente a Dios, así como la matriz religiosa en la que hablar sobre Dios cobra sentido. Aquí es del todo necesario reconocer que hablar de un posible conocimiento de Dios plantea dificultades tanto de parte del hombre como de parte del Dios a quien se busca conocer. El tema o materia de estudio necesita una ubicación epistemológica suficientemente delimitada. De entrada es necesario reconocer que en el planteamiento que aquí se ofrece, se anudan los ámbitos de la metafísica, la filosofía de la religión, la epistemología y la antropología filosófica. A estos problemas buscan dar una primera respuesta las sesiones incluidas en la primera parte. En la segunda se propone un acercamiento al pensamiento sobre Dios en la tradición de pensadores clásicos, desde San Agustín a Hegel. En ellos es posible reconocer la huella cristiana, la fe y la razón, propuestas en relación diversa y en una tensión que busca armonizar ambas dimensiones del acceso a Dios. En ellos buscamos no sólo "argumentos a favor" de la existencia de Dios, sino, sobre todo, la concepción misma de Dios, metafísicamente reflexionada. Cabe notar que si bien el pensamiento de estos autores responde a lo que suele llamarse Teología filosófica, se inscriben de distinta manera, en la matriz religiosa dentro de la cual Dios, por así decirlo, encuentra su lugar propio. El lector podrá advertir que el pensamiento de Santo Tomás de Aquino ocupa un lugar central. Nunca se insistirá lo suficiente en la inagotable riqueza de la síntesis lograda por este pensador medieval. La tercera sección busca esclarecer las razones y la posibilidad de la posición atea, paradigmáticamente representada por Feuerbach, Marx y Nietzsche. Se ha incluido en esta parte el acercamiento de Martin Heidegger, quien ha buscado un planteamiento completamente novedoso tanto en relación con la Filosofía como con respecto de Dios, dejando en suspenso la respuesta. La cuarta parte propone profundizar en el acceso a

7. Cfr. Estrada, Juan Antonio. *Dios, pregunta humana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 49-80.

Dios que se abre en la profundización de la experiencia humana: el sentido de una “experiencia de Dios”, la relación de Dios con el amor, la relación humana, el sentido de la vida. La quinta y última parte está dedicada a buscar esclarecer de qué manera es posible concebir la relación de Dios con el mundo y su posible acción en él, así como a la delicada cuestión de Dios en relación con los males que el hombre padece y comete, es decir, a la teodicea.

En síntesis, buscaremos abrir vías de acceso reflexivo a la realidad llamada *Dios* a partir de experiencias humanas fundamentales y su formulación en la historia del pensamiento filosófico. Trataremos de identificar el *logos* interno de un concepto monoteísta de Dios<sup>8</sup>, sus rasgos esenciales, su significado para la existencia humana, su presencia en el mundo, las experiencias y razones que conducen a afirmar, negar o poner entre paréntesis la posibilidad de su existencia y el modo de hacer plausible y consistente un lenguaje sobre su realidad.

No se trata, en primera línea, de poder dar razón de nuestra esperanza, que sería lo propio de la reflexión teológica, sino de ponerse en marcha con las fuerzas del entendimiento y de todo nuestro ser en la *búsqueda* del Dios a quien, se afirma, es una realidad no ajena al ser humano. *No me buscarías si no me hubieras encontrado* (San Agustín). ¿Es más bien el hombre objeto de la búsqueda y la solicitud divina?<sup>9</sup>

“También para la Filosofía, y no sólo en la teología, es el absoluto o la divinidad el que inicia y provoca el encuentro con el hombre. Todo pensamiento sobre la divinidad es el efecto de esa presencia previa que pone en movimiento la dinámica pensante humana, que por lo tanto deja de ser actividad meramente subjetiva o estricta y radicalmente autónoma.”<sup>10</sup>

Lo que buscamos no es cuestión puramente intelectual. Para encontrar lo que se busca, si verdaderamente se busca, es necesario, conocerlo ya de algún modo e, incluso, amarlo.<sup>11</sup> Si ese Dios existe y lo buscamos en verdad, atentos a todo signo y detalle de su realidad y presencia.<sup>12</sup> En nuestra búsqueda no podemos olvidar el tener presente la naturaleza de lo buscado. Preguntar por Dios es preguntar también por nosotros mismos. Siempre podemos preguntarnos a nosotros mismos, como podemos preguntarle al mundo, a los demás, a los filósofos, a los poetas y los artistas, a los místicos y a Dios mismo: ¿Quién eres?

El presente trabajo no pretende de ninguna manera proponer soluciones definitivas a las preguntas e inquietudes que lo guían. Aun cuando busca responder a la necesidad de ofrecer elementos a alumnos que buscan una formación filosófica en la que la pregunta por Dios sea considerada con toda la seriedad que amerita el tema, los materiales aquí reunidos buscan ser sólo un apoyo. La tarea principal corresponde al lector. Es deseable que el lector descubra el baluceo que debería de latir tras el carácter quizá demasiado afirmativo o apodíctico de su fragmentaria y torpe exposición.

8. Cfr. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 389-443.

9. Cfr. Heschel, Abraham Joshua. *Dios en búsqueda del hombre*, Seminario Rabínico, Buenos Aires, 1984.

10. Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da que pensar*, B.A.C., Madrid, 1999, p. 39.

11. “El pensar absoluto es un amor, no una idea insensible, sino creadora, porque es amor.” Cfr. Ratzinger, Joseph. op. cit., p. 118.

12. Cfr. Heschel, Abraham Joshua. *Who is man?*, Stanford University Press, Stanford, 1975, pp. 50-80; *Man is not alone*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1986. pp. 97-108.



# **PARTE 1**

## **CUESTIONES FUNDAMENTALES DE UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE DIOS**



## 2ª SESIÓN

# Dificultades del conocimiento de Dios

### Objetivo

- a) Advertir las dificultades que plantea una reflexión filosófica sobre Dios, tanto de carácter gnoseológico como ontológico.
- b) Reconocer la diferencia entre plantear a Dios como “problema” o como “misterio”.
- c) Profundizar en el significado y sentido del misterio, como una característica propia para referirnos a las realidades que, por una parte, atañen a toda la persona, y por otra, caracterizan a lo específico de la realidad divina.

### Bibliografía

Fraijó, Manuel. “¿Dios: problema o misterio?” en: *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2004; Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007 Heschel, Abraham Joshua. *Dios en busca del hombre*, Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires, 1984, pp. 69-76; Roy, Louis. *Experiencias y Trascendencia*, Herder, Barcelona, 2006; Zubiri, Xavier. “El problema teológico del hombre” en: *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1985. pp. 369-383.

## 1. Dificultades por parte del hombre

### 1.1. El enigma y el misterio

El ser humano siempre se ha visto movido por el asombro que lo pone a la búsqueda. Entre los numerosos enigmas con que se encuentra, su propia condición humana es, comprensiblemente, el mayor enigma para los humanos.

Hay huellas de que el hombre se ha asombrado desde antes de los comienzos de la filosofía escrita. Esas experiencias seguramente estuvieron menos regidas por la inteligencia lingüística y la lógica de lo que se escribe; quizá fueron cifradas en símbolos, sobrecargadas de fuertes sentimientos de los que nos podemos formar cierta idea. El hombre debió asombrarse desde épocas muy remotas. Lo encontramos en huellas prehistóricas, en las que no es demasiado aventurado suponer que tuvieron un origen ritual, conservado en relatos y tradiciones ancestrales que aún subsisten y que constituyen un denso universo religioso.

Cabe suponer que el asombro no sólo está a la base de la reflexión filosófica del hombre, sino también de su ser religioso.<sup>13</sup>

En la raíz del “asombro religioso” aparece en un primer plano la naturaleza: la poderosa impresión de numerosos fenómenos naturales que asombran y aterran. Una mirada más atenta permite descubrir que, en la raíz de ese asombro, está el conocimiento vital de los seres humanos. No sólo como instinto que busca no ser avasallado por fuerzas que lo superan, sino también una consciencia oscura del propio enigma que lo constituye. El hombre pudo intuir claves iluminadoras y salvadoras en la Naturaleza. Quizá lo que se deja entrever desde el enigma que es para sí mismo es un *Misterio último*.

Gómez Caffarena considera que fue el sentimiento profundo de ser enigma lo que condujo al ser humano al despliegue simbólico de sus prácticas religiosas. Particularmente, las situaciones dramáticas y las urgencias más acuciantes. Con indicios de que, tras lo cercano, los humanos atisbaron una “misteriosidad” más radical, que envuelve su propio enigma. Hay testimonios antiguos que sugieren una actitud más adorativa que interesada frente al Misterio.

Una reflexión filosófica madura no puede ignorar cuanto la une en su raíz a la actitud religiosa. Es justo tratar de hacer lo que recientemente suele llamarse “filosofía de la religión”.

13. Cfr. Gómez Caffarena, José. op. cit., pp. 12. El filosofar requiere un contexto cultural más complejo y maduro, con un comienzo, al menos, de división social del trabajo, y requiere, en su ejercicio, de una conciencia crítica y lingüística mucho mayor que la conciencia religiosa.

La raíz de la religiosidad está íntimamente asociada a la percepción del enigma humano, que encontró como un resonador envolvente en un más radical Misterio. El filosofar sobre la religiosidad puede así también llegar a preguntarse sobre aquello mismo que la ha suscitado. El pensador judío Abraham Joshua Heschel ha dicho que la religión es la respuesta del hombre frente a la experiencia de extrema maravilla.

El pensamiento se ha esforzado por formular con precisión el desarrollo intelectual que conduce al hombre al conocimiento verdadero de Dios. Con ello retomaba la tarea de la reflexión que había nacido en el seno de diferentes culturas y se encaminaba en ellas a profundizar en el conocimiento de Dios, con el objeto de justificarlo con rigor, de purificar las religiones populares de contaminaciones que tergiversasen la realidad de Dios y del hombre y, en su caso, ayudar a dirigir la mirada hacia la auténtica revelación. Un lugar especial lo ocupa la reflexión filosófica gracias a las pretensiones de rigor y verdad que incluye.

## 2. Dificultades por parte de Dios

El conocimiento de Dios, por la misma índole de lo conocido -el infinito- no es susceptible de ser alcanzado por un acto intuitivo o inmediato de una inteligencia de por sí finita, que opera a partir de la experiencia sensible. La *excedencia de ser* y de inteligibilidad de Dios lo sitúan al margen de nuestras evidencias. Dios no pertenece al ámbito de lo perceptible ni al de lo comprensible. Para remontarse a través de la reflexión o del simbolismo, de la alegoría, del mito, etc., hasta el infinito el hombre necesita recurrir a la mediación de lo que le es inmediatamente accesible, lo finito. El recorrido reflexivo o simbólico lo ha llevado a cabo la humanidad durante milenios, de un modo más o menos explícito en cada caso. Uno de los cometidos que competen al pensamiento ante la exigencia de verdad de la inteligencia humana en el contexto en el que nos encontramos, consiste en explicitar dichos itinerarios, con el fin de justificarlos ante la razón escéptica, agnóstica o atea y cribarlos en términos de verdad. Es menester llevar a cabo una asunción explícita del conocimiento espontáneo de Dios, que tenga en cuenta ambos objetivos, tal como lo ha hecho el pensamiento filosófico y teológico en la historia occidental. Gracias a dicha asunción, el pensamiento ha sido capaz de purificar la religiosidad en aquellos casos en los que se había desvirtuado o se había quedado corta. Ha ayudado a penetrar con mayor hondura en sus contenidos, fomentando la misma religiosidad, ha preparado a una apertura ulterior, y ha permitido mostrar lo razonable de la actitud religiosa.

### 2.1. ¿Dios, problema o misterio?

Esta alternativa sugiere dos modos de acercarse a la cuestión de Dios, dos actitudes diferentes, si bien no necesariamente opuestas. Que Dios se presente como un problema supone una actitud crítica, inquisitiva, con una buena dosis de escepticismo racional. Detectar problemas es propio de una actitud racionalista.

Karl Popper, representante eminente del racionalismo crítico, llegó a decir que la vida consiste en enfrentar problemas. Normalmente los problemas que enfrentamos son de índole teórica o práctica y acudimos a las ciencias, al sentido práctico o al sentido común para resolverlos. "Si el problema de Dios tuviera solución -dice Manuel Fraijó- la humanidad, que tanto coraje le ha echado a este asunto, lo debería haber resuelto ya."<sup>14</sup>

La filosofía también se enfrenta con problemas, muchos de ellos reales y otros mal planteados (los llamados pseudo-problemas). Ortega y Gasset decía que la filosofía se nutre de un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de claridad. La filosofía es habla, logos; en este sentido se ha entendido que su misión es desvelarlo todo, desentrañarlo todo. Esta actitud es legítima y necesaria. Sin embargo, hoy existe una mayor conciencia de la opacidad de muchas realidades. En particular, de los límites y de la ambigüedad de todo lo que toca al ser humano. Por otra parte, algunos filósofos han advertido que la verdad no es monopolio de una mente objetivadora, sino que supone una actitud de receptividad y de participación en realidades que nos envuelven y con las que nos involucramos con todo nuestro ser.

---

14. Fraijó, Manuel "¿Dios: problema o misterio?" en: *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 181-206.

Cuando se habla del “problema de Dios” se está suponiendo que lo mentado con la palabra “Dios” no es claro, que nos plantea una situación difícil, que no tenemos respuestas claras, transparentes. Que la oscuridad del asunto nos pide un esfuerzo. Para el hombre religioso Dios no es un problema, sino un interlocutor, el referente central de su vida, aun cuando sólo lo conozca en la fe, o tenga suficiente conciencia de que “Dios” no equivale al conjunto de ideas e imágenes que se ha formado de él.

Para que Dios sea un verdadero problema en la vida o para el pensamiento, el hombre necesita haberse topado con él, ya sea por un “encuentro” más o menos inesperado, ya sea porque se le ha andado buscando. Aquí se plantea la posibilidad de verlo como una disyuntiva: Dios no es un problema, es un misterio. Muchos filósofos consideran que la apelación al misterio en filosofía equivale a su fracaso, al reconocimiento de los límites del pensamiento. La manera de definir al misterio depende del punto de vista que se adopte. Un agnóstico, por ejemplo, dirá que el misterio es lo que no se sabe por razón de su esencia.<sup>15</sup> Un enigma o un problema aún pueden ser clarificados o resueltos. El misterio, no.

Por otra parte, desde el punto de vista de la fenomenología de las religiones, se suele hablar del misterio antes que hablar de Dios, por tratarse de un concepto más abarcador, que incluye numerosas manifestaciones de lo sagrado (hierofanías) como ocurre en algunas religiones.<sup>16</sup> La manifestación de Dios sería una “Teofanía” del misterio. Misterio alude así al polo hierofánico. Dentro del monoteísmo “Dios” es el misterio único y último.

Desde el punto de vista teológico, también se ha hecho referencia, a Dios como “el misterio incomprensible”, o el “misterio santo” (Rahner), destacando su carácter único, su incomprensibilidad, inabarcabilidad y trascendencia y, al mismo tiempo, dejando abierta la puerta a la posibilidad de reconocer en él un carácter personal y una presencia en la historia y en la vida humana.

Por su raíz etimológica, el misterio se refiere al carácter arcano, secreto, inaccesible al entendimiento humano de alguna realidad. Trascendencia no equivale a lejanía. Justo por su carácter trascendente el misterio es para el sujeto religioso lo más cercano, la más íntima inmanencia<sup>17</sup>. Para enfatizar que Dios no es un ente más entre las cosas diversas del mundo o junto a él, Nicolás de Cusa decía de Dios que es el “No otro”; y San Agustín se refería a él como “lo más íntimo que mi propia intimidad”.

Fraijó confía en que una concepción de la razón que tenga en cuenta el vínculo entre el pensamiento con otras dimensiones del hombre, como el sentimiento y la intuición, incluyendo formas de racionalidad como la práctica, la simbólica, la utópica, la poética y la comunicativa, sería el más adecuado para acercarse al problema de Dios desde el punto de vista filosófico.

La filosofía de la religión nació en el momento en que Dios fue pensado como problema. Pareciera que la teología natural hubiese perdido plausibilidad como discurso sobre Dios, habiendo crecido bajo la tutela de la teología revelada y sin haberse separado completamente de ella. La filosofía de la religión pareciera el único enfoque legítimo para hablar de Dios y de hacerlo sólo como problema, por respeto a la *alergia filosófica al término misterio*.<sup>18</sup>

Esta posición parece extrema. Resulta difícil aceptar acercarse a Dios sólo como problema. La experiencia religiosa y la profundización en el tema Dios pueden pedir acercarse a él más como misterio.

Cabe recordar en este contexto posiciones como la de Gabriel Marcel, quien entiende por misterio una realidad cuyas raíces se hunden más allá de lo que es problemático. El misterio es un “problema que invade la jurisdicción de sus propios datos”. Al misterio no lo tengo “frente a mí”, como un dato, sino que yo, que me pregunto por ejemplo, acerca del sentido y posibilidad de un encuentro- no me puedo poner realmente fuera o frente a él. El encuentro no se explica como un mero azar; yo no sigo siendo el mismo después de él. Tampoco he sido modificado por él como por una causa exterior. El encuentro

15. Cfr. Tierno Galván, Enrique *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 60.

16. Cfr. Martín Velasco, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1978, pp. 109-138.

17. Cfr. Fraijó, Manuel. op. cit., p. 187.

18. Cfr. Fraijó, Manuel. op. cit., p. 205. Este autor considera que en lo referente a Dios parece difícil ir más allá del argumento postulatorio kantiano. “No es poco. Pero nunca sabremos si el Dios postulado es, también, un Dios existente. Una acendrada «fe racional» apunta a que la respuesta es afirmativa.”

“me ha desarrollado desde fuera, ha operado en relación a mí como principio interior a mí mismo.” Marcel reconoce que esto es muy difícil de captar sin deformación, pero apela a la experiencia personal, en donde se registran las realidades que dejan en nosotros una huella más profunda.<sup>19</sup> Dios se ubica en el fondo del misterio del ser, de lo meta-problemático e inverificable. Dios está justo en el ámbito de la trascendencia, un orden fundado por la religión “en el que el sujeto se encuentra colocado en presencia de algo en donde todo asidero le es negado [ ]. Esa especie de intervalo absoluto, infranqueable, que se abre entre el alma y el ser, en cuanto que éste se oculta a su percepción.”<sup>20</sup>

No es posible pensar a Dios en la categoría de la objetividad. Poner a Dios en el ámbito de lo objetivable es situarlo en la categoría del tener, no del ser. Cuanto las cuestiones me involucran cada vez más la totalidad de mi ser, tanto más pierden su significado la respuesta y la pregunta misma. Tenemos que pensar a Dios como trascendente a toda determinación. Dios es, desde el punto de vista científico, el inverificable absoluto o lo absolutamente inverificable.

Gabriel Marcel subraya que la cuestión de Dios, no se ha de planear de manera puramente teórica, sino en el orden existencial, ahí donde su realidad es vivida como una interpelación.

“Dios no puede dárseme más que como presencia absoluta en la adoración; Cualquier idea que pueda formarme de Él no será más que una expresión abstracta, una intelectualización de esa presencia. He aquí el falso Dios de la Teodicea “<sup>21</sup>

“El problema de Dios” le parece una expresión contradictoria y sacrílega. Dios no se sitúa en el ámbito de lo problemático, tampoco es una realidad objetiva en sí.

No podemos hablar de Dios en términos cosistas ni saber lo que es. “Si Dios puede y debe pensarse como potencia es con la condición de no entender con eso una potencia existente, capaz de hacer función de causa entre las otras causas.” “Una libertad no puede ser afirmada más que por una libertad”. Hay que de-sustancializar a Dios, que “no es una esencia, sino una afirmación, un acto.”<sup>22</sup>

“Creo, pues, que cuando más nos elevemos a la realidad, cuanto más accedemos a ella, tanto más cesa ésta de ser asimilable a un solo objeto colocado ante nosotros, que tanteamos y, al mismo tiempo, tanto más nos transformamos a nosotros mismo. Sí, como yo creo, hay una dialéctica ascendente [ ] esa dialéctica es doble. Versa a la vez sobre la realidad y sobre el ser que la aprehende [ ]. Cuanto más trascendente, menos podemos caracterizar al ser y, por lo mismo, tanto menos lo podemos poseer. Cuando más trascendente es el Ser, sus atributos no podrá menos de expresar, de traducir en un lenguaje muy inadecuado el hecho de que el Ser absoluto es integralmente refractario a determinaciones que solo versan sobre un Menos-ser, sobre un objeto ante el cual nos situamos, reduciéndonos en cierto modo a su medida y reduciéndole a la nuestra. Dios no puede dárseme más que como presencia absoluta [ ]”<sup>23</sup>

Quizá la filosofía de la religión tiene que comenzar reconocimiento los propios límites de la razón y de la apertura de la existencia a lo que la rebasa, justo como lo meta-problemático. Es aquí donde el misterio no se presenta como el fin y fracaso de la filosofía, sino como su cuestión central e ineludible.<sup>24</sup>

Frente a Dios no quedamos enfrentados tajantemente ante la disyuntiva: problema o misterio. El misterio no es simplemente lo que no es posible conocer. Si se afirma que es aquello que no es posible conocer por razón de su esencia, de alguna manera se tendrá ya un conocimiento o pre-comprensión de la realidad a la que se refiere. El misterio no es un enigma que se puede llegar a aclarar alguna vez, sino aquella realidad cuya sobreabundancia de realidad e inteligibilidad jamás podrá ser abarcada. Más que nosotros poder desentrañarlo, nos descubriremos como viviendo más y más en su entraña misma. Karl Rahner pone en estos términos su noción de misterio:

19. Cfr. Marcel, Gabriel. “Positions et approches concrètes du Mystère ontologique”, en Marcel, Gabriel. *Interroge par Pierre Boutang*, J.M. Place, París, 1977. p. 61.

20. Marcel, Gabriel. *Incredulidad y fe*, Guadarrama, Madrid, 1971, p. 26.

21. Marcel, Gabriel. *Journal Métaphysique*, 9ª edición, Gallimard, París, 1935, p. 45.

22. Cfr. *Ibidem*.

23. Marcel, Gabriel. *Ser y tener*, Caparrós, Madrid, 1996, p. 211.

24. Para una profundización sobre el valor y sentido de la prueba de Dios para Marcel puede verse su “Meditación sobre la idea de prueba de la existencia de Dios” en Marcel, Gabriel. *Obras Selectas*, Vol. II, B.A.C., Madrid, 2004, pp. 185-192.

“El misterio puro y simple al que llamamos Dios no es una parte objetiva particular de realidad que podemos añadir a las realidades nombradas y sistematizadas en nuestra experiencia y que se sitúa con ellas; él es la base y condición previa que abarca, sin nunca ser abarcada, nuestra experiencia y sus objetos. Es en esa extraña experiencia de trascendencia que llegamos a conocerle.”<sup>25</sup>

Si se parte del misterio, será necesaria la problematización de nuestra experiencia y del lenguaje con que buscamos nombrarla para superar la ingenuidad que pueda haber en nuestra comprensión del mismo. Para superar la pereza mental o la comodidad de creer que nuestra posición es sin más la adecuada. Quizá la problematización sea un camino privilegiado para poder adentrarse en el misterio. Todo dependerá de la actitud con que esto se lleve a cabo. No llegará a los mismos resultados una actitud de respecto, reverencia, que una reduccionista o trivializadora.

Si Dios es un misterio, será un problema la experiencia de su ausencia, su ser, su existencia. Entre problema y misterio se da una relación circular. Ambos polos constituyen en cierto modo un círculo hermenéutico, pues uno remite al otro. Quizá una de las formas privilegiadas de acceder al misterio de Dios sea su problematización a partir de los resultados de la ciencia o de cualquier experiencia humana. Dios nunca podrá ser totalmente un problema para el hombre porque nunca estará ante él como lo que puede ser solucionado. Dios nunca quedará abarcado como un misterio, porque su ser, su existencia y la idea que nos hacemos de ellos son un acicate para la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, del mundo y de los demás, así como un acicate para acción en el mundo.

La pasión por lo absoluto, o pasión metafísica se puede explicar por cierta infinitud que las domina. Esa infinitud no es un objeto más de la experiencia, sino que se remueve en nosotros con ocasión de objetos particulares. Una vez que se ha removido, nos proporciona una especie de trasfondo o marco de referencia en el que los experimentamos; insertos en ese marco de referencia, nos suscitan toda clase de preguntas, mientras que, a menudo nos dejan insatisfechos y a la búsqueda de algo más.

No podríamos abstraer la forma de las cosas si no percibiéramos el objeto concreto de nuestra percepción como algo que la limita, como una de las muchas posibles instancias posibles de esa forma. Al preguntar por la condición de posibilidad de esta experiencia del ser concreto como principio de limitación de la esencia o forma, advertimos que no podríamos reparar en el objeto concreto si no fuera porque vamos más allá de él hacia un tipo de infinitud de ser. Al considerar un objeto en el trasfondo de esta aprehensión atemática de la infinitud captamos la particularidad potencialmente ilimitada de la forma o esencia, frente a la particularidad incomunicable del objeto concreto; captar esto es abstraer la forma general a partir del singular concreto. Si careciéramos de este sentido de infinito, presumiblemente viviríamos confinados en la particularidad de las cosas sin preguntarnos por aquello del objeto que puede darse en otros. Nuestro sentido de infinito, de acuerdo con esta teoría de la abstracción, no sólo sirve para relativizar las cosas, imponiéndonos el sentido de su finitud, sino también para traer a la luz cosas (como la forma universal) que tienen cierta afinidad con esa infinitud. Rahner identifica ese infinito con Dios.<sup>26</sup>

### Actividad en clase

1. ¿Cuáles son tus dificultades para afirmar a Dios?
2. ¿Qué dificultades detectas en el ambiente en el que te desenvuelves: de mentalidad, de concepciones religiosas, de la idea de Dios?
3. ¿Consideras que las dificultades son superables?
4. ¿Qué consideras que puede aportar la filosofía frente a estas cuestiones?

25. Rahner, Karl, *Escritos de Teología*, Vol. XVIII, p. 197, de edición en inglés citado por Roy, Louis. *Experiencias y Trascendencia*, Herder, Barcelona, 2006, p. 227.

26. Cfr. Rahner, Karl. *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona, 1985, cap. 3-5.



### 3ª SESIÓN

## La religión como contexto primario del hablar acerca de Dios

### Objetivos

- a) Ubicar el contexto original en el que “Dios” es referente de la acción y comprensión del hombre.
- b) Caracterizar lo específico de la religión.
- c) Advertir la reflexión filosófica como una acción derivada. Su índole propia no es, como en la religión, de invocación, sino de un distanciamiento que permite volver reflexivamente sobre la experiencia religiosa y su significado.

### Bibliografía

Schillebeeckx, Edward. *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 110 y ss.; Martín Velasco, Juan/Savater, Fernando y Gómez Caffarena, José. *Interrogante: Dios, XX Foro sobre el hecho religioso*, Sal Terrae, Bilbao, 1996; Aguilar Sahagún, Luis A. “Vínculo y retorno” en *Piezas en diálogo filosofía y ciencias humanas*, (Guadalajara, Jal.: marzo, 2007), año 3, no. 4, pp. 36-54.

Por lo general, lo que decimos acerca de Dios lo hacemos a partir de una tradición religiosa. Como afirma Schillebeeckx el contexto de la filosofía no es el lugar idóneo para el uso del término “Dios”. Lo es más bien, un medio en el que se interpreta a Dios y en el que la comunidad creyente es interpelada por testimonios y, sobre todo, por los documentos fundacionales de su tradición religiosa tal como es vivida. Luego sigue, según este autor, las formas de reflexión teológica sobre este hablar religioso a y de Dios. Como contexto más lejano o “segundo”, donde se habla reflexivamente sobre el “hablar a Dios”.

La filosofía, en cuanto reflexión sobre la totalidad de la experiencia humana, es un contexto aún más distante. Por eso hablar de Dios en filosofía pertenece a un “lenguaje mixto” ya que de suyo es propio de la religión.<sup>27</sup> También en este contexto el hablar sobre Dios es muy diversificado y pluralista. La mayoría de esos sistemas filosóficos, sobre todo en occidente, son impensables sin la tradición cristiana hecha vida en la que los creyentes rezan a Dios. En las tradiciones filosóficas de lo que se trata es, de acuerdo con este autor, o bien de una racionalización o tematización teórica de una fe religiosa en Dios ya previamente dada, o bien de la racionalización de una tradición atea, así mismo, presente de antemano.

“La afirmación y la negación filosófica de Dios no son, en realidad, conclusiones que se extraen de esas filosofías en cuanto tales. En el análisis racional filosófico se explicita la intencionalidad cognitiva de una determinada fe religiosa en Dios o, en el caso contrario, de una increencia fáctica. Esto era también lo que fundamentalmente se proponían las llamadas cinco vías de Tomás, y la misma intención animaba la crítica kantiana.”<sup>28</sup>

A partir de la advertencia anterior, a partir de la fenomenología de la religión, y dentro de la tradición monoteísta, cabe caracterizar la religión como adoración del misterio y búsqueda de salvación. La adoración y la búsqueda son acciones y actitudes por las que se explicita y genera un vínculo entre el hombre y Dios.

### La religión como vínculo entre el hombre y Dios

Hemos dicho que la religión es el ámbito específico en el que nace la referencia a Dios. El acercamiento a lo religioso puede hacerse desde la significación que guarda lo religioso para los filósofos, de la peculiaridad de sus enfoques y métodos o modos de presentarlos. Respecto de todos ellos cabe preguntar

27. Cfr. Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. Seuil, París, 1975, p. 344. Más adelante tematizaremos la problemática del lenguaje religioso. Cfr. Scannone, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona, 2005; Gómez Caffarena, José. *Lenguaje y Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985; Mardones, José María. *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1996; Mardones, José María. *Síntomas de un retorno: La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, 1999; Schaeffler, Richard. *Filosofía de la religión*, Sígueme, Salamanca, 2003.

28. Schillebeeckx, Edward. *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 111-112.

por aspectos fundamentales que puedan haber sido dejados de lado y por los motivos de determinadas omisiones en la caracterización de fenómenos. Los análisis, diagnósticos e interpretaciones desde el punto de vista religioso presentan con frecuencia una cierta dosis de desmesura, de visión profética o bien de excesiva reserva. En un primer momento, conviene hacer referencia a la religión desde el punto de vista de sus polos de referencia: el misterio sagrado, por una parte y la actitud, tanto personal como colectiva, ante él por la otra.

En este curso podemos tomar como punto de partida la noción de religión propuesta por José Gómez Caffarena quien caracteriza la esencia de la religión como *búsqueda de salvación y adoración del misterio*, formula en la que se sintetizan los hallazgos de un profundo estudio de las religiones, tanto del punto de vista fenomenológico, histórico como filosófico.

“Podemos decir ‘dice este filósofo- que es más estrictamente religioso aquél ‘universo simbólico’ que destaca la dimensión de ‘lo último’, algo que, en su ultimidad, siempre queda como ‘misterioso’, nunca plenamente dominable.”<sup>29</sup>

Los estudiosos de la religión suelen llamar a este polo “lo sagrado”, que quizá quepa analizar tomando en cuenta varios factores:

1. Algo absoluto, “límite” trascendente al que sentimos que nos remite todo lo relativo que encontramos en el mundo.
2. Algo de lo que nos sentimos dependientes, con una dependencia distinta de la que observamos respecto de cualquier otra cosa en el mundo.
3. Algo de lo que esperamos la salvación integral.
4. Todo en un clima personal, que tiende a establecer un diálogo y ver la salvación como una gracia, una iniciativa trascendente.<sup>30</sup>

De manera más sintética, la religión tiene como rasgos constitutivos la búsqueda de salvación y la experiencia del misterio santo. Sin estos dos componentes, me parece, no puede hablarse de religión dentro de cualquier tradición.

*Búsqueda de salvación.* El hombre, todo hombre, es movido a realizarse, a ser, vivir, crecer en todas sus posibilidades. Salvación alude a recuperación, perfeccionamiento, plenitud. En cada tradición y dentro de cada tradición hay un *telos* último, lo que últimamente mueve a los hombres. Este movimiento se muestra en el horizonte de su preguntar, prácticamente ilimitado, en el horizonte de la tarea moral, como camino de realización con referencia al bien (una tarea infinita, como diría Kant); y de un modo muy fundamental en el dinamismo de su propio querer y desear (Blondel). Podría decirse que la salvación tiene como elemento constitutivo una referencia o polo último al que el hombre se vuelca a través de los actos religiosos, un vínculo esencial. El hombre busca re-ligarse a su origen y destino.

*Experiencia del misterio santo.* La experiencia humana es prácticamente inexplorable en su totalidad. Abarca aspectos cognitivos, afectivos, volitivos del ser humano en su referencia a los demás, a sí mismo y al mundo. La experiencia humana es histórica y sólo se le entiende por la inserción temporal del hombre. La vasta experiencia humana tiene una hondura, remite a un ámbito irreductible que podemos caracterizar como propiamente espiritual, que atraviesa al hombre como ser encarnado, concreto. La hondura de esa experiencia es objeto de múltiples miradas: la psicología, la sociología, la antropología, la fenomenología, etc. Todas ellas comprenderán aspectos de esa experiencia de acuerdo con sus métodos y conceptos propios. Lo religioso no escapa a ellas. La hondura de lo religioso remite al hombre en su relación con los demás y con las cosas de una manera particular: como experiencia de lo sagrado. Es clásica la definición de Rudolf Otto: *mysterium tremendum et fascinans* (misterio tremendo y fascinante). Paso, tránsito de un modo de experimentar la realidad frente al misterio, de lo que excede el sentido de las cosas como presencia de algo más que conmueve y conduce a una relación nueva con ellas, como ruptura de nivel, acceso a lo otro, lo totalmente otro, incluso, presente al hombre en formas concretas,

---

29. Cfr. Gómez Caffarena, José. *Dios, pregunta humana*, Mimeógrafo. Apuntes. S.L.

30. Cfr. Gómez Caffarena, José en De Andrés, Rafael. *Diccionario existencial cristiano*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2004, p. 399.

múltiples, llamadas hierofanías. En todas ellas, la experiencia humana aparece ligada a un mundo irreducible a lo empírico. Puede decirse que lo religioso es un hecho, que el hombre es constitutivamente religioso (*homo religiosus*).

El fenómeno religioso no se deja apresar, explicar, agotar por las miradas que conciben al hombre o a la sociedad desde perspectivas que excluyan en él y en la realidad caracteres en los que lo propiamente humano se ve como atravesado, traspasado por un orden de realidad dentro del cual cobra plenitud, vigor, una inteligibilidad distinta a la que es posible identificar desde ángulos puramente racionales, fenomenológicos, objetivantes. La experiencia del misterio habla de una hondura en el hombre y en la realidad que no es posible reducir a las dimensiones espacio-temporales.

El ámbito del misterio sagrado abarca lo más vivo del hombre y toca todas sus dimensiones: en él, la experiencia moral es entendida por relación al carácter incondicionado con que se viven las exigencias de respeto, responsabilidad, atención y solicitud por otros (Kant, Lévinas). Hay en ella algo absoluto. La experiencia estética, por su parte, adquiere una luminosidad en la que toda belleza parece remitir a un hontanar inaccesible, la Belleza sin más (Platón o Plotino). La experiencia social se presenta, en medio de su conflictividad, y de las posibilidades de acercamiento y vinculación de los hombres entre sí, como fuente de sentidos, asociados a la unidad de origen y destino de la especie. La experiencia temporal es vivida como atravesada por lo definitivo, lo permanente, lo eterno.

La experiencia del misterio santo está ligada al ser. El tema es muy amplio y tendremos ocasión de volver a él. Aquí podemos adelantar una noción del Ser entendido como aquello en que el hombre comulga o participa con todas las cosas.

La experiencia del misterio en el sentido de la fenomenología de la religión no se identifica con la experiencia del ser. Que el mundo sea, puede ser de suyo origen de un asombro deslumbrante, como en el caso de Leibniz, Schelling, Heidegger y muchísimos poetas y hombres de ciencia. La experiencia de lo sagrado, como intuyó Heidegger, está más allá del ser, pero supone el reconocimiento del Ser en su radical diferencia respecto del ente. Dada la dificultad de acceder a ella, pensó Heidegger, vivimos en el umbral de ámbitos donde sea posible hablar de Dios.

Aquello en lo que comulgamos con todas las cosas puede ser interpretado en distintas claves: naturalista: formamos parte de un cosmos, tal vez incomprensible, pero, en último término, de un cosmos del que la ciencia y sólo la ciencia puede dar razón a partir de sus estructuras materiales, energéticas y biológicas. Esta interpretación puede ser atea, en cuanto niega por principio la posibilidad de que el todo del mundo físico tenga un origen trascendente, o bien agnóstica, cuando suspende el juicio acerca de la posibilidad del conocimiento humano de conocer a un Dios trascendente.

También cabe interpretar la experiencia del ser en clave panteísta: Formamos parte de una "naturaleza" y toda ella es divina. Es la interpretación de Spinoza y de muchos científicos. A esa naturaleza, esta interpretación no atribuye rasgos personales. La relación de dependencia es en el orden del Todo. La co-dependencia de todas las cosas por con-formar a la divinidad o ser manifestación de sus atributos.

La experiencia del misterio, cuando tiene como referente un polo de unidad que rebasa todas las hierofanías y pide del hombre el pleno reconocimiento por la que se siente invitado a una actitud de adoración, puede ser propiamente la experiencia de Dios. La experiencia del Ser, en el sentido que hemos indicado, es una experiencia metafísica cuya interpretación puede remitir al hombre al misterio de la existencia y, eventualmente, a su origen, dando lugar a una interpretación de dicha experiencia en términos de creación y, por lo tanto, de radical dependencia. Esta es propiamente la interpretación teísta. Para ella, la participación del ser de todas las cosas remite, en su raíz, a más que el Ser: es el absoluto, el Dios trascendente el que hace ser y lo comunica: el misterio santo al que llamamos Dios. La experiencia de lo sagrado es entonces experiencia de ser sostenido, de remisión, volcadura y dependencia del Dios o los dioses. Las religiones son la explicitación histórica en la que se celebra esta experiencia. En este sentido, son experiencia de retorno, de vuelta, re-ligación a Dios en el tiempo y el espacio, a través de todos los actos humanos (Zubiri).

En el ámbito religioso el hombre experimenta su capacidad de auto-trascendencia, de poder ser más, vivir más, dar más, etc., como una dimensión constitutiva por la que todo su ser trasciende en sentido

pleno en el misterio Santo. La religión es así *ordo ad Sanctum*, apertura a la Infinitud inagotable del misterio incomprensible que mueve al hombre al amor y la reverencia, la piedad y la oración.<sup>31</sup>

El misterio santo “irrumpe” en todos los ámbitos. Atraviesa todas las dimensiones del hombre, es su interioridad más íntima, origen y fin de los dinamismos y dimensiones humanas: conocimiento, memoria, voluntad, socialidad, historicidad, etc. Por eso, el hombre ha podido descubrir ese misterio en todas las cosas; ha podido celebrarlas y reverenciar al mundo como cifra, metáfora del misterio presente en todo; ha podido descubrir que en toda experiencia humana hay lo un polo radical de vida que mueve a vivir y a rebasarse a sí mismo. Por todos sus actos ha intentado descubrir la fuente, la hondura de su propia humanidad, el centro de su ser. Ha buscado el retorno y la vinculación más fundamental.

La religión puede ser entendida como vinculación continua al origen. El hombre es un ser cuya esencia es referencial. “Dios es una dirección del corazón” (Rilke). El hombre se entiende a sí mismo cuando descubre que está remitido a otro, otro que no sea pura y simplemente alteridad, sino fuente, fundamento del ser de todas las cosas, por supuesto, del propio ser, siempre mayor que todo; origen, así mismo, de todas sus posibilidades de crecimiento y realización, no equivalente a la suma de todas las cosas ni idéntico a ellas. Sólo se comprende al ser humano por aquello a lo que hacen referencia todas sus posibilidades de vinculación: con los demás y con el mundo. Pero aun esa referencia es insuficiente. El hombre sólo se comprende, por su referencia al Ser absoluto, que sea al mismo tiempo, su origen y su destino, su razón de ser y el sentido radical de su existencia. El hombre es un ser que nunca puede celebrar su absoluta independencia sin que al hacerlo niegue la raíz más íntima de su ser.

Por eso, la raíz de lo religioso en el hombre es el ser y estar vinculado a su origen trascendente. El poder vincularse al vivir, al actuar, al desarrollar cualquiera de sus operaciones, al crecer y, muy particularmente, al decidir: lo que hace en cada situación concreta, y lo que hace con su vida. Esto lo orienta al futuro. En lo que tiene de abierto e cierto, y también en lo que tiene de oportunidad de vivir en confianza radical. En todo su ser, el hombre lleva “una inscripción de esperanza” (Kant). La esperanza de un retorno, que es de suyo vivencia, implícita o explícita, del vínculo fundamental con el Ser absoluto.

En Síntesis. El vínculo religioso supone la mutua referencia de ambos polos: Dios y el hombre. Hablar de religión supone una experiencia positiva y real del misterio incomprensible, es decir la realidad divina no es ajena al hombre en ninguna de sus dimensiones. La naturaleza del vínculo por parte del hombre se expresa fundamentalmente en una actitud y en todas las acciones y actividades humanas las que el amor y una confianza fundamental constituyen características esenciales.

### **El significado de la religión: La Trascendencia del hombre**

La religión necesita descubrir siempre de nuevo el significado de ese vínculo fundamental entre todos los hombres como seres enraizados en Dios y volcados a él. La imagen de la peregrinación, tan común en el mundo de las religiones, es profundamente evocadora de lo que esto significa.

La palabra trascendencia puede tener múltiples significados. Puede referirse a la inquietud o aspiración que el ser humano experimenta al no alcanzar plenamente sus posibilidades y al sentirse urgido por ellas; al comprender que, de alguna manera, lo que es y lo que hace está remitido a algo que va más allá de sus propios límites. El hombre es un ser no idéntico a sí mismo. Esto es fuente de angustia, de dolor y de grandeza (García de Alba).

Puede decirse que el significado de la religión consiste en mostrar que el hombre es trascendente. Lo es en sus obras, en sus acciones morales, por el bien que es capaz de realizar, lo es en su conciencia, por la capacidad de volver sobre sí y decidir en libertad, lo es en su capacidad de conocer, de preguntar, de indagar y encontrar verdades, pequeñas, parciales, seguras, en u preguntar por el Dios que lo salve, por el Dios ausente o presente; lo es por sus experiencias más humanas y al mismo tiempo más cotidianas: amor, confianza, lucha, deseo de ser, de dar y de comunicarse, de piedad y comprensión. Lo es por sus sueños y realizaciones.

---

31. Como se verá más adelante, respecto de la religión monoteísta judeo-cristiana el misterio santo ha sido caracterizado, en virtud de esa cualidad suprema, *amor originario*, condición de posibilidad de la capacidad del amor y de la entrega, de la vida y de la fraternidad.

El ser humano es el único ser del universo que aspira a ser otra cosa de lo que es; puede querer mayor bondad; puede empeñarse en un mundo de mayor justicia, quiere vivir más tiempo. Se siente impulsado a alcanzar lo inalcanzable, a realizar lo imposible, a creer contra la evidencia, a esperar contra toda esperanza, a vivir contra la muerte, a amar contra el odio. El hombre es el ser que se exige más de lo que puede dar, que se pregunta más de lo que puede saber y que pretende más de lo que puede alcanzar.

El hombre es trascendente aun cuando critica la religión y a los dioses que lo hacen extraño a sí mismo. Su deseo de trascendencia se muestra en su capacidad de crear, de engendrar, de producir obras bellas. Su trascendencia se muestra sobre todo en su capacidad de salir de sí, de volver al otro, de vincularse a los demás, y de remitirse, reconocer el vínculo esencial al Dios que le da el ser.

La búsqueda de salvación y la experiencia del misterio es vivida como encuentro. Esto se vuelve totalmente explícito en el teísmo (Martín Velasco). Por la búsqueda de salvación, es decir, de realización personal en todas sus dimensiones el hombre vive su vínculo fundamental. La experiencia del misterio santo se da fundamentalmente en el volver, el retornar, la *reditio* o vuelta al origen. El hombre es religioso al descubrir lo religioso de toda experiencia. Es tarea de la filosofía de la religión el buscar los indicios que indiquen si la naturaleza de ese ser es de carácter personal. Es tarea de la metafísica reconocer que el mundo no nos revela el sentido de Dios.

### Actividad en clase

La sesión se divide en dos partes.

- a) Se pondrán en común las preguntas planteadas en la sesión anterior.
- b) Se explicitará en qué sentido las religiones son el contexto primero para hablar de Dios.



## 4ª SESIÓN

# ¿Qué podemos entender por Dios?

*“Sea cual fuere el modo en que se haya dado a conocer o se nos haya descrito un ser al que se tiene por Dios [...], deberíamos primero cotejar esta idea de él que nos hemos forjado, con aquel ideal que tenemos de él, a fin de juzgar si estamos autorizados a considerarlo y adorarlo como a una divinidad.”*

(Kant, Emmanuel. La religión dentro de los límites de la mera razón, p. 348)

### Objetivo

Clarificar un concepto de Dios que permita tener un punto referencial al hablar sobre él. Tematizar más explícitamente una concepción de Dios en perspectiva monoteísta y sus presupuestos. Advertir la infabilidad de Dios.

### Bibliografía

Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona, 1984, pp.65-73; Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da que pensar*, B.A.C., Madrid, 1999, pp. 49-62 y 82-91; De Lubac, Henri, *Por los caminos de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1962, pp. 99-117.

No es posible colocarse en una posición neutral y sin presupuestos a la hora de establecer una noción de Dios. Tanto el creyente como el ateo o el agnóstico tienen una idea de lo que afirman o niegan. Toda pregunta supone una cierta pre-comprensión de lo preguntado. No existe un conocimiento sin presupuestos. Todo conocimiento humano se produce por medio del lenguaje, que nos ofrece símbolos interpretativos de la realidad. Las nociones de Dios que no tomen en cuenta lo *Él* significa para los hombres religiosos corren el riesgo de referirse a conceptos vacíos, construcciones mentales.

Cuando hablamos de “Dios” muchas veces suponemos que ya sabemos qué quiere decir Dios, qué es lo que abarca este concepto. Pero esto no es obvio. Por eso Rahner, antes de hablar de “experiencia de Dios”, hace una meditación sobre la palabra “Dios”, deteniéndose en lo que nos dice, como recién sacada del diccionario. Esta meditación nos puede preparar para saber si podemos hablar de una “experiencia de Dios”.

### Meditación sobre la palabra “Dios”<sup>32</sup>

#### La realidad sin esa palabra

La palabra plantea la pregunta por excelencia. Ella nos sitúa ante el todo de la realidad y de nuestra realidad en su unidad y totalidad radicales. Sin ella, el hombre se olvidaría de sí mismo a través de las experiencias particulares. La palabra Dios hace que el hombre pregunte por el preguntar en general; hace posible que el hombre *realice ese proceso misterioso que él es y en el que asume el todo del “sistema” que él constituye en la unidad de su mundo* y en el que se piensa a sí mismo como un todo en unidad y va de este modo más allá de sí mismo *“hacia aquel terrible silencioso que aparece como una nada, desde el cual llega él a su mundo, dejando y asumiendo ambos momentos”*.

Si olvidara esa palabra, el hombre habría olvidado el todo y su fundamento, y habría olvidado a la vez que él ha olvidado, dejando así de ser hombre. *Porque el hombre existe cuando sitúa ante sí y reduce a*

32. Resumen del texto de Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la Fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Herder, Barcelona, 1984, pp. 66-73.

*pregunta pensando, con palabras y con libertad- el todo de la existencia, aunque enmudezca ante esta pregunta una y total. El hombre sólo existe como hombre cuando dice "Dios"; por lo menos como una pregunta que niega y es negada.*

### **La palabra "Dios" permanece**

La palabra "Dios" no es una palabra casual, dado que  *cuestiona el todo del mundo lingüístico, en el que se nos hace presente la realidad: porque pregunta por la realidad como un todo en su fundamento originario.*

La pregunta por el todo del mundo lingüístico está dada en aquella paradoja peculiar propia del lenguaje:  *él mismo forma parte del mundo y constituye al mismo tiempo la totalidad del mundo como su conciencia.*

Hablando de algo,  *el lenguaje se habla a sí mismo como un todo, de cara a su fundamento, sustraído, y precisamente así dado para él.* Y esto queda señalado cuando decimos "Dios", significando con ello el fundamento potenciador del lenguaje. Por eso "Dios" es la palabra en la que el lenguaje se aprehende a sí mismo en su fundamento. Esta palabra es una realidad ineludible que está ahí, por lo menos como pregunta.

### **La palabra originaria que nos viene impuesta**

La palabra nos fuerza, como trozos del mundo, a comparecer ante el todo del mundo y de nosotros mismos, sin que nosotros podamos dominar el todo.

No somos nosotros los que primeramente pensamos a "Dios" y así introducimos esa palabra en nuestra vida. Más bien  *oímos padeciendo la palabra "Dios", que nos llega desde la historia del lenguaje, nos interroga y es indisponible. La historia del lenguaje en la que acontece la palabra "Dios" es una imagen y semejanza de lo que la palabra anuncia. La palabra "Dios" no es nuestra creación, sino que es ella la que nos crea, porque nos hace hombres. "Dios" no equivale a "Dios": "Dios" es la palabra que encontramos en representación de la auténtica palabra: la que, desde el conjunto sin palabras de todos los vocablos, a través del nexo, de la unidad y de la totalidad de los mismos, se hace presente para nosotros y sitúa ante nosotros la realidad como un todo, por lo menos preguntando.*

La palabra está ahí, es ineludible.  *Ella mantiene abierto el futuro, indisponible y no planificado.* Ella confirma que "aquello sobre lo que no se puede hablar se debe callar" (Wittgenstein). Porque  *es la apertura al misterio incomprensible.* Es la última palabra antes del mudo y adorador silencio ante el misterio inefable, pero que debe pronunciarse al final de todo hablar, si en lugar del silencio en adoración no ha seguir aquella muerte en la que el hombre pasaría a ser un animal hábil.

"Dios" es una palabra  *sobrecargada que nos esfuerza hasta el límite.* Si no la oímos así, no percibimos su verdadero sentido. "Amor al destino" es amor a la palabra que se nos dice, a aquella fatalidad que es nuestro destino.  *Sólo este amor a lo necesario libera la libertad.* La palabra "Dios" es este destino.

\* \*

La palabra "Dios" no es la respuesta a uno de tantos interrogantes humanos. Dios no es para la tradición una realidad más, ni una realidad superior a las demás realidades. Dios no es objeto de interrogación y de ciencia a la manera de otros objetos. No hay Dios, como hay seres humanos y cosas. Dios es más bien la respuesta a la pregunta latente a todas las preguntas, y es la respuesta al carácter problemático del hombre y del universo. Dios es una respuesta que abarca y trasciende todas las demás respuestas, por eso es una respuesta que afecta a la situación fundamental del hombre. Éste, abierto a la totalidad del mundo por su inteligencia y su capacidad de interrogar, sólo alcanza su plenitud si da con el sentido de la realidad. La realidad nombrada con la palabra "Dios" es esa respuesta. Por ser Dios la pregunta latente en todas las preguntas, es susceptible de ser puesto en cuestión.

## La realidad de Dios

Es posible referirnos a la realidad de Dios como una “fuerza vital” generadora de todas las cosas, “fuente y origen del ser, del universo y de su despliegue” (Bergson); polo que abre al hombre y a la sociedad, a través de personas concretas a formas de unidad cada vez mayor y de comunión (Gandhi). En el discurso filosófico del pensamiento contemporáneo Dios ha sido caracterizado también como “cifra de la trascendencia” (Jaspers); “misterio de amor y fidelidad” (Marcel); “motor y término del deseo más radical del hombre y de su acción” (Blondel); “infatigable buscador del ser humano” (Heschel); “Dios como gracias que se abre en el vacío, la espera y la escucha” (Simone Weil); “Dios como llamada en el prójimo y sacramento del hermano” (Von Balthasar); “Dios como gloria del infinito, que brilla en el rostro del otro” (Lévinas); “Dios como acontecer de la historia y ser que se abaja y vacía en ella” (Pannenberg); “Dios como el gran compañero que siempre acompaña al hombre y sufre con él” (Whitehead); Dios como única posibilidad de salvación para los hombres, realidad más allá del ser ante quien es posible bailar, dedicar cantos, pensamientos y plegarias” (Heidegger); Dios como ser entregado en la persona de Jesús, término de toda búsqueda más allá del fundamento del mundo (Vattimo); Dios como futuro absoluto (Bloch); Dios como realidad última, posibilitante, impelente (Zubiri); Dios como liberador del hombre y foco de esfuerzos y búsqueda de solidaridad, justicia y paz (Boff, Scannone). Quienes así han concebido a Dios sin duda han partido de experiencias humanas cuya hondura y significación los han llevado a designar al absoluto bajo esas categorías. La denominación de uno de los polos como “misterio sagrado” corresponde en buena medida a la manera en la que el teólogo católico Karl Rahner se refiere a Dios. Con esta denominación se quiere enfocar un rasgo característico de la realidad divina como un ser incomprensible al que el hombre está referido y acerca del cual es posible hablar con sentido en términos o mejor dicho, dentro de un clima de relación personal. Todas estas denominaciones son un claro indicio de un rasgo fundamental de lo religioso en nuestro mundo: hay una conciencia viva de la divinidad. Dios crece en la conciencia humana.

Dios no es una cosa. Dios tiene el principio de su existencia en sí mismo, en su propio ser, por eso decimos que es el ser absoluto, origen de todas las cosas, es decir, Creador. Todas las demás cosas son creadas, y existen solo porque Dios las funda (Dios es su causa original, última). No tienen la razón de su ser en sí mismas (son contingentes).

Al ser y al tener su fuente en Dios guardan alguna semejanza con él. Las cosas no completan a Dios ni lo limitan. Dios es la fuente y origen de todas las posibilidades de las cosas y, por supuesto, de las personas.

En Dios son realidad las posibilidades positivas de todas las cosas y de todas las personas. Dios es la suma perfección. Es espíritu puro. El sumo bien.

Dios es espíritu puro. Por eso es eterno y, en ese sentido, inmutable. La razón lo puede conocer en el mundo, reconociendo en él su huella, a partir de la constatación de la contingencia de todas las cosas, particularmente, de la propia existencia.

Como ser finito el pensamiento del hombre es finito. Lo es así mismo su voluntad. Pero es capaz de pensar al infinito, y de quererlo y buscarlo. Ese Dios pensado y buscado resulta incomprensible, es inabarcable. El pensamiento humano no puede abarcar la infinitud de Dios ni entenderla partiendo de ningún objeto.

### Dios es “el todo”

Dios no es “algo” junto a otras cosas, de manera que con éstas pueda ser englobado en un “sistema” común y homogéneo. Al decir “Dios” queremos decir el *todo*, pero no como la suma ulterior de los fenómenos que investigamos, sino el todo en su fundamento y origen inalcanzable, que de manera incomprensible e inexpressable está por detrás, por delante y por encima de aquel todo al que nosotros mismos y también nuestro conocimiento experiencial pertenece.

“El ser de Dios no es un ser particular, que tendría su lugar entre los otros en el interior o en el comienzo de la serie. Dios no es el eslabón primero de la cadena de los seres.” En la serie de causas y efectos que constituyen este mundo, Dios no es el primero de la serie. Dios no es “un punto de origen en el pasado”:

él es “una razón suficiente en el presente (como también en el pasado y en el futuro, en toda su extensión). ¡Cuántas objeciones caerían por tierra, cuántos malentendidos se esfumarían, si esta verdad tan simple fuese comprendida.”<sup>33</sup>

El Dios infinito es condición de posibilidad de todo entender, querer, elegir y amar. Dios nunca se presenta dentro del conocimiento humano como “objeto”. Si nuestro origen radical está en él, llevamos su huella en la capacidad que pone en nosotros de pensarlo, buscarlo, quererlo y amarlo. Dios atrae al hombre como polo de bondad y santidad.

Dios no deja de ser misterio absoluto e indescifrable para el hombre. El espíritu humano, su dinámica abierta a la trascendencia tiene en Dios su fundamento, origen y fin. Cuando conocemos y queremos cualquier cosa, implícitamente afirmamos y queremos a Dios. Dios puede ser captado como misterio porque la inteligencia humana está abierta a él y puede reconocerlo así. Lo que afirmamos de Dios como misterio absoluto tiene que ver con lo que vivimos internamente como referencia a su ser. Su ser es vida, y tiene como rasgo esencial, dentro de las religiones monoteístas, un rasgo personal. Es sujeto de comunicación. Es invocado como un “Tú”.

La realización del hombre está íntimamente ligada al conocimiento de Dios. Conocimiento que, de manera análoga a lo que ocurre en el ámbito de la relación personal, está ligado al amar.

El conocimiento de Dios que podemos alcanzar a partir del mundo es precario y sujeto a muchas deformaciones. Al hombre no le ha bastado el conocimiento de Dios que puede alcanzar de Dios a partir del mundo. Si Dios no se comunica al hombre ni le revela su ser el hombre lo puede confundir con los productos de su imaginación, de sus deseos y de su mente. Sólo un Dios comunicado, próximo al hombre en su vida y en su historia, puede dar a conocer al hombre su ser y su verdad. Lo más importante para el hombre es la posibilidad de que Dios sea su interlocutor, su compañero, cercano a su humanidad en todos sus aspectos. Lo determinante es que Dios se comunique, se revele y pueda ser escuchado, reconocido como origen, sentido y fin de la vida y de todas las cosas. A partir de esa comunicación el vivir se entiende como respuesta.

Todas las afirmaciones metafísicas abstractas acerca de Dios no se refieren al sujeto abstracto de una metafísica, sino que son más bien un reconocimiento de que en nuestra vida y en la historia del hombre, tenemos que habérmolas concretamente con esa realidad de la que afirmamos lo inefable y de la que hacemos tales afirmaciones porque quizá se pueda mostrar así en nuestra historia. Como el misterio absoluto e incomprensible que se comunica y a quien podamos decir: “Tú”. El hombre es pregunta para sí mismo, como Dios es pregunta para el hombre. Por eso, al responder a Dios como a un “Tú” el hombre se realiza. Porque en Dios encuentra su origen y su meta.

## ¿Cuál es la esencia de Dios?

La respuesta a esta pregunta fue algo a lo que fue posible responder en la tradición clásica que se remonta a Aristóteles. En ese contexto, la pregunta tiene pleno sentido, porque, dentro del pensamiento aristotélico, la cuestión acerca de la esencia era uno de los conceptos clave. Cuando Tomás de Aquino asume este pensamiento, profundiza en la pregunta por la esencia de Dios a partir de un trabajo en torno a las categorías de Aristóteles que resultara compatible con la concepción de Dios dentro del Cristianismo, revelado como “el que Soy” (Ex 20,34). Para Santo Tomás Dios es el Ser mismo (*Ipsum esse*). Esta afirmación es mucho más importante que las famosas pruebas de su existencia. Dios es el “Ser subsistente en sí” (*ipsum Esse in se subsistens*). Este concepto significa la existencia necesaria de la plenitud ilimitada de toda la realidad del ser y de toda la perfección, como plenitud desbordante de plenitud y perfección. En la fe bíblica y cristiana, se entiende como un ser de plenitud espiritual y personal, con razón y sabiduría, libertad y poder creador. Esta respuesta no es contraria a la dada por la fe, de forma más inmediata: Dios es amor (Primera Epístola de San Juan, 1, 4). Dios es padre (Jesús, en diversos lugares de los cuatro Evangelios).

---

33. Cfr. De Lubac, Henri. *Sur les Chemins de Dieu*, Aubier-Montaigne, París, 1965, pp. 48 y 81.

**Para reflexionar**

- Aquí es importante detenernos a considerar lo que significa la palabra “Dios” en el lenguaje ordinario, en los usos cotidianos que hacemos de ella en distintos ambientes y contextos. ¿Qué es lo que nos da que pensar?
- ¿Qué tiene de especial, respecto de todas las demás palabras, el vocablo “Dios”, el hecho de que forme parte de nuestro lenguaje? ¿Sería de importancia si esa palabra llegara a desaparecer de nuestros diccionarios, si dejáramos por completo de mencionarla, de incluirla en nuestros pensamientos, nuestras conversaciones, etc.?
- Lee el texto de De Lubac sobre la inefabilidad de Dios, sugerido en la bibliografía. ¿Cuál es para mí la realidad de Dios? ¿Cómo puedo hablar de la esencia de Dios?



## 5ª SESIÓN

# El conocimiento de Dios por connaturalidad

### Objetivo

Advertir que en cierto modo el hombre tiene un conocimiento de Dios y cómo está ligado a condiciones que tocan toda su persona. Reconocer la posibilidad que tiene el hombre de conocer y aceptar a Dios.

### Bibliografía

Aquino, Santo Tomas, *Suma Teológica*, I, q. q. 12-18; Farrell, Walter O.P., *Guía de la Suma Teológica*, Vol. Primero-Primera parte, Ed. Palabra, Navarra, 1982, pp. 77-92; Ferrer Arellano, Joaquín, *El misterio de los orígenes*. Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 201-248. Maritain, Jacques, *Razón y razones*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.

### El saber originario acerca de Dios

Es la Filosofía contemporánea es frecuente encontrar reflexiones que apuntan a una especie de «intuición» casi inmediata de la existencia de Dios, que recuerdan esa clásica doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre lo que él llamaba “conocimiento por connaturalidad” de Dios y de los principios éticos.

La idea de que «yo existo en comunión contigo» va ligada al «yo creo», aparece en Gabriel Marcel en su doctrina sobre la intuición reflexiva de Dios, algo así como una «fe filosófica» que dispone y abre al espíritu a recibir el gratuito don infuso de la fe teologal.

Max Scheler, por su parte, ha reconocido la íntima necesidad del hombre de concebir la idea formal de un ser suprasensible, infinito, y absoluto, en el mismo momento en que se convierte en hombre, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo. “La esfera de un ser absoluto –afirma Scheler- pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo..., la conciencia del mundo, la conciencia de sí y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural”.

Jaques Maritain ha sugerido una «aproximación a Dios» en la experiencia de la intersubjetividad, desde una perspectiva semejante, fundada en el realismo integral de su maestro, Tomás de Aquino. El conocimiento por connaturalidad -por inclinación afectiva, en la terminología de Maritain- no es racional en su modo, porque no procede por vía de abstracciones, experimentación o deducciones silogísticas. Sería un error pensar que sólo hay verdadero conocimiento cuando se procede de esa forma. Esto sería limitar la extensión del dominio de la razón. El conocimiento de los valores no es ajeno a la esfera de la razón. En realidad, el conocimiento originario, por connaturalidad, de la Trascendencia creadora y de los valores éticos es de raíz racional, y se desarrolla a través de un conjunto creciente de elementos conceptuales, de juicios por modo de conocimiento, de razonamientos. Este conocimiento está asociado al amor y se le puede considerar como pre-filosófico, en la medida en que el conocimiento filosófico se caracteriza por ser racional en su modo mismo, en su manera de proceder y de desarrollarse; es demostrativo y argumentativo. Lo que hace posible un modo de conocer distinto del conceptual analítico es el amor. La subjetividad como centro dinámico de la persona, viviente y abierto, da y recibe a la vez.

«Decir que la unión del amor convierte al ser que amamos en otro yo para mí, equivale a decir que tal unión lo hace otra subjetividad nuestra. En la medida en que le amamos con verdadero amor, es decir, no por nosotros, sino por él; en la medida en que nuestra inteligencia, haciéndose pasiva con respecto al amor y dejando dormir sus conceptos, convierte por lo mismo al amor en medio formal de conocimiento, tenemos del ser que amamos un conocimiento oscuro semejante al que tenemos de nosotros mismos; lo conocemos en su propia subjetividad.»<sup>34</sup>

34. Cfr. Maritain, Jacques. «Une nouvelle approche de Dieu», Nova et Vetera, abril-junio (1946), en *Razón y razones*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1951 c. VII. Para una clasificación de los distintos tipos de conocimiento por connaturalidad Cfr. Maritain, Jacques. *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1943, pp. 105-116.

Es la experiencia de la comunión, de participar en un «nosotros» que remite, por inferencia espontánea, a una persona trascendente a la que, por la fe, es reconocida como el Dios que se comunica libremente. Las argumentaciones en que se explicita la inferencia metafísica de Dios- en especial la cuarta vía de la participación - son captadas *por connaturalidad* y sin discurso explícito en una articulación originaria que excede en poder de convicción a la síntesis sistemáticamente articulada de las mismas. El sentido antropológico de la teodicea es ante todo el de elevar una previa convicción intelectual a una intelección rigurosa y explícita. Este tipo de conocimiento mueve a una contemplación metafilosófica que, según Maritain, sólo se explica por la irrupción de un deseo, que no es el constitutivo de la filosofía misma “el deseo intelectual del ser-, sino un deseo más profundo que se libera repentinamente en el interior del hombre como deseo religioso. Tampoco es el deseo intelectual de ver la Causa primera, sino más radical aún:

“El deseo esencial a toda creatura de unirse a sus fuentes, y al principio de su ser individual, ese deseo natural de las partes por su Todo “por su Todo divino y separado- que Santo Tomás reconoce en toda creatura, en la piedra, la rosa, el pájaro, como en la creatura inteligente, y el que coloca en el centro de todas las cosas, que tienden hacia su principio y hacia el bien del todo más todavía que hacia su propia acción y hacia su bien propio, una especie de hiperfinalidad.”<sup>35</sup>

Existe un vínculo entre el conocimiento racional de Dios y la libertad humana. Dios no es una idea por concebir, ni un teorema por asentir, sino ante todo, una realidad cuya presencia y acción podemos reconocer. El hombre está en condiciones de tomar una opción ética fundamental por la que es capaz de abrirse a la realidad que lo trasciende, en una actitud acogedora de confianza y entrega, que abarca su inteligencia. Se trata de una actitud radical respecto de las personas -comenzando por la propia- el y de las cosas, que involucra el rumbo que se va adoptando y el modo de ser correspondiente. Abrirse a Dios, aceptar su existencia y primacía sobre todas las cosas, está ligado a una actitud ética y epistemológica de aceptación de la realidad como es. Por eso, quien se acepta a sí mismo y acepta la realidad, ya ha aceptado implícitamente a Dios (Guardini).

La adopción de una u otra postura filosófica es posterior a la actitud de apertura o de clausura frente al ser de Dios. La postura filosófica se orientará en el sentido de una confirmación o de un rechazo de la opción previa. El entendimiento mueve a la voluntad en el sentido que marca su orientación.

A la opción ética de una voluntad abierta a los otros, en actitud de benevolencia, corresponde un modo de pensar fundado en el primado de la realidad y de la verdad; la verdad de lo que es se me impone. Ésta, en efecto, me trasciende, y me constituye como ser que se abre a los otros seres, también constituidos por él y que mueven al hombre a dar su asentimiento. El modo por excelencia de apertura lo es respecto de las personas.

El punto de partida, fundado en el reconocimiento de lo que es y en apertura a los demás, es ante todo una decisión frente a un hecho que me trasciende con sus propias exigencias. «El principio de la demostración no se demuestra» (Aristóteles). La realidad es. Soy con los demás. La realidad de mi ser, del mundo, de mi relación con los otros trae consigo una exigencia de reconocimiento. El acto explícito por el que esto ocurre es la adoración del misterio.<sup>36</sup>

En esta disposición la persona puede inferir de manera espontánea la existencia de Dios. No se trata de una inferencia filosófica, rigurosamente fundada en principios metafísicos. Se trata de una inferencia

---

35. Maritain, Jacques. op. cit., p. 111. Remite S. Th. I, q. 60, a. 5. Énfasis original. El Cardenal John Henri Newman afirma en este sentido: «Todos consideramos espontáneamente la doctrina de la existencia de Dios como una especie de principio fundamental, o como un supuesto necesario. Lo que menos importa son las pruebas, antes bien, ha sido introducida en su espíritu; a modo de verdad que ni se le ocurre ni puede negar, tantos y tan abundantes son los testimonios de que dispone en la experiencia y en la conciencia de cada individuo. Éste no podrá desarrollar el proceso demostrativo ni podrá indicar cuáles son los argumentos particulares que contribuyen de consuno a producir la certidumbre que lleva a su conciencia. Pero sabe que está en lo cierto y ni quiere dudar ni se siente tentado a hacerlo, y podría (en caso de que fuese necesario) indicar por lo menos los libros o las personas que podrían proporcionarle las pruebas formales sobre las que se funda el conocimiento de la existencia de Dios, así como el proceso demostrativo, irrefutable y científico que de ahí se deriva, capaz de resistir los ataques de los escépticos y de los librepensadores».

36. La persona es conocida en su trascendencia cuando la amamos por sí misma, en actitud que parte del reconocimiento, del respeto incondicional y del deseo de su bien y de su desarrollo en todos sentidos. En este sentido la amabilidad de las cosas, y sobre todo de las personas, remiten “connaturalmente” a la amabilidad de Dios, “más amado que conocido” (Santo Tomás de Aquino).

implícita, confusa, pero suficiente para fundar razonablemente el convencimiento vivido de que existe Dios como fundamento del mundo. Podría hablarse de una especie de *intuición de Dios como fundamento*. No de Dios mismo, sino de una mayor transparencia de las razones que postulan su existencia, aprehendidas sin un razonamiento explícito, a partir de una experiencia a la vez interna y externa.

Podría decirse que la captación espontánea de que tiene que haber un Dios como razón de ser de todas las cosas está en relación directa con la humanidad del hombre. Esta, a su vez, depende de su apertura y compromiso con los demás. De su solidaridad, compasión, simpatía y sentido de justicia. El hombre, cuanto más humanizado, tanto más dispuesto está a aceptar que tiene que existir un Dios de bondad, origen de todas las cosas. Por el contrario, la deshumanización, como un camino elegido por la persona, oscurece los motivos para creer en Dios y darle la primacía en la vida. En este sentido se habla de un conocimiento de Dios por connaturalidad.

La connaturalidad consiste en abrirse a la realidad en una actitud que asume y afirma la vida, la propia y la de los demás; que respeta el mundo como lugar que el hombre habita y en el que encuentra sus posibilidades de desarrollo. El hombre humanizado puede entender que solo una realidad diversa del mundo puede ser la fuente de todo cuanto existe y crece. El origen de todas las cosas buenas, de las posibilidades de crecimiento y el motor de su realización.

La apertura a la verdad abre al Dios-Verdad; la actitud benevolente frente a los demás abre al Dios de infinita benevolencia; la contemplación de la belleza de todas las cosas, dispone a contemplar al Dios que es belleza indecible.

En síntesis, el conocimiento y el amor no están dissociados. Dios es más amado que conocido, y lo que podemos conocer de él, depende de nuestra capacidad de amarlo.<sup>37</sup>

Por eso puede decirse que este es el fundamento antropológico de la inferencia espontánea de Dios como fundamento trascendente y amoroso de nuestro ser y del mundo. El conocimiento de Dios por connaturalidad es de una connaturalidad amorosa.

### Actividad en clase

- a) Se formarán cuatro grupos: dos grupos buscarán defender la posibilidad del conocimiento de Dios por connaturalidad, y los dos grupos restantes, buscarán razones en contra. Los argumentos pueden ser de carácter antropológico, ontológico y epistemológico.
- b) Al final se buscará sacar algunas conclusiones.
- c) Será importante poder dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Por qué, si existe el conocimiento de Dios es en cierto modo connatural al hombre, hay personas cuyo sentido de lo humano es innegable, que no aceptan la existencia de Dios, o bien, que no la aceptan como primacía de sus vidas?

37. El influjo del amor en el conocimiento se funda precisamente en la unidad radical de la persona que conoce y el mutuo influjo e inmanencia consiguiente de inteligencia y voluntad, sentir e inteligir. El amor potencia la aplicación de la mente (a más interés, más atención) y proporciona una nueva luz en la captación de lo conocido.



## 6ª SESIÓN

# El problema de Dios como “problema teologal” del hombre

### Objetivo

Descubrir en qué sentido el problema de Dios está arraigado en el problema del hombre, es decir, tiene una dimensión antropológica. Advertir en qué sentido Dios es problema para el hombre.

### Bibliografía

Sánchez-Gay, Manuel. *Dios en el pensamiento español del Siglo XX*, Sígueme, Madrid, 2005; Zubiri, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. Ed. Nacional, Madrid, 1983; *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid, 1984, pp. 369-383.

Xavier Zubiri (1905-1985) es uno de los representantes más calificados de la filosofía española contemporánea. Ha mostrado con profundidad y rigor la raíz que funda y plantea al tiempo la pregunta filosófica acerca de Dios con su teoría de la religación.

“La razón no intentaría establecer y precisar la índole de Dios como realidad si previamente la estructura ontológica de su persona, la religación, no está dada a la inteligencia, por el mero hecho de existir personal y religadamente, en el ámbito de la deidad.”<sup>38</sup>

La deidad es como el horizonte del que emerge un primer presentimiento de Dios, el ámbito trascendental de la apertura del hombre como inteligencia sentiente a lo real. La existencia de la persona lleva en sí un constitutivo fundamental de trascendencia que lo orienta a lo absoluto. Ella es la que nos lleva a conocer, al implantarnos en la realidad. «Hay en el conocimiento dos dimensiones distintas: la una, lo conocido efectivamente en el conocimiento; la otra, lo que nos lleva a conocer. El hombre es llevado a conocer su propio ser. Y precisamente porque su ser está abierto y religado a Dios (a través de la deidad), su existencia le lleva necesariamente a un conocimiento de Dios. Es más: su existencia es constitutivamente un intento de tal conocimiento».

En acto segundo, esta apertura religada de la persona se refleja en la apertura intelectual y volitiva al carácter absoluto de lo real, como ultimidad fundante: como poder dominante, posibilitante del vivir, que lo impulsa a su libre realización.

En el siguiente texto se sintetizan algunas de las ideas centrales de este autor sobre la dimensión teologal del hombre, es decir, su estar inserto ya en la realidad divina para poder ser y realizarse como persona.

### El problema teologal del hombre<sup>39</sup>

#### XAVIER ZUBIRI

El tema de estas lecciones no es un tema más sobre Dios, arbitrariamente elegido entre otros mil igualmente posibles acerca de él. Porque es un tema que no concierne tan sólo al contenido del saber acerca de Dios, sino que es «el» problema radical de Dios para el hombre de hoy. El hombre actual, en efecto, se caracteriza no sólo por poseer tales o cuales ideas acerca de Dios, ni por adoptar una actitud o bien agnóstica, o bien negativa, o bien creyente, frente a lo que designamos con el nombre de Dios.

El hombre actual, sea ateo o creyente, se halla en una actitud más radical. Para el ateo no sólo no existe Dios, sino que ni siquiera existe un problema de Dios. No se trata de la inexistencia de Dios, sino de

38. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1983, p. 327.

39. El texto original está incluido en la obra de Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid, 1984 y forma parte de la obra: V.V. A.A. *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a Karl. Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 369-383. Para fines de una comprensión más ágil este texto ha sido modificado de Zubiri, Xabier. “El problema teologal del hombre” (fecha de consulta: 8 de diciembre de 2009), disponible en: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/problemateologal.htm>.

la inexistencia del problema mismo de Dios en tanto que problema; y estima que la realidad de Dios es algo cuya justificación incumbe sólo al creyente. Pero esto mismo acontece al teísta. El teísta cree en Dios, pero no vive a Dios como problema. Su vida, orientada a Dios con firmeza total, *encubre* lo que esta creencia tiene de problema. Intentará a lo sumo hacer ver al ateo la realidad de este problema porque piensa que solo el ateo tiene que enfrentar el problema de Dios, y no se da cuenta de que su fe es el modo en que él le da solución.

El hombre actual, sea ateo o teísta, pretende que no tiene en su realidad vivida un problema de Dios. No piensa que su ateísmo o su teísmo sean respuestas a una cuestión previa, a un problema subyacente a cualquier creencia.

Tanto el teísta como el ateo tienen que justificar su creencia. Porque una cosa es la firmeza de un estado de creencia y otra su *justificación intelectual*. Y la raíz última de esta justificación intelectual de lo que sea o no sea Dios se halla forzosamente en el descubrimiento del problema de Dios en el hombre. El hecho de este problema y no una teoría es lo que ha de constituir nuestro punto de partida.

Pero será más que un mero punto de partida. Porque el problema de Dios y lo que llamamos Dios no son dos términos de los cuales el primero fuera extrínseco al segundo, sino que, a mi modo de ver, *la elaboración del problema de Dios, en tanto que problema, es justo la concepción misma, tanto agnóstica como negativa o como positiva, de lo que sea o no sea Dios*. El descubrimiento del problema de Dios, en tanto que problema, es a la vez un encuentro más o menos preciso con la realidad o con la irrealidad de Dios. A esto se refiere el «Problema teológico del hombre».

### ¿Qué significa esto más concretamente?

El mero enunciado del tema indica ya que se trata de movernos dentro de un análisis de la realidad humana, con vistas al problema de Dios. Pero es necesario evitar de entrada un equívoco que pudiera ser grave. No se trata, en efecto, de hacer de la realidad humana objeto de una consideración *teológica*, entre otras razones más hondas, porque esto sería ya dar por supuesta la realidad de Dios. Toda consideración teológica es en este punto pura y simplemente una *teoría*, todo lo importante e incluso verdadera que se quiera, pero pura teoría. En cambio, lo que aquí buscamos es un análisis de *hechos*, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en esta realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva un enfrentamiento inevitable con Dios, esta dimensión será lo que llamamos *dimensión teológica* del hombre. La dimensión teológica es, así, un aspecto constitutivo de la realidad humana.

Al comienzo de este análisis, la expresión «Dios» no designa ninguna idea concreta de Dios (ni la cristiana ni ninguna otra), ni siquiera significa «realidad» divina. Dios significa tan sólo el *ámbito de la ultimidad de lo real*. El puro ateísmo se inscribe en la dimensión teológica del hombre, porque el ateísmo es una actitud en este enfrentamiento, y por eso sólo es posible en eso que llamamos dimensión teológica. El ateísmo es un enfrentamiento con la ultimidad de lo real, un enfrentamiento no ciertamente teológico, pero sí teológico. Lo teológico es, en este sentido, una dimensión humana, accesible a un análisis inmediato. La puesta en claro de esta dimensión pone en evidencia de la existencia del problema de Dios. No se trata de un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que *es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo*. De esta dimensión hemos de partir para toda ulterior consideración de lo que fuere Dios. ¿Cómo enfocar la cuestión? A partir de un *análisis de la realidad humana*. Lo llevamos a cabo en tres pasos. 1. Análisis de la realidad humana: la *religación*. 2. La *marcha intelectual* del hombre a Dios. 3. El hombre «y» Dios: el hombre, *experiencia* de Dios.

1) El hombre es una realidad no hecha de una vez para todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose. Es, en efecto, una realidad constituida no sólo por sus notas propias (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. El hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente «suya». Eso es lo que la hace persona. El hombre no sólo es real, sino que es «su» realidad. Por tanto, es real «frente a» *toda* otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por así decirlo, está «suelta» de toda otra realidad: es «ab-soluta».

Pero sólo relativamente absoluta, porque este carácter de absoluto es un carácter cobrado, que depende en cierto modo de las demás cosas. La persona, en efecto, tiene que ir haciéndose, esto es, realizándose

en distintas formas o figuras de realidad. En cada acción que el hombre ejecuta se configura una forma de realidad. Realizarse es adoptar una figura de realidad. Y el hombre se realiza viviendo con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. En toda acción, el hombre está, pues, «con» todo aquello con que vive. Pero aquello «en» que está es en la realidad. Aquello en que y aquello desde lo que el hombre se realiza personalmente es la realidad.

El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad. Por tanto, las cosas además de sus propiedades reales tienen para el hombre un “poder”, al que podemos llamar el *poder de lo real*. Sólo en ese poder y por medio de él es como el hombre puede realizarse como persona. Ese poder me domina, se apodera de mí, y me mueve a realizarme como persona. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado *religación*. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real.

La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría, sino un hecho incuestionable. Como persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real.

¿Cómo lo está? Al realizarse con las cosas, con los demás y consigo mismo (llamemos a todo ello «cosas»), el hombre configura su forma de realidad forzado por el poder de lo real y apoyado en él. Porque sólo en las cosas se da el poder de lo real. El poder de lo real no se identifica con las cosas. El hombre se realiza en una forma de realidad que las cosas no le imponen, pero no puede hacerlo más que con y por las cosas. Estas abren, en el poder de realidad que vehiculan, distintas posibilidades de adoptar una forma de realidad u otra. El hombre tiene que optar entre ellas. Optar no es sólo «elegir» lo determinado de una acción, sino que es «ad-optar» una forma de realidad en la acción que se ha elegido. En la religación el hombre está enfrentado con el poder de lo real, pero de un modo optativo, es decir, problemático.

Las posibilidades que tienen las cosas son formas de realidad. En última instancia dependen *de lo que en ellas es su poder*. El poder de lo real no se identifica con las cosas. En esto se manifiesta que entre ellas y aquel poder hay una estructura interna a la que podemos llamar de «fundamento». En el mero estar dadas, las cosas son «hechos-fundamentales». *El poder de lo real en las cosas es el acontecer del fundamento en ellas*. Por eso es por lo que las posibilidades de formas de realizarse como persona penden del fundamento. De ahí que el hombre se vea lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma «hacia» su fundamento.

El «hacia», es un modo de presencia de la realidad. El lanzamiento es «marcha», «movimiento» real. Al ser inevitable el tener que optar por una forma de realidad, el hombre se ve lanzado hacia el fundamento del poder de lo real. La intelección es el momento de esclarecimiento de la marcha real y física en que el hombre está marchando por el poder de lo real. La religación problemática es así una marcha real intelectual desde el poder de lo real «hacia» su intrínseco fundamento: *en esto consiste el problema de Dios*. Es el problema de la ultimidad de lo real en cuanto tal.

2) Por ser problemática, la marcha hacia el fundamento del poder de lo real en las cosas no es unívoca, precisamente porque el poder de lo real es como vehiculado por las cosas reales. Ciertamente, en esa marcha el hombre accede *siempre* a aquel fundamento. Porque se trata de una marcha real y física y no de un mero razonamiento. Por tanto, siempre se toca de alguna manera el término de esta marcha. Pero lo está de un modo distinto según las rutas emprendidas: el ateísmo, el teísmo o incluso la agnosis misma, son ya un acceso al fundamento, un contacto con él. Pero como se trata de una diversidad intelectual, la vía elegida ha de estar intelectivamente justificada. Y esta justificación es a la vez el fundamento de la opción misma. Toda opción es ya una marcha cuando menos inicialmente. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento. *Toda realización personal es, por tanto, la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella*.

Como el acceso al fundamento es problemático, el hombre ha de justificar su modo de acceso. Para nosotros, la justificación intelectual del fundamento del poder de lo real es la que nos lanza por una ruta que lleva de la persona humana (de una persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente

absoluta: es lo que entendemos por realidad de Dios. El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la propia persona (que en sí misma también es vehículo del poder de lo real). El poder de lo real consiste entonces en que las cosas reales sin ser Dios son, sin embargo, reales «en» Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra, proyectado hacia afuera*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente «a» las cosas, sino que Dios es trascendente «en» las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea la configuración optativa del ser humano respecto de «Dios en mi persona».

Descubrimiento de Dios en la marcha intelectual de la religación: he aquí el segundo paso esencial en nuestra cuestión.

3) La marcha «hacia» el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto, es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto «tanteo».

Por ser real y física la marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma de un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. En cada paso se trata de un intento de «probación», de una «probación física de realidad». En esto consiste la esencia de lo que llamamos «experiencia». Por tanto, la marcha problemática hacia el fundamento del poder de lo real en la religación es experiencia de aquel fundamento, una experiencia real y física, pero intelectual. El apoderamiento por el poder de lo real acontece en forma experiencial. La religación es, pues, una marcha experiencia hacia el fundamento del poder de lo real. Es *experiencia fundamental*. Y en esta experiencia acontece la concreta intelección de este fundamento. Este carácter es esencial a la religación.

El hombre, decíamos, accede siempre religadamente al fundamento de lo real. Por tanto, el hombre tiene siempre en su realización personal aquella experiencia fundamental. Todo acto suyo, hasta el más vulgar y modesto es, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real. El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. No son meras actitudes conceptuales.

Esta experiencia fundamental es individual, social e histórica. Por eso la experiencia del fundamento del poder de lo real es un tanteo individual, y a la vez un tanteo social e histórico. De ahí que el propio fundamento del poder de lo real pertenece, en una u otra forma, a la persona misma: ser persona es ser «figura» de ese fundamento, y serlo experiencialmente.

La experiencia del fundamento del poder de lo real que lleva a Dios, es por el mismo hecho Dios experienciado como fundamento, es experiencia de Dios. Como en virtud de la experiencia el fundamento del poder de lo real a la persona misma, Dios, al ser la realidad-fundamento de este poder, descubierta *por* la persona y *en* la persona al realizarse, no es algo añadido a su realidad, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana «y además» Dios. Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente *en* ellas, las cosas no son *simplemente* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios proyectado hacia afuera (*ad extra*). Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios *humanamente*. Por esto, la «y» de «hombre y Dios» no es una «y» copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios.

El modo concreto de esta inclusión es «experiencia»: ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios. Experiencia de Dios: es el tercer momento esencial del análisis de la realidad humana. Así, religación, marcha intelectual y experiencia son los tres momentos esenciales de la realización personal humana. No son tres momentos *sucesivos*, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior. Constituyen, por tanto, una *unidad*. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teológica del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teológica*.

## II

Esta dimensión, precisamente por ser individual, social e histórica adopta formas concretas: es la plasmación de la religación. Aquí, plasmación significa que se trata de la forma concreta en que individual, social e históricamente, el poder de lo real se apodera del hombre. Plasmación es, pues, forma de apoderamiento. Esta plasmación es *religión* en el sentido más amplio y estricto del vocablo: religión es plasmación de la religación, forma concreta del apoderamiento del poder de lo real en la religación. Religión no es actitud ante lo «sagrado», como suele decirse. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado.

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencia, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones. Pero la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión. Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teologal de la humanidad, tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.

\* \* \*

### Actividad en clase

Responde por escrito a las siguientes preguntas:

1. ¿A qué se llama el problema teologal del hombre?
2. ¿Qué quiere decir Zubiri cuando habla del “poder de lo real”?
3. ¿Cómo piensa Zubiri que el hombre encuentra a Dios? ¿Cómo fundamenta este descubrimiento?
4. ¿Es lo mismo Dios que el fundamento de lo real?
5. ¿Por qué dice que el ateísmo, el teísmo y la posición agnóstica son modos de experiencia del fundamento de lo real?
6. ¿Qué quiere decir Zubiri cuando afirma que el hombre es “Dios humanamente” y “experiencia de Dios”?
7. ¿Por qué dice Zubiri que el hombre tiene una dimensión teologal como algo constitutivo suyo?
8. ¿Por qué afirma que el problema de Dios es “la realidad humana misma en su constitutivo problematismo”?
9. Caracteriza a grandes rasgos el análisis de la realidad humana que hace Zubiri.
10. ¿En qué consiste la religión para Zubiri?



## 7ª SESIÓN

# Dios y la razón

### Objetivo

Determinar los alcances de la razón respecto de Dios y el tipo de racionalidad que permite un acercamiento adecuado.

### Bibliografía

Gómez Caffarena, José. *Dios y la razón*, Fundación Santa María, Madrid, 1985; Instituto Fe y Secularidad. *Convicción de Fe y Crítica Racional*, Sígueme, Salamanca, 1973.

### Razón científica y Dios

La razón teórica es parcial. Deja fuera muchos aspectos de la realidad. Su privilegio es la exactitud y, en muchos casos, la posibilidad de formalización. La razón científica es un uso de la razón simplemente teórico, "puro", como en el caso de las matemáticas, o "teórico-empírico", como el de las ciencias naturales. La razón científica no demuestra la existencia de Dios, pero tampoco su no existencia.

### Las ciencias empírico-positivas ante Dios

1. Conviene constatar que no se dan hechos empíricos, sensorialmente asequibles a todos, que inequívocamente puedan ligarse con la afirmación: "Dios existe".
2. Tampoco puede, en principio, suspenderse el juicio (como lo hace el agnóstico) respecto de la posibilidad de que no se den hechos en el sentido anterior que conducen a tener por falsa la afirmación: "Dios existe". De hacerlo, se renunciaría a cualquier certeza que pueda proporcionar las ciencias positivas, pues siempre cabría dejar la puerta abierta a excepciones que aún no se hayan producido. Las certezas de las ciencias positivas son siempre reformables.
3. Respecto de Dios es razonable suspender el juicio bajo el uso de la razón empírico-positiva. Tampoco es claro que sea pertinente aducir pruebas empíricas a favor de la existencia de Dios.
4. Parece que hay hechos que podrían mostrar que la afirmación "Dios existe es verdadera". Se trata de hechos que hubieran podido ocurrir de manera distinta a como ocurren. Uno es el llamado "orden finalístico" que podemos aducir en relación con organismos, vegetales, animales, nuestro planeta. Dios sería probado a título de "inteligencia ordenadora". Otro serían los milagros, que probarían que Dios tiene poder sobre las leyes de la naturaleza. Sin embargo, el recurso al "orden finalístico" es insostenible:
  - a) Por tratarse de un argumento de analogía. Quizá existen principios de orden finalístico que no sean propiamente inteligentes.
  - b) Suponiendo que lleguemos a una inteligencia ordenadora, ésta no equivale a "inteligencia ordenadora del mundo", al que sería preciso llamar "Dios".
  - c) No es claro que el orden finalístico (teleológico) sea el despliegue sucesivo de la vida en la tierra.
  - d) Los desórdenes en el mundo pueden aducirse como contraargumentos.

En el uso de la razón científica es necesario reconocer la presencia ineludible de la subjetividad. La realidad del sujeto autoconsciente ("yo") en relación al objeto es un supuesto actuante.

La razón no es una legalidad inconsciente o abstracta. Tampoco los objetos de experiencia sensorial son, sin más, realidades físicas. Lo son en su presentarse a la conciencia de alguien que tiene la sensación. El yo sólo se da referido al mundo objetivo. El sujeto es plenamente "yo" en el encuentro con el "tú", dando lugar así a que surja un "nosotros".

En relación con ambos términos: el subjetivo y el objetivo, pueden señalarse dos extremos: el racionalismo, de un lado, el empirismo del otro. La manera de superar la primacía de la subjetividad consiste

en apelar a la intersubjetividad. En el diálogo y confrontación con otros se ponen a prueba los esbozos de realidad, las hipótesis, los términos de la teoría y de la experimentación, la validez de los resultados, etc.

### **“Razón vital”**

Entre las preguntas de la filosofía a lo que debemos hacer y al sentido de la vida, la razón se refiere a la realidad, pero indirectamente, a través de la actividad humana, de la vida. Respecto a Dios la amplitud de la razón se hace más relevante. Es “razón vital.”

### **Razón vital y Dios**

1. ¿Hay argumentaciones válidas que conduzcan a la afirmación de Dios? (una razón no puramente teórica).
2. ¿Llevamos en el fondo de nuestra vida un “indicio fiable” del *misterio agraciante* al que llamamos Dios?

Responder a estas preguntas es necesario para la viabilidad de la fe y condición de posibilidad de una argumentación racional. Podemos decir que sí: los contenidos en experiencias de sentido y de esperanza, entre otras.

Las experiencias o vivencias de sentido no excluyen la razón teórica, ni la experiencia sensorial. Incluyen además valoraciones íntimas, opciones, expectativas, sentimientos, deseos. Buscamos realizarnos, realizar “el proyecto” que somos. Buscamos el “sentido” y en ocasiones tenemos indicios de encontrarlo o de que “Dios” lo sea, últimamente. Así puede hablarse de “vivencias de fundamento”, como la “religación al poder de lo real”, vivido como un hecho (Zubiri). La esperanza me hace ver y sentir que puedo, fundamentadamente, esperar que sí, que es razonable tenerlo por valedero.

El lenguaje sólo puede intentar sugerirá aquello a lo que se refiere. La vivencia abarca toda la existencia. Este es un límite real: mi vida entera está fundamentada (sostenida) o no. El mundo y mi vida también pueden ser sentidos como algo que “está de más”. El mundo está ahí, simplemente. La respuesta depende del punto de vista, condicionado por factores temperamentales y culturales.

Las “vivencias de esperanza” están ligadas al proyecto de autorrealización que hacemos. Más aún, que somos. Ser proyecto, arranca del proyecto constitutivo que somos cada cual.

1. “Sentido” (dirección). La experiencia de sentido de experiencias, momentos, en tramos parciales de nuestra vida. Unas experiencias remiten a otras, unos sentidos remiten a otro “Sentido”. Extrapolando, podemos preguntar por el sentido último que puede tener todo.
2. “Dar sentido”. Podemos dar sentido a las cosas, a experiencias. Pero no todo depende de nosotros. El sentido global de la vida es un sentido esperanzado. Incluye el apoyo de lo que no somos nosotros. Nos podemos malograr (involuntariamente, por opciones erradas).

El sentido se experimenta en vivencias de tipo moral, de amor profundo, de libertad.

La vivencia religiosa se vincula a estas experiencias en ruptura y continuidad de nivel de la realidad en que nos vivimos. La adoración del misterio, propia de lo religioso supone la vivencia de fundamento. Olvido de todo en puro acatamiento al misterio. Así encuentra la clave de todo (saber bien).

La “salvación” es vivencia de esperanza (vivencias más originales de sentido, las religiosas).

### **Desarrollos racionales hacia Dios**

De la posibilidad argumentativa a partir de las experiencias (“barruntos o atisbos fiables”). El barrunto es un género de argumentación válida (“fiable”). En cuanto barruntos cumplen una función esencial.

Las llamadas “pruebas cosmológicas” son desarrollos racionales a partir de vivencias de fundamento: Dios como fundamento último de la realidad.

Las “pruebas antropológicas” son desarrollos racionales a partir de vivencias de esperanza: Dios como meta última del proyecto humano.

Hombre y mundo son inseparables. El mundo no lleva automáticamente a Dios. Es el mismo hombre quien interpreta al mundo de manera que le conduzca a afirmar a Dios. De sí mismo, de su experiencia profunda y su razón el hombre saca luz para esa interpretación.

Fundamento (*Grund* = Razón): desarrollo argumentativo de la fuerza del argumento. El hombre experimenta la exigencia de que todo esté últimamente fundado (“pretensión que revela al máximo nuestra grandeza”). Esta exigencia, o pertenece a nuestras vivencias más constitucionales o llegará ya siempre tarde. Es la vivencia lo que da fuerza al argumento. Al desarrollarse en él, nos muestra su seriedad.



## 8ª SESIÓN

# El lenguaje sobre Dios

### Objetivo

Analizar y comprender la índole peculiar del hablar sobre Dios.

### Bibliografía

Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007. pp. 389-396; *Lenguaje sobre Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985. Durán, Vicente, *et alii. Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2004; Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1984; Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios*. Trotta, Madrid, 2003; Schillebeeckx, Edward, *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994; Vardy, Peter. *Das Gottesrätsel*, Bosco Verlag, München, 1995; Coreth, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Madrid, 2005, pp. 260-266; Muguerza, Javier. "Teología filosófica y lenguaje religioso" en Instituto Fe y Secularidad. *Convicción de Fe y Crítica Racional*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 261-275; Scannone, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona, 2005.

### Planteamiento

Usamos palabras, frases, oraciones, exclamaciones, interjecciones, etc. para comunicarnos, expresarnos, presentar y describir la realidad y la experiencia que tenemos de ella. Todas se inscriben en una estructura del lenguaje, con su estructura (semántica, sintáctica, pragmática, contextual).<sup>40</sup>

Es importante advertir que todo cuanto se refiere a Dios presenta una estructura peculiarísima, única, que sólo es válida para ese ser. Antes, sin embargo, de decir cualquier cosa sobre ella, conviene subrayar que lo que se pueda decir "sobre Dios" presenta un carácter secundario o derivado. Dios, desde el origen, ha sido un interlocutor, alguien a quien el hombre se ha dirigido y se dirige. Dios es *invocado*, antes que objeto de reflexión. Antes de reflexionar, el hombre religioso ha *hablado con* Dios.

La mayoría de los sistemas filosóficos en los que Dios forma parte del lenguaje no se pueden desvincular de la experiencia concreta de los creyentes que han rezado a Dios. Concretamente, en la tradición occidental, dentro de la tradición judeo-cristiana.

Si bien la filosofía es una empresa racional, de hecho el uso religioso de la palabra Dios ha sido siempre su contexto más amplio en este tema. En esas tradiciones filosóficas encontramos que, o bien se trata de una racionalización o tematización de la racionalización teórica de una fe religiosa en Dios ya previamente dada, o bien de la racionalización de una tradición atea, así mismo, presente de antemano. La negación y la afirmación de la existencia de Dios no son en realidad, conclusiones que se extraen de esas filosofías en cuanto tales. ¡La fe en Dios o la increencia son ya punto de partida de esas filosofías, y no propiamente su conclusión!<sup>41</sup>

Por eso es necesario reconocer que el hablar filosófico acerca de Dios sólo es comprensible históricamente desde el fondo de una tradición religiosa, de la misma manera que hay que entender una filosofía atea o agnóstica desde el fondo de una tradición experiencial agnóstica. Las religiones son el contexto primario del uso de la palabra Dios. En el análisis racional filosófico lo que se hace es explicitar la intencionalidad cognitiva de una determinada fe religiosa en Dios o, en caso contrario, de una increencia dada. Fundamentalmente esto era lo que animaba las llamadas cinco vías de Tomás o la crítica kantiana de la razón pura.

40. Cfr. Masiá, Juan. *Fragilidad en esperanza*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2004, pp. 127-136; Gómez Caffarena, José. *Lenguaje sobre Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985. Aquí seguiremos algunas importantes sugerencias de este autor.

41. Cfr. Schillebeeckx, Edward. *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 112.

Cabe señalar que también en el terreno de la filosofía el hablar sobre Dios es muy diversificado y pluralista. No es lo mismo el motor inmóvil del que habla Aristóteles, que la causa primera de que habla Tomás de Aquino, la "idea suprema" de Platón, el *Deus sive natura* de Spinoza, Dios como "condición de posibilidad de la acción del hombre", el "espíritu absoluto" de Hegel, o "Dios" en cuanto inspirador de movimientos políticos y sociales de liberación, etc. En cualquier caso, para entender a qué se refieren los filósofos cuando hablan de "Dios" será necesario tener presente la tradición religiosa desde o frente a la que hablan. Y sobre todo, que antes que hablar sobre Dios, el hombre religioso habla a o con Dios.

En este contexto es importante tener presente que numerosos pasajes teológicos en el fondo son invocativos. El nombre de Dios, revelado a Moisés, *Ehéh asher ehyér es*, a la vez, expresión de presencia y nombre del innumerable. Dar nombre era señal de confianza. Se anuncia así la Alianza. Yahvé es un nombre para la invocación. Falla si se quiere entender como conocimiento propiamente tal, que implique dominio sobre la realidad nombrada.

### **Bajo el primado de la invocación (hablar a o con Dios)<sup>42</sup>**

La Teoría de los ilocutivos puede ayudar a entender la peculiaridad del lenguaje sobre Dios. Esta teoría tipifica los diversos "actos de habla" que los hablantes pueden intercambiar y formula su uso correcto. En todo enunciado cabe descubrir tres dimensiones:

1. Dimensión *sintáctica*: relación interna entre los elementos significantes.
2. Dimensión *semántica*: relación externa de los signos lingüísticos a aquello que significan.
3. Dimensión *pragmática*: uso que cada individuo hace de la lengua, que tiene una función comunicativa (diferencia que hace posible distinguir, por ejemplo, una pregunta de una afirmación, un ruego de una simple expresión de sentimientos).

- No es eludible hacer de Dios objeto de una ilocución asertiva (con pretensión de verdad), es decir, un modo de referirnos a él en el que decimos algo sobre su ser por el modo en que lo hacemos.
- Para el hombre religioso los modos de ilocución pueden expresar más que los mismos contenidos. Más cuando se supone a Dios como interlocutor. El contenido locutivo, lo que expresan las acciones lingüísticas, es analizable según su sistema sintáctico y semántico pertinente. Las acciones lingüísticas tienen una "fuerza ilocutiva" peculiar que envuelve el contenido locutivo. Un mismo contenido locutivo puede normalmente suscribirse bajo distintas fuerzas ilocutivas o "ilocutivos". Estas se expresan por cambios morfosintácticos. Por ejemplo, por los modos en que se emplean los verbos, como en el "pasivo divino": "Se os ha dicho"; "Me ha sido dado". O bien por cambios significantes o prosódicos (entonación). También puede ocurrir que sólo el contexto exprese la fuerza ilocutiva.
- En cada acto de habla o acción lingüística se presupone algo que el hombre hace: invocar, alabar, agradecer, rogar, pedir perdón, expresar admiración, esperanza.

### **Hablar sobre Dios: Verdad simbólica y concepto-límite**

"Sobre aquello de lo que no se puede hablar, mejor es callar" (Wittgenstein).

El problema surge de la distancia que separa a lo Absoluto del hombre y su lenguaje adaptado a la finitud.

Consecuencia: a) buscar a Dios fuera del lenguaje. ¿Cómo? ¿Dónde? En el silencio. No como una salida desesperada o escéptica, sino como una obligación respetuosa. Wittgenstein lo llamaba "lo místico". No nos dice cómo es el mundo sino *que el mundo es*. b) "Dios" ni siquiera puede tener significación; c) escepticismo.

---

42. Cfr. Gómez Caffarena, José. *Lenguaje sobre Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985. Aquí se presenta una síntesis de éste texto.

## Vertientes del problema

### a) ¿Qué referencia?

Desde el punto de vista de la lingüística actual se plantean dos problemas respecto del lenguaje sobre Dios: 1) no hay modo coherente de *designar* el sujeto al que suponemos referirnos. 2) Los *predicados* que se le pueden atribuir a tal sujeto no son coherentes con lo que se presume que es.

### b) Finitud semántica

Todos los significados proceden del universo finito de referencias dentro del mundo y de las relaciones interpersonales.

## La analogía como único recurso para hablar sobre Dios

(Afirmación, negación, eminencia: tres pasos de un único proceso).

“Es necesario afirmar de Él todas las afirmaciones (tesis) de todas las realidades, como Causa de todas; y aun más necesario negarlas, por cuanto está por encima de todas; y no pensar que las negaciones se oponen a las afirmaciones, sino, más bien, que la Causa está más allá de las privaciones, sobre toda afirmación y negación.”<sup>43</sup>

Desde el Pseudo-Dionisio hasta Santo Tomás de Aquino se ha señalado esta especificidad de lo religioso que se ha expresado mediante la dialéctica de la analogía<sup>44</sup> (afirmación, negación, eminencia) especialmente en el orden del concepto y que desemboca en la paradójica expresión de que en lo religioso se trata de un saber que no sabe, *agnosía*<sup>45</sup>, y de una reflexión que, finalmente, termina en el silencio y la adoración (teología sin palabra adecuada, sin voz, a-fónica, apofática<sup>46</sup> o negativa).

### 1. Afirmación

Sin entrar a discutir aquí las dificultades que plantea la filosofía analítica al lenguaje religioso, el único recurso para hablar con sentido sobre Dios, desde la tradición del pensamiento aristotélico hasta nuestros días sigue siendo la analogía, que abarca el lenguaje simbólico y, en cierto modo, el de las “cifras de la trascendencia” (Jaspers). El lenguaje analógico es una austera regla de significación del lenguaje religioso y teológico. Se trata de tres pasos en un único proceso: afirmación, negación, eminencia. A cualquier afirmación sobre Dios debe seguir la negación de lo afirmado, negación que no destruye la afirmación anterior, sino que lo remite de forma eminente a *Dios*, como verdad simbólica y concepto límite.<sup>47</sup>

### 2. Negación

La negación es la pauta metodológica adecuada para evitar el antropomorfismo, sin dejar por ello de atribuir valor asertivo a lo afirmado en el momento positivo. La gran contribución de la analogía consiste en mostrar de qué manera el lenguaje puede ser utilizado de un modo suficientemente adecuado cuando se refiere a Dios. Con todo, el costo es muy alto: este lenguaje puede ser aplicado a él con validez, pero no sabemos con claridad a lo que de esta manera nos estamos refiriendo. Podemos afirmar que Dios ama, crea, perdona, etc., pero no sabemos claramente lo que esto significa.<sup>48</sup> El tercer

43. Pseudo-Dionisio, *De la Teología mística*, 1, 2 M.G. 3, 1000.

44. Cfr. Scannone, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 187s., subraya la transgresión semántica que acontece tanto en el *proceso* de la simbolización como en la analogización; es como un movimiento de “en-a través-más allá”

45. Cfr. Gómez Caffarena, José. “La agnosia del creyente”, en *Revista Arbor*, (2002), no. 676, pp. 833-839, que recoge de Dionisio el Aeropagita: “la agnosia es un conocimiento (gnósis) del que está sobre todo conocimiento”. Una paradoja, ya que la agnosia es gnosis.

46. Suele distinguirse entre una teología apofática de una catafática. La primera utiliza un lenguaje por la vía de la negación de los predicados o atributos de la divinidad. La segunda, procede de manera afirmativa.

47. Cfr. Gómez Caffarena, José. *La audacia de creer*, Sal Terrae, Santander, 1971, pp. 100-102; *Lenguaje sobre Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985, p. 55.

48. Cfr. Vardy, Peter. *Das Gottesrätsel*, Bosco Verlag, München, 1995, pp. 35-36.

momento de la analogía apunta a un límite, para nosotros propiamente incomprensible, donde afirmación y negación ya no se opondrían. No es posible lograr un dominio sobre Dios como sobre un objeto conocido. La pobreza de esta indicación de lo que nos desborda es inequívocamente significativa, y el saberlo puede aumentar en nosotros la conciencia del misterio sobre el que hablamos.

### 3. Eminencia

Si tomamos en serio el aspecto “agnóstico” que encierra el lenguaje sobre Dios (el momento negativo del lenguaje analógico), podremos considerar que cualquier respuesta a la pregunta por la esencia de Dios nos rebasa, y todo cuanto podamos decir será cuando mucho un indicio, un balbuceo siempre inadecuado. En realidad no existe respuesta para la mera razón. A lo más, la razón vital podrá decir que Dios es “fundante” de cuanto es y vive, sobre todo del propio ser y vivir, así como polo último de sentido: ante todo de la propia vida, por las vivencias de esperanza profunda que lo avalan. Y por extensión, de todas las cosas.

Ningún concepto humano representa a Dios, aunque pueda significarlo. La designación del misterio como *Ipsum esse subsistens*, es expresión del límite paradójico al que hemos de recurrir para designar al misterio (La presencia del momento negativo en la analogía es la pauta metodológica adecuada para evitar el antropomorfismo sin dejar por ello de atribuir valor asertivo a lo afirmado en el momento positivo).

- Analogía de atribución: lo que predicamos de Dios, porque es razonable pensar que en Dios esté de alguna manera presente alguna de las perfecciones de los seres finitos.
- Analogía de proporcionalidad: los predicados se refieren al modo de ser adecuado a la naturaleza del sujeto. A cada ser en su naturaleza esencial corresponde un modo propio en que se predica alguna cualidad de ellas.

La gran contribución de la doctrina de la analogía consiste en mostrar de qué manera el lenguaje puede ser utilizado de modo adecuado cuando se refiere a Dios. Con todo, el costo es muy alto: podemos decir que un modo de hablar sobre Dios puede ser aplicado a él con validez, pero no sabemos lo que un lenguaje utilizado de esta manera significa.

De acuerdo con la analogía de atribución hay algo en Dios, que ha de estar en él necesariamente, de tal manera que en los hombres pueda haberlo también (por ejemplo, bondad).

De acuerdo con la analogía de proporción es verdad que la manera en que Dios es bueno corresponde al modo en que Dios puede serlo, en correspondencia con su naturaleza. Pero no sabemos, en qué modo es adecuado para Dios el ser bueno. Sólo en referencia a figuras proféticas o a determinados comportamientos humanos podemos de alguna manera barruntar o intuir porqué Dios tiene que ser “más que bueno”. Y si entonces recurrimos a otro término como ‘santo’, nos encontraremos con la misma dificultad. Dios es “más que santo”.

Si bien Santo Tomás de Aquino estaba firmemente convencido de que Dios existe, con relación a su naturaleza era profundamente agnóstico. Uno puede saber *que* existe Dios, pero no *lo que* Dios es. No podemos conocer la naturaleza de Dios, ni saber lo que Dios es en sí mismo. Dios puede amar, actuar, crear, etc., pero no sabemos lo que esto significa. El creyente puede afirmar que sus asertos sobre Dios son verdaderos, pero no sabe totalmente lo que cada una de esas verdades significa.<sup>49</sup>

### La analogía como un dinamismo del espíritu humano

Walter Kasper propone dejar a un lado la noción de analogía del ser en relación con el cosmos para asociarle y entenderla *por su relación con la libertad*. Así, deja abierta la puerta a la creatividad del hombre y al sentido de la historia, en la que cabrá captar mejor el sentido de una posible revelación histórica.

De acuerdo con Kasper, se puede decir que la analogía constituye una interpretación de hechos realizados libremente. Nosotros podemos distanciarnos, en el acto de libertad, de la experiencia finita y

49. Cfr. *Ibidem*, pp. 35-36.

condicionada, y concebirla como tal porque nos proyectamos hacia lo infinito y lo incondicionado. Sólo en el horizonte de lo infinito podemos concebir lo finito como finito; solo a la luz de lo condicionado y absoluto podemos concebir lo condicionado como condicionado. La estructura anticipativa de la libertad y de la razón humana implica un conocimiento latente de lo incondicionado y lo infinito, que cabe calificar como análogo. No podemos identificar nuestro conocimiento del absoluto de modo unívoco, como un modo de conocimiento de lo finito y condicionado; de lo contrario lo convertiríamos en finito y lo cosificaríamos; más tampoco podemos hablar de modo equívoco; de lo contrario lo infinito no podría servir como horizonte de lo finito ni enunciarse en lo finito. Debe haber, pues, una *correspondencia entre los dos polos de nuestra libertad* a la que llamamos analogía.

Si se concibe la analogía desde la realización básica de la libertad, entonces ofrecerá una figura histórica, participará en la estructura de la libertad y será entonces su realización más profunda. La analogía del ser expresa el plus y lo nuevo de la libertad frente a la mera facticidad del mundo. Ella nos ilumina para ver el mundo en el horizonte de la libertad. El mundo es entendido así como ámbito de la libertad, es decir, es un mundo histórico. La doctrina de la analogía nos puede descubrir las posibilidades de la realidad, es decir, su dimensión de futuro. La proyección de la libertad es la anticipación de un futuro que es más que la mera extrapolación de pasado y presente. La analogía es así el equivalente especulativo de la forma lingüística de la metáfora y del lenguaje de los evangelios.<sup>50</sup>

### Dios verdad simbólica y concepto límite

El símbolo prolonga la dialéctica de la hierofanía o manifestación del misterio (M. Eliade). El hombre se dirige al misterio también mediante símbolos, en un lenguaje simbólico. Habrá que depurarlo de lo más estrictamente mítico y tender a conceptualizar en lo posible, pero sin abandonar el carácter simbólico. Un lenguaje que quisiera hacerse simplemente conceptual se encontraría impotente o bien falsificaría el Misterio. Los barruntos fiables nos orientan hacia el Misterio religioso como supremamente valioso y real.

Lo que la tradición teológica cristiana elaboró como “analogía” combinaba dos procesos simbólicos; aunque poco a poco fue perdiendo conciencia de ello y al final no era muy diverso de la univocidad.

### La vía “de eminencia”

En Dios están, eminentemente, las perfecciones de todas las cosas: la belleza de los colores, el color mismo de la luz refractada en el cristal, la majestad del león o del sauce, la potencia de la sabia, la fecundidad de sus semillas, la dulzura de sus frutos, la alegría de la mujer en pleno parto -y su dolor-, la belleza y grandeza indecible del parto mismo -dar y ser dado a luz-, la fecundidad de la simiente viril y del óvulo; la gracia de la bailarina y la fuerza del gimnasta, la destreza del deportista y del artesano, la sencillez de la línea recta, del punto, del triángulo y de cualquier figura, la sensibilidad de un oído, la armonía del sonido, la belleza de la música; y también, por lo visto en la historia de los judíos y en la vida de Jesús, la ternura de la madre, el cuidado del padre, el crecer del hombre.

La vía de eminencia es un aspecto del lenguaje sobre Dios. Si no pudiéramos pensar a Dios a partir de la experiencia del mundo y del hombre, jamás sabríamos nada de él, ni tendría sentido ninguna afirmación sobre su ser. La *vía eminentiae* nos sitúa en el límite de nuestro lenguaje; nos muestra la magnificencia del decir, del nominar, del nombre, de la palabra. Nos da confianza en que nuestro hablar no es vana palabra, sino designación de la realidad. Es una confianza basada en la maravilla de la inteligencia humana, en el deslumbramiento de que, lo que las cosas son, puede ser designado, calificado y como apresado por nuestro lenguaje. Al decir de Dios por la eminencia decimos al mundo en su más honda dimensión. El “más que” de la eminencia nos remite al origen del lenguaje y al origen de las cosas. Si por la vía afirmativa hemos dicho algo de Dios que ha de ser inmediatamente corregido por la vía negativa, por la vía de eminencia celebramos nuestro “poder decir”, remitiendo, sugiriendo, al borde del silencio, lo que, siendo esencialmente indecible, resulta enormemente significativo para el hombre. “Dios es...”, Dios *hace*, *actúa*, Dios se parece a...

50. Cfr. Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 123-124.

De hecho este fue el modo de *hablar de Jesús*. Su estilo, sus metáforas, la selección de las palabras que utiliza, nos muestran a un hombre que sabe de qué quiere hablar y busca los vocablos adecuados (“¿a qué compararé el reino de los cielos?”) para el público a quien se dirige. El lenguaje de Jesús no es neutro. Busca persuadir. Sus parábolas e imágenes, la manera de recordar la poesía de los antiguos profetas y la historia de su pueblo, su capacidad de tomar situaciones de una inmensa simplicidad (una gallina que cubre a sus pollitos) ponen de manifiesto a un hombre de una gran inteligencia, capacidad de observación, sentido poético. Estas facultades no están desligadas de su sentido de Dios. El misterio de una presencia, de un modo de ser, eran para él decibles, expresables, comunicables justamente en esos términos.

El lenguaje analógico dirá que Dios es Padre es “más que padre” porque no lo es como lo puede ser el hombre como generador de vida en sentido biológico (macho que engendra), ni siquiera en los aspectos más específicamente humanos (hombre que cuida, que acompaña a sus crías, a quienes adopta para educar y ayudar a crecer, con amor, autoridad y ternura). Todo esto, con toda su sublimidad, se queda corto referido a Dios. Dios es Padre. El referente es Jesús. Y para cada hombre, cuanto crea poder atribuir a Dios (belleza, fuerza, belleza, misericordia, amistad, grandeza, etc.) tendrá su fuente en lo más hondo de su experiencia. Ahí donde hablar de Dios tendrá el tono de un canto, de una declaración amorosa, de un acatamiento de la realidad que pide reverencia, y que oscila entre la exaltación y el silencio.

La vía negativa es necesaria a la positiva, como su retracción y como conciencia de que nuestro hablar tiene mucho de inadecuado. De que al hablar de Dios nuestro espíritu oscila entre el sí y el no; de que afirmar es asentarse en la “roca firme” de lo que Dios significa para nosotros, existencialmente, y al mismo tiempo, sobre la “arena movediza” de nuestras palabras y nuestro lenguaje. La inmensidad del misterio de Dios puede ser dicha por el hombre, aunque no sea comprendida. Al nombrarlo atisbamos su grandeza y majestad justo por la conciencia de nuestra pequeñez y limitación. La comprensión que pueda alcanzar un niño respecto de su padre es aquí paradigmática. Comprende lo que se dice de su padre por lo que de él experimenta. Comprende lo que le dice su papá conforme va creciendo, y su entendimiento del mundo se hace mayor. Aun cuando la comprensión del mundo llegue a exigir “objetividad” y a lograrse en referencia a lo que el mundo es, parte de su comprensión estará de alguna manera ligada a lo que le haya dicho su papá y al hecho de haber sido él quien se lo haya dicho. Es decir, a una experiencia originaria de vinculación y de confianza. Para el niño, en general, papá y su mamá no son, en primer término, “misterio”; sino familiaridad, puntos de identificación. El mundo se abre en su maravilla como asombro. Y al preguntar y al designar las palabras de los padres o de quienes ocupen su lugar serán decisivas para comprender y para adentrarse en el asombro.

La vía de eminencia nos dice que todo lo que es, es bueno, bello y tiene unidad tiene su origen y forma insuperable en Dios. Es decible de Dios. Comprender es ser comprendido, sumergirse en el misterio del ser en Dios. Balbucir desde la hondura de la realidad, entre las cosas, por las cosas mismas, lo que Dios significa para nosotros.

NB. Cabe notar que cuando se aborda el “lenguaje sobre Dios” algunos autores como Coreth y Kern lo asocian con el conocimiento de Dios, por su relación con la solución que presenta la analogía. Gómez Caffarena hace un análisis a fondo del problema, retomando la tradición y proponiendo una nueva solución desde una nueva perspectiva lingüística.<sup>51</sup>

“Las metáforas o parábolas no tienen la función de reproducir simplemente un determinado objeto, sino que representan más bien una descripción creadora de la realidad. Las metáforas utilizan la dialéctica de lo cotidiano y extraño; se utilizan con el fin de hacer extraña una realidad familiar e iluminarla así bajo otra luz diferente. Las metáforas facilitan esa nueva visión de la realidad. Al igual que los modelos científicos, son un instrumento heurístico y una estrategia de discurso destinada a destruir la interpretación inadecuada anterior y dar paso a otra nueva, más adecuada. La metáfora aporta, según esto, un plus de realidad al lenguaje o trae la realidad al lenguaje, de forma que este exprese algo más que la realidad presente.

Esto tiene especial aplicación a la palabra *Dios*. Esta palabra expresa la realidad de tal modo que hace brillar en el mundo algo que es más que el mundo. El lenguaje sobre Dios convierte al mundo en

51. Cfr. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, pp. 391-428.

metáfora de Dios; pero lo hace revelando esa capacidad metafórica del mundo. La palabra Dios hace del mundo una metáfora. La metáfora, especialmente el lenguaje sobre Dios, es siempre una palabra eficiente. No revela lo que el mundo ha sido siempre, sino su futuro abierto. Por eso la palabra Dios es una invitación a mirar al mundo como metáfora y a cambiar de modo de pensar, creer, esperar. El *significado semántico de la palabra Dios descubre así su significado pragmático*. Si se entiende la palabra Dios como metáfora que revela al mundo como metáfora, no se trata de una proyección de la realidad, sino de una *anticipación de la realidad que invita a una nueva práctica, la cual aparece como verdadera en la experiencia y la realización de la verdad*. La palabra Dios es una palabra que descubre espacios de libertad y de futuro.<sup>52</sup>

También en el terreno de la filosofía el hablar sobre Dios es muy diversificado y pluralista. La mayoría de los sistemas filosóficos en los que Dios forma parte del lenguaje no se pueden desvincular de la experiencia concreta de los creyentes que han rezado a Dios. Concretamente, en la tradición occidental, dentro de la tradición judeo-cristiana. Si bien la filosofía es una empresa racional, de hecho el uso religioso de la palabra Dios ha sido siempre su contexto original. En esas tradiciones filosóficas encontramos que, o bien se trata de una racionalización o tematización teórica de una fe religiosa en Dios ya previamente dada, o bien de la racionalización de una tradición atea, así mismo, presente de antemano. La negación y la afirmación de la existencia de Dios no son en realidad, conclusiones que se extraen de esas filosofías en cuanto tales. ¡La fe en Dios o la increencia son ya punto de partida de esas filosofías, y no propiamente su conclusión!<sup>53</sup>

Por eso es necesario reconocer que el hablar filosófico acerca de Dios sólo es comprensible históricamente desde el fondo de una tradición religiosa, de la misma manera que hay que entender una filosofía atea o agnóstica desde el fondo de una tradición experiencial agnóstica. Las religiones son el contexto primario del uso de la palabra Dios. En el análisis racional filosófico lo que se hace es explicitar la intencionalidad cognitiva de una determinada fe religiosa en Dios o, en caso contrario, de una increencia dada. Fundamentalmente esto era lo que animaba las llamadas cinco vías de Santo Tomás o la crítica kantiana de la razón pura.

## ¿Cómo hablar de Dios?

Santo Tomás tiene una concepción analógica de todos los nombres de Dios, incluido el de *Ipsum esse per se subsistens*<sup>54</sup>. Precisamente donde parece acercarse más a la onto-teología por la identificación de ambos predicados *-ipsum esse* y *subsistens ens*- la supera, ya que tanto en uno como otro, así como la unión de ambos, deben pasar por la negación crítica antes de poder ser atribuidos a Dios. Así se preservan el misterio y la diferencia entre el ser y el ente, y de ambos con aquel que llamamos Dios.

Para Santo Tomás el nombre de *Ipsum esse subsistens* es una denominación paradójica. En ella ambos términos *-esse* y *subsistens ens*- se corrigen mutuamente al pasar de la negación a la afirmación de eminencia de nuestro modo predicativo -abstracto-formal y concreto óptico- de pensar y de hablar, es decir, nuestro *modus significandi humano*. También a estos términos se aplica lo que dice Santo Tomás<sup>55</sup>, pues Dios es a la vez simple y subsistente. Por eso ambos deben pasar por la negación del *modus significandi* y la eminencia antes de ser atribuidos a Dios, corrigiéndose entonces mutuamente. No podemos prescindir de este nombre, pero sí lo podemos usar trascendiéndolo en su mismo uso por medio de la negación y la apertura a la eminencia.<sup>56</sup>

“Hablar de Dios -afirma Karl Jaspers- es hablar del límite. El lenguaje del límite, de la frontera entre la presencia y la ausencia, de lo no constatable empíricamente, es el lenguaje simbólico. Este lenguaje no tanto habla o describe objetos o realidades -en este caso el Absoluto o Dios- sino que interpela y emplaza al sujeto para que descifre el sentido de su existencia y del mundo.

52. Cfr. Kasper, Walter. op. cit. pp. 123-129.

53. Cfr. Schillebeeckx, Edward. *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 112.

54. Cfr. S.Th. I, 4, 1 y 44, 1.

55. Cfr. S.Th. I, 13, 1.

56. Cfr. Scannone, Juan Carlos. “¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía”, en Durán, Vicente, et alii. *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2004. pp. 268-269.

Pero la cifra o símbolo mismo se le escapa siempre. *Su conocimiento es siempre analógico y, finalmente, disímil respecto a lo metaforizado usando símbolos de este mundo. Dios se nos da siempre sólo bajo "cifras de la trascendencia".*<sup>57</sup>

Este texto pone de relieve la importancia de la exploración de las cifras, incluso de su confrontación o lucha purificadora.

Frene a la tentación racionalista y objetivante la pura emoción interior no puede ser garantía de verdad de lo experimentado como divino. Es necesario mantener despierta la conciencia de la mediación simbólica, que ayuda al no creyente a acercarse con más cautela al lenguaje religioso, y al creyente, a un habla y trato con el imaginario divino cuidadoso y crítico.

Aquí se abre una tarea de recuperación, actualización y profundización, si es que es posible, de las tradiciones de la mística y de la teología. Hay que buscar la plenitud no en lo que comprendemos de Dios, "sino más bien en lo que no entiendes." (San Juan de la Cruz). De ahí, como señala Estrada, "la paradoja de una presencia en la ausencia, del abandono que es la máxima revelación, -ya que "cuanto más claras y luminosas son las cosas divinas en sí mismas, más oscuras y escondidas son para el alma" (San Juan de la Cruz). El ansia de Dios va acompañada de una impugnación que impide la plena posesión porque Dios no es objeto de contemplación o intuición ni es tematizable para la razón y el afecto. Siempre se mantiene la inadecuación de las representaciones, de los símbolos, imágenes y metáforas que son incapaces de clarificar el misterio de Dios. De ahí el recurso a la poesía más que al lenguaje discursivo y argumentativo. No es *gnosis* divina lo que se pretende, sino mística amorosa distante de la teología natural."<sup>58</sup>

Este acercamiento supone, por una parte, el trabajo de diálogo y crítica entre filosofía y mística. La tendencia a dejar de lado el lenguaje discursivo y argumentativo puede ser un "signo de los tiempos". ¿Podemos prescindir de ese lenguaje? ¿No hay un desconocimiento de la tradición filosófica que ha buscado guardar una reserva de sus propios asertos y argumentos? ¿De una teología que, nutrida de una filosofía, ha visto la necesidad de presentar los contenidos básicos de la fe partiendo de un trabajo de reflexión filosófica que integra y busca dar sentido a la experiencia religiosa que la acompaña? ¿Cómo sería posible el diálogo con el hombre de hoy sin un equilibrio entre la conciencia, quizá necesariamente más acentuada cada vez, de Dios como misterio incomprensible, y el impulso *kerigmático*, que no prescinde del "esfuerzo del concepto" sin pretensiones totalitarias, sino con esquemas más flexibles, más atentos al significado de la proporción, del límite y de la analogía y, con todo, presentado con sencillez y claridad, una claridad no racionalista, pero sí razonable y cercana a la comprensión del hombre contemporáneo?<sup>59</sup>

---

57. Cfr. Jaspers, Karl. *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Piper, München, 2000. pp. 132-144.

58. Cfr. Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid, 2003. p. 256.

59. Cfr. *Ibidem*, pp. 255 y ss.

## 9ª SESIÓN

# Dios y la metafísica

### Objetivo

Determinar de manera más explícita algunas relaciones básicas que guarda la metafísica occidental con la idea de Dios.

### Bibliografía

Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da que pensar*, B.A.C., Madrid, 1999; Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid, 2005; Gómez Caffarena, José. *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 2006, pp. 39-53; Romera, Luis. *El hombre ante el misterio de Dios*, Palabra, Madrid, 2008, pp. 107-145.

Por “metafísica” suelen entenderse cosas dispares. Desde la ciencia de los primeros principios, hasta el conjunto de afirmaciones sobre lo no experimentable, que por lo mismo carecen de sentido. En este sentido, suele partirse de lo ontico-objetivo. La cuestión de Dios, en la filosofía, está íntimamente ligada a las concepciones de la metafísica y a las posibilidades de validar un discurso que rebasa lo ontico-objetivo o empírico.

A lo largo de la historia ha habido distintos planteamientos en los que Dios ocupa un lugar central dentro del pensamiento metafísico. Esto es un hecho constatable en toda la historia del pensamiento filosófico.<sup>60</sup>

Después de las grandes aportaciones de los presocráticos, la antigüedad clásica estuvo dominado por el pensamiento de Platón y su herencia y, posteriormente, en plena Edad Media, de Aristóteles y sus comentaristas musulmanes, judíos y cristianos. Dios es “el sumo Bien” (San Francisco de Asís, San Buenaventura), el Ser subsistente (Santo Tomás de Aquino), creador de todas las cosas y Señor de la Historia. Los grandes pensadores cristianos lograron una síntesis armónica sin precedentes entre metafísica, teología filosófica y Teología revelada.

Todavía en el renacimiento, Dios es un referente obligado en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de la realidad. Así, por ejemplo, para Nicolás de Cusa (1401-1464), quien concibe a Dios como el “No-Otro” (*Non Aliud*), o Giordano Bruno, quien replanteó las creencias tradicionales de cara a los nuevos avances de la Astronomía (Universo infinito) y a los descubrimientos históricos (Viajes a ultramar), etc.

Propiamente, la vinculación de la pregunta por Dios con la filosofía vino a cuestionarse con el inicio de la Edad Moderna, el racionalismo y el empirismo. Hubo intentos de integrar a Dios como piedra de bóveda de los sistemas de pensamiento (Leibniz, Hegel), bajo esquemas intelectuales en los que, lo específico de la fe en un Dios monoteísta, quedaba sujeto a construcciones especulativas, muchas de ellas bastante arbitrarias, o bien, poco respetuosas o atentadas a la especificidad del “Dios de la fe”. En todo caso, siempre con intenciones constructivas: ya fueran de tipo apologético (como Leibniz, con su *Teodicea*), ya de “actualización” a la altura de los tiempos y del desarrollo del pensamiento filosófico (como en el idealismo alemán).

El contacto con pueblos remotos llevaron a algunos pensadores a la unidad del planteamiento del problema de Dios con el del conjunto de la humanidad y de de la realidad (Pereiro 1535-1610, Francisco Suárez 1548-1617). En estos planteamientos prevalece la unidad de ontología y teología natural; ésta se mantiene en conexión con el ser.

Como concepto, el Ser, que en el pensamiento clásico era uno de los más ricos, el más omniabarcante, se convierte poco a poco en un concepto vacío de contenido, como el de la divinidad. La metafísica llega a identificarse con la ontología. Dios es objeto de la reflexión metafísica, y se identifica con el ser infinito que puede ser pensado por el hombre, como lo hará René Descartes.

60. Cfr. Coreth, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006; Estrada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2005; Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde Dios*, Herder, Barcelona, 2001.

Cuando el filósofo alemán Christian Wolff (1679-1754) impuso la división entre metafísica general u ontología y metafísica especial, la visión clásica de la metafísica que tenía la pregunta por Dios en el centro de toda indagación, pasó a un segundo plano. Wolff era un filósofo muy sistemático y racionalista, y estableció subdivisiones en el tratado de la metafísica: cosmología, psicología y teología natural. La divinidad quedó así como reclusa a un ámbito abstracto. De ahí la ambigüedad de la idea de la divinidad. Emmanuel Kant, discípulo suyo, critica este acercamiento filosófico a la divinidad. Por un lado, a partir de su valoración de la experiencia fenoménica como base de la verdad científica. Por otro, propuso un acercamiento a la divinidad a partir de la exigencia de la “razón práctica”. El hombre “opera” intelectualmente de forma distinta cuando se acerca al mundo teórico, empírico y especulativo que cuando tiene que decidir y actuar. Esto le permitió a Kant establecer una conexión con profundas experiencias humanas (moralidad, deseo de felicidad, de inmortalidad) para fundamentar la creencia en la divinidad, entendida como algo más allá de lo meramente “fenoménico” pero conectado a las vivencias del hombre, ya fuera como Idea suprema del entendimiento, o como el sustrato más profundo al que remite la conciencia moral en su imperativo universalista. Dios necesita ser “postulado” como garantía de la exigencia infinita de la moralidad. La vida finita del hombre no alcanza a dar cabal cumplimiento al Bien que exige la ley moral. Bien que está en conexión con la felicidad, que tampoco se logra en esta vida. Pero Kant mismo se cerró el camino para la dilucidación “teórica” de las experiencias “prácticas”, al desatender la posible conexión mutua de ambas dimensiones de la razón, cayendo así en una dicotomía. El viejo Kant (*Opus póstumo*) caviló mucho sobre la naturaleza de la ley moral. La “ley autónoma” de la razón quizá sería la misma voz de Dios. Por eso puede hablarse de un “teísmo moral” en este autor.<sup>61</sup>

Ciertamente, en su consideración de los problemas teóricos, en donde las ciencias físicas ofrecen el modelo por excelencia de conocimiento, Kant nunca incluyó la concepción de las cosas como “creadas”, que era algo que los autores medievales daban por un hecho. Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Scoto, por ejemplo. Si bien el concepto de “creación” tiene su origen en el pensamiento bíblico, en la reflexión de estos autores no se trataba sólo o exclusivamente de un concepto teológico, sino también filosófico. Esto daba a su reflexión sobre los entes -las cosas- un sentido más rico. No se trataba de meros “fenómenos”, sino de las cosas creadas.

Cabe notar que, para Santo Tomás de Aquino, el hecho de que las cosas sean creadas les da una participación en la incomprendibilidad de su creador. La “luz inaccesible” del creador se refleja en las creaturas, junto con la verdad de la que participan por tener su origen en la Verdad absoluta.<sup>62</sup> Esto se perdió en la Edad Moderna. Por eso, la divinidad y los entes pasaron a ser objeto de una reflexión bastante especulativa, bastante alejada al sentido de su sentido originario.

La afirmación de que el hombre ha sido producido por un Creador, y dotado por él con un saber sobre su Creador es un problema que surge en un contexto filosófico y cultural tanto bíblico como extra-bíblico. La persona se ve abocada a la problemática del fundamento último de la realidad, desde su comprensión general del conjunto de la realidad independientemente de su pertenencia o no a una creencia religiosa determinada.<sup>63</sup>

Después de las diversas críticas a las que el discurso metafísico se ha visto descalificado una y otra vez, hay propuestas muy serias que no permiten afirmar con ligereza que, sin más, asistimos a “la muerte de la metafísica” o que vivimos en una edad “post-metafísica” (Habermas). Norbert Whitehead, Louis Lavelle, Johannes Lotz, Emerich Coreth, Henri Bergson, Xavier Zubiri, José Gómez Caffarena, Gabriel Marcel, entre otros autores, dan prueba de un discurso que enfrenta las cuestiones radicales sobre la realidad de una manera viva y crítica, a través de un tipo de discurso quizá caduco en muchas de sus formulaciones. Hoy sería necesario responder con la misma fuerza intelectual a los problemas y exigencias que plantean el “giro lingüístico” y el “giro hermenéutico”, así como la suspensión de preguntas radicales propia de una mentalidad prevalentemente empirista y simplista. Las preguntas fundamentales, las más radicales, siguen teniendo vigencia, y entre ellas está la cuestión de Dios. Toda vez que la alusión a Dios aparece en el horizonte se pone en juego un tipo de metafísica, o la necesidad de recurrir a ella de manera crítica y sustentada.

61. Esto es lo que ha intentado demostrar, en un cuidadoso análisis, Gómez Caffarena, José. *El teísmo moral en Kant*, Cristiandad, Barcelona, 1983.

62. Cfr. Pieper, Joseph. *Unausstrahlbares Licht*, Kösel, München, 1978, p. 35 y ss.

63. Cfr. Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da que pensar*, B.A.C., Madrid, 1999, p. 33.

En este contexto, en diálogo con las ciencias y con la nueva epistemología y sus exigencias metodológicas, Gómez Caffarena caracteriza las afirmaciones metafísicas, como las de la metafísica que él propone<sup>64</sup> –una *metafísica del sentido*– en los siguientes términos:

“Llamamos metafísicas a las proposiciones que no son ni falsables<sup>65</sup> por su semanticidad empírica, ni exclusivamente sintácticas, aunque hoy ya quedan en todo caso más allá del criterio de demarcación de Popper. En primer lugar, para la economía integral del discurso científico por lo que ya reciben una justificación funcional. Pero interiormente intentan responder a preguntas “últimas” y “radicales”. La justificación vendrá entonces antropológicamente del sujeto humano.”<sup>66</sup>

Cabe notar que también la crítica a la metafísica se nutre, como ocurre en el materialismo, de metafísica, en la medida en que, para sustentar su tesis básica de que sólo existe lo material no bastan los medios puramente materiales. Resulta significativo que en el pensamiento y en la ciencia actual, se recurra a conceptos metafísicos fundamentales que se remontan a Aristóteles y a la tradición de la metafísica clásica (materia-forma; potencia-acto; ser-esencia, causa-efecto; identidad y existencia, multiplicidad, unidad, universales, acontecimiento, evento y acción). Así mismo, es posible constatar diversas formas de un retorno de la cuestión filosófica por Dios, cuestión clave en la que culmina la metafísica clásica. Así, podemos constatar que, propiamente, “La Metafísica” no existe. Como fórmula de consenso mínimo podría decirse que el preguntar metafísico es el preguntar por el saber mismo, por su origen y fin, por sus condiciones de posibilidad; pero también por la realidad de las realidades tematizadas en ese saber: de dónde, por qué, para qué de lo dado fácticamente; ¿Qué es la realidad? ¿Cuáles son los principios, causas y estructuras fundamentales de lo real? ¿Por qué existe el mundo y nosotros en él? Esta pregunta está íntimamente vinculada a la cuestión por la estructura y el sentido radical de las cosas. La respuesta a estas preguntas no es meramente especulativa, sino que lleva una impronta sapiencial que puede articularse, no obstante, discursivamente. En la medida en que el preguntar metafísico encuentra un principio de unidad y unas respuestas coherentes y plausibles a las preguntas planteadas por el hombre, la metafísica se constituye en un saber. La metafísica incluye la indagación y clarificación de los primeros principios de la realidad y una teoría del absoluto. Principios que no son de carácter deductivo racionalista, sino que surgen de la consideración del modo de ser y operar de la realidad misma.

Cabe subrayar que, antes que la metafísica, para el hombre lo primero son las *experiencias metafísicas* (amor, asombro, libertad, llamamiento incondicional de la conciencia, la vida). A partir de estas experiencias, de su análisis, interpretación y comprensión, se puede construir un discurso metafísico cuya validez dependerá de diversos criterios hermenéuticos. Aquí pondremos el énfasis no en su carácter demostrativo, sino en lo que tienen de plausible y razonable como indicadores que, eventualmente, nos pueden llevar a tener que postular a un Dios trascendente.

Es importante advertir que las concepciones de Dios están necesariamente ligadas a diversos tipos de metafísica. Al hablar de Dios, para que tenga sentido, ha de ser posible remitirse a una experiencia metafísica, echando mano de los términos de una tradición, de una escuela de pensamiento, cuyo vocabulario y modo de argumentación es necesario comprender e interpretar.

La idea de Dios está pues vinculada a diversas “metafísicas” que, en términos prácticos, pueden ser tipificadas en relación con el horizonte histórico en el que fueron elaboradas, y a sus correspondientes horizontes y criterios hermenéuticos: clásicas, medievales, ilustradas, post-modernas.

Después de hacer un recorrido y análisis de la relación que ha habido entre Dios y la metafísica en el pensamiento occidental, podemos enunciar algunas conclusiones:<sup>67</sup>

64. En *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1983.

65. Este término se refiere a la posibilidad de mostrar que un enunciado es falso. El término fue introducido por Karl Popper en discusión con el neo-positivismo. Según Popper la tarea central de la ciencia es intentar mostrar con las pruebas más estrictas que sus enunciados son falsos para sustituirlos por otros mejores, es decir, de hipótesis que pueden ser refutadas por la experiencia empírica.

66. Gómez Caffarena, José. “Metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre” en *Revista Pensamiento*, (1973), no. 29, pp. 331-346.

67. Cfr. Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 298-309. Aquí partimos de algunas advertencias que hace este autor, sin suscribir completamente su postura más bien radical y escéptica frente a cualquier visión metafísica.

- La metafísica nunca ha desaparecido, porque su función profunda ha sido antropológica, es decir, ofrecer cierta mediación entre la comprensión existencial humana y la fe religiosa o, mejor quizá, entre una antropología existencial y la Teología. Desde este punto de vista, la Metafísica es perenne, y arrojada por la puerta, entra por la ventana en cuanto verdadera filosofía.<sup>68</sup>
- El vínculo más profundo entre la metafísica y Dios viene dado por los supuestos últimos de la manera de concebir a ambos. Es decisivo saber si la metafísica trata de alcanzar y definir al Absoluto desde el propio marco de sus supuestos y conceptos, o si se la concibe como un instrumental para aproximarse al absoluto tal como ha sido descubierto por las religiones.
- Dios ya no puede ser, sin más, el fundamentador de nuestras construcciones racionales. Esto no significa negar la posibilidad de referirnos a Dios como fundamento último y fin de todas las cosas. Se trata de una advertencia frente a la precipitación que “usa” a Dios para legitimar especulaciones que apelan a “Dios” sin atender ni a lo distintivo de lo que designa esa palabra, ni al hecho de que su realidad siempre rebasará nuestra capacidad de “comprenderlo” o abarcarlo.
- Esta advertencia nos permite reconocer, así mismo, que nuestras concepciones “racionales” sobre la divinidad pueden estar atravesadas por elementos ideológicos o por prejuicios que en cada caso sería necesario someter a un examen crítico.
- El verdadero Dios tampoco es el *Deus ex machina* al que apelamos para responder a las necesidades de sentido y que ofrece una respuesta a la multiplicidad de deseos que apela a un Dios creado racional o imaginativamente, que no guarda relación con el misterio al que apuntan las grandes religiones a partir de su experiencia histórica.
- Dios no puede ser una idea meramente “funcional”. No podemos acudir a Dios para resolver los problemas que tendríamos que resolver por nuestra parte de otra manera. La fe en Dios no resuelve los problemas: ¿Por qué es el mundo como es? ¿Por qué la vida avanza de acuerdo con la ley de la selección natural? ¿Por qué sufren los animales y los hombres? ¿Por qué existe la maldad y de la violencia? etc.

Bien entendida, la fe en Dios nos mueve más bien a buscar las soluciones hasta donde están en nuestras manos y, al mismo tiempo, a reconocer los límites, tanto del mundo como de nuestra propia realidad y capacidades.

- Dios no puede servir como instancia para evadir los conflictos humanos, históricos, sociales o científicos. Es el hombre quien los genera, aun en el nombre de Dios, y es el hombre quien debe enfrentarlos y buscar darles solución. Es su incapacidad para hacerlo, su insuficiencia, lo que le permitirá reconocer que necesita de la ayuda de un ser superior.
- Las concepciones de “Dios” están marcadas por la pregunta por el mal y el sufrimiento. Las respuestas no se enmarcan fácilmente dentro de un “sistema” o visión global de la realidad. Aquí se echa de ver la importancia de que esas visiones no subsuman a Dios en fórmulas que intentan resolver fácilmente las preguntas existenciales, ni que de por solubles las afirmaciones fundamentales sobre la realidad de Dios y lo que una tradición religiosa afirma sobre Dios. Por ejemplo, que es amor, omnipotente y providente, de manera deductiva y contundente. Es imprescindible, entonces, el recurso a una interpretación adecuada de las tradiciones y de las experiencias religiosas.
- La existencia y los atributos de Dios –infinitud, omnipotencia, bondad infinita- sólo pueden ser responsablemente sustentadas si son capaces de resistir la crítica de la religión y de determinadas formulaciones metafísicas que hoy pueden resultar insostenibles o poco significativas. Las metafísicas ligadas a las concepciones de Dios han de enfrentar la sospecha frente a las construcciones de la subjetividad humana y las dudas de una razón que sabe que se fácilmente se extrapola y se rebasa el suelo de lo empírico con afirmaciones gratuitas o falsas, en aras de interpretar la totalidad de la realidad de la que formamos parte y que, en gran medida, se nos escapa.

## Entraña metafísica de los itinerarios intelectuales hacia Dios

El pensamiento filosófico llega a poner de manifiesto que los diferentes itinerarios hacia Dios que la humanidad ha recorrido contienen una entraña metafísica, tanto en el caso de tratarse de vías reflexivas

---

68. Cfr. Gómez Caffarena, José. *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 11.

o simbólicas que parten de la naturaleza como en el de las vías que se centran en lo humano. La metafísica es llamada en causa para explicitar el acceso a Dios, justificarlo ante el pensamiento y el contexto actual y llevarlo a cabo con rigor, dada su exigencia de verdad.

Sin embargo, la metafísica no se enfrenta con la cuestión de Dios sólo porque es interpelada por la reflexión suscitada por las religiones. En el seno mismo de la pregunta metafísica aparece la exigencia de plantear el interrogante que conduce al tema de Dios, como un requerimiento intrínseco de la radicalidad que caracteriza el preguntar e indagar de la metafísica. Por su parte, la cuestión metafísica responde a una exigencia de la inteligencia humana cuando es coherente consigo misma y se ejerce sin prejuicios. La pregunta metafísica no deriva de un contexto superado ni de una actitud artificial; por el contrario, responde a la madurez propia de una inteligencia que no se limita a vivir de supuestos no cuestionados.<sup>69</sup>

### Actividad en clase

Trabajar en equipos. Para hacer un planteamiento adecuado de la relación entre Dios y la metafísica conviene responder primero, por nuestra parte, a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué es para nosotros la metafísica?
2. ¿Cuáles son los principios e ideas que sustentan nuestra visión de la realidad, que tenemos por radicales y podemos sustentar de manera responsable? Explicita al menos cinco ideas y principios que pudieras articular de manera sistemática.
3. Piensa en un objeto determinado -el mundo, el hombre- y trata de explicitar sus condiciones de posibilidad, las que consideres como condiciones últimas de su inteligibilidad y sentido.
4. ¿Qué relación guardan nuestras creencias metafísicas -ideas, principios- con nuestra idea de Dios?
5. ¿Qué es para nosotros el Absoluto? ¿Qué podemos decir razonablemente de él?
6. ¿Qué es el ser, el fundamento último, el sentido último, el ser subsistente, el origen de todo, el ser necesario? ¿Qué tiene que ver con el Dios en quien creemos?

### Para profundizar

Para una profundización de la relación entre metafísica y Dios en la historia del pensamiento, se recomienda leer: Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 298-309. En orden a conocer un planteamiento metafísico más original, característico del llamado "Tomismo trascendental" que busca poner en diálogo a Santo Tomás de Aquino con la crítica de Kant, y con cuestionamientos radicales como los de Heidegger, puede leerse con provecho a Lotz, Johannes B. *La experiencia trascendental*, B.A.C., Madrid, 1982, pp. 145-238.

69. Entre los pensadores postmodernos se da por un hecho que el pensamiento filosófico ha llegado al fin de la metafísica. De acuerdo con algunos de ellos, la pretensión de la actividad intelectual ya no es el conocimiento de la verdad, sino, mantener una conversación en la que todo argumento debe encontrar consenso sin recurrir a ninguna autoridad. "El hombre posmoderno ha aprendido a vivir sin ansiedad en el mundo relativo de la verdad a medias." Este tipo de pensamiento no busca la verdad, sino la caridad, la ironía y la solidaridad. Cfr. Rorty, Richard / Vattimo, Gianni. *El futuro de la religión: Solidaridad, caridad, ironía*. [cp. Santiago Zabala] Paidós, Barcelona, 2006, p. 26.



**PARTE 2**

**DIOS EN EL PENSAMIENTO  
DE LA TRADICIÓN CLÁSICA**



## 10ª SESIÓN

# Dios-Verdad en el interior del hombre

San Agustín de Hipona

### Objetivo:

Conocer el planteamiento de San Agustín para afirmar el conocimiento de Dios. Indagar su vigencia actual y sus límites.

### Bibliografía

Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da que pensar*, B.A.C. Madrid, 1999, pp. 120-127; Coreth, Emerich, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 101-107; Estrada, Juan A., *La pregunta por Dios*, Desclée De Brouwer, Bilbao, pp. 115-125; Schmidt, Josef. *Philosophische Theologie*, Ed. Kohlhammer, Stuttgart, pp. 79-92; Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos*, Vol. II, Tecnos, Madrid.

En las afirmaciones que hacemos suponemos siempre que podemos conocer la verdad, también en nuestras preguntas y dudas está contenida una relación con la verdad. Pues si la pregunta tiene sentido, si no estuviera dada una cierta familiaridad con ella, no podría preguntar por ella. Lo mismo vale para la duda. Cuando externo una duda, tengo que saber algo en relación a la verdad. Este saber es para nosotros un criterio detrás del cual no nos es posible retroceder. Si tomamos, por ejemplo, una afirmación que exprese un escepticismo radical, como puede ser el de Nietzsche: "¿Qué son, pues, en último término, las verdades del hombre? "Son sus errores incontrovertibles"<sup>70</sup> Si se toma esta frase como la advertencia de una actitud crítica frente a opiniones fijadas y prejuicios, entonces ha de ser tomada muy en serio. Sin embargo, en la universalidad de su afirmación hay evidentemente una contradicción performativa, es decir, que se lleva a cabo en la ejecución del acto. En efecto, se propone una afirmación que pretende ser verdad, en la que el contenido proposicional de la expresión declara precisamente que tal contenido es injustificado. Será importante no dejarse cegar por el arte de Nietzsche para formular frases. Especialmente en el caso de textos de este autor será importante atender a este aspecto. Nietzsche mismo muestra su capacidad crítica frente a su propio perspectivismo: "El que nosotros, conocedores de hoy, nosotros, ateos y antimetafísicos, también tomamos *nuestro* fuego del espacio remoto que ha sido encendida por una edad de mil años, por aquella fe cristiana, que también era la verdad de Platón según la cual Dios era la verdad, de que la verdad era divina"<sup>71</sup> También la destrucción de toda pretensión de verdad se sabe determinada por el afán de una voluntad de verdad incondicionada de una reflexión ilustrada.

### A Dios por la verdad

El comienzo lo constituye la cuestión acerca de la verdad para los escépticos, a quienes les parece que una verdad absolutamente válida es inalcanzable. San Agustín llega a entender que encontramos en nosotros mismos la verdad: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.*<sup>72</sup>

"En la verdad se enciende el fuego de la razón"<sup>73</sup> El "fuego" no pertenece al alma, sino que constituye "la región de la verdad inconmutable".

Si encontramos la verdad en nosotros mismos, entonces no sólo encontramos el conocimiento de nosotros mismos, sino que conocemos también verdades universales y necesariamente válidas, y por tanto no sólo verdades sobre hechos (verdades contingentes), sino también verdades racionales (necesarias), leyes del pensar y del ser que se introducen como normas de nuestro pensamiento. San Agustín piensa con Platón en verdades lógicas, matemáticas y también éticas y metafísicas.

70. *La gaya ciencia*, No. 265.

71. *La gaya ciencia*, No. 344.

72. *De vera religio* XXXIX, 72

73. *De vera religio* XXXIX, 72.

El lugar de las ideas es el Logos (Jn 1,1), pero este Logos no es distinto de Dios (en sentido platónico), sino que él mismo es Dios, es decir, -según lo que ya era doctrina de la Iglesia-, es el Hijo de Dios, consustancial con Dios Padre. Esto muestra ya lo mucho que la doctrina de San Agustín sobre el conocimiento está vinculada a la doctrina teológica de la Trinidad (en su tratado *De Trinitate*.), recibiendo de ella, por tanto, su fundamentación última. La verdad atrae imperiosamente al hombre, atrae e impulsa a todas las mentes, es "luz" o "fuego público" que se ofrece comunalmente. Por eso no puede ser considerada "tuya o mía o de cualquier otra persona"<sup>74</sup> "Tu verdad (de Dios) no es mía ni de aquel ni de aquél, sino de todos nosotros"<sup>75</sup>

"Si los dos vemos que es verdadero lo que dices y ambos vemos que es verdadero lo que digo, y pregunta ¿dónde lo vemos? Ciertamente ni yo en ti ni tú en mí, sino que ambos lo vemos en la misma verdad inconmutable, que está sobre nuestras mentes."<sup>76</sup>

Cuando yo capto una cosa como unidad, entonces la idea de unidad no tiene su origen en la pluralidad de las impresiones sensoriales, sino que es anterior a ellas, como verdad eterna que dirige nuestro pensamiento. Esa verdad no puede proceder del pensamiento de nuestra razón (*intellectus*), porque también ésta se encuentra en constante cambio. Agustín reconoce, como Platón, un elemento "apriórico" del conocimiento. Éste reside en las ideas eternas, que están previamente dadas como condiciones normativas, pero que no subsisten en sí mismas, como en Platón, sino que exigen una razón absoluta e inmutable de su validez. Y esa verdad está en Dios, que es la verdad eterna misma (*ipsa veritas aeterna*).

Si el deseo y el amor de la verdad es patente, irrenunciable y universal en el hombre, ello quiere decir que ella misma está presente de alguna manera en él.

San Agustín conecta con la idea platónica del conocimiento como "recuerdo" de un previo conocer. "No sería posible este amor a la verdad "si no existiese conocimiento (noticia) de la misma en el recuerdo (memoria)."<sup>77</sup>

Es siempre la verdad la que impulsa y conduce al hombre a convertirla en conocida. Quien dice "no saber" considera al menos verdadera su propia aseveración. "Conoce el insipiente la sabiduría. Ya que no estaría seguro de querer ser sabio y de que ello es conveniente, si la noción de sabiduría no fuera inherente a su mente."<sup>78</sup>

La duda acerca de la verdad se basa en presupuestos indubitables. El que duda, "si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar en lo cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, sabe que no debe dar su asentimiento a la ligera."<sup>79</sup>

"Me he encontrado a muchos que quieren engañar, pero a nadie que quiera engañarse." La naturaleza racional rechaza la falsedad."<sup>80</sup>

La doctrina neoplatónica de la emanación regresa en San Agustín como iluminación. Conocemos verdades eternas porque Dios, como la fuente que es de toda luz, "ilumina" el alma y hace que "resplandezca" en ella la verdad. No se trata de una iluminación mística, sino de la luz de la razón, que es esencialmente de todo espíritu, incluso el espíritu finito. Se trata de cierta emanación, como irradiación de la verdad sobre seres espirituales finitos.

74. *De libero arbitrio* II, c. XII, 33.

75. *Conf.* XII, 25, 34.

76. *Conf.* XII, 20, 35.

77. *Conf.* X, 23, 33.

78. *De libero Arbitrio* II, c. XV, 40.

79. *De Trinitate* X, c. X, 14.

80. *Enchiridion*, c. XVII: PL 40, 240.

En síntesis, la estructura misma inconmutable de la verdad fundamentante, presente en cualquier modo de conocimiento humano, es una clara huella de la divinidad, de su absolutez e infinitud. El hombre está así "iluminado" en su conocimiento no por sí mismo, sino por su "participación en la verdad sempiterna".<sup>81</sup> La "sabiduría de Dios" es el verdadero "sol interior" de la mente.<sup>82</sup> El Dios de San Agustín es o la misma verdad o aquello que la posibilita.

"Si hay algo superior, eso es Dios; si no lo hay, la misma verdad es ya Dios"<sup>83</sup>

En San Agustín toda aspiración a conocer a Dios "tanto filosófica como teológicamente- está sustentada e impulsada por un profundo anhelo de Dios y por el amor a él. El amor supone al Dios personal, es entrega religiosa de amor personal a ese Dios, que es el amor mismo.

### La orientación a un Ser-verdad que nos rebasa<sup>84</sup>

En el saber acerca de la verdad, estoy orientado a un horizonte último de lo que "es", es decir, del ser, que propiamente ya no es otro horizonte, sino el ser absoluto en sí. Sólo este puede garantizar el carácter incondicionado a partir del cual puedo pensar, reconocer e identificar lo condicionado. Sólo este incondicionado es al mismo tiempo lo que posibilita tanto el conocimiento subjetivo como el objetivo, al conocedor como a lo conocido. Si lo incondicionado fuese mera facticidad (contingente) y con ello, limitación, el horizonte dado con ello no sería nunca la posibilitación del verdadero conocimiento, dado que a partir de él sólo podría darse la constatación y determinación en el sentido de delimitación. Lo incondicionado mismo no sería cognoscible. De serlo, debería haber un horizonte aún más abarcador. Sólo un horizonte último e incondicionado, imposible de ser limitado, que sea subjetivo y objetivo y ambas cosas en uno, puede garantizar el conocimiento de la verdad y hace comprensible que, en absoluto, podamos preguntar por ella.

El incondicionado que presuponemos no es objetivable. No estamos en condiciones de tomar distancia respecto de él. Pero cuando podemos pensarlo, parece que eso puede significar que entramos en una distancia respecto de él, como ocurre cada vez que, en la captación de un objeto por parte de un sujeto, éste se ha de "distanciar" de él. Así es como lo incondicionado no puede "distanciarse" de nosotros. ¿Significa eso que es imposible pensarlo? Esto sería igualmente contradictorio. La salida consiste en pensar lo incondicionado en su peculiaridad. La reflexión puede llegar hasta aquello que subyace a toda reflexión. Al mismo tiempo ha de comprender que éste no es un objeto del pensamiento como cualquier otro. Sólo de forma indirecta, en el conocimiento de una condición, dada desde siempre, de todos mis actos espirituales, sobre los que puedo reflexionar -como el conocimiento y la decisión libre- puedo pensar lo incondicionado.

Para distinguir este tipo especial de pensar de un pensar que comprende a un objeto (*comprehendere*), San Agustín habla de un pensar que es un mero "rozar" (*attingere*).<sup>85</sup> Lo incondicionado me es demasiado cercano como para poder representármelo. Sostiene y orienta al acto de pensar y, por esa unidad con él, no puede convertirme en objeto a través del pensar mismo. Me es más interior que la potenciación de la realización de mi yo y está presente en él. Pero precisamente por eso no puedo, últimamente, objetivarlo, como no puedo objetivar mi yo. Cuando objetivo mi yo, lo contrapongo a mí a través del conocimiento, entonces eso lo hago "yo", y no soy el mero objeto de mi conocimiento. Así, resulta que el yo se halla en "contacto" inmediato con lo incondicionado a través de esta vinculación y unidad con él, y por ello me es como él plenamente conocido y familiar, y sin embargo, privado a mi alcance cognoscitivo. Esta peculiaridad del ser incondicionado se ilustra, de forma significativa, en el pensamiento del maestro Eckhart, de Descartes y Karl Rahner.

La experiencia básica de nuestro pensar es que en virtud de una intuición conoceremos, con validez universal y con necesidad, lo que existe más allá de la temporalidad.<sup>86</sup>

81. *Enarrationes in Psalmos* CXVIII, Sermón XXIII, 1.

82. *Enarrationes in Psalmos*, VI, 8.

83. *De libero Arbitrio*, II, c. XV, 39.

84. Cfr. Schmidt, Josef. *Philosophische Theologie*, Grundkurs Philosophie Band 5, Ed. Kohlhammer, Stuttgart, 2003, pp. 103-104.

85. Cfr. *Conf.* IX, 10. 24.

86. Cfr. Jaspers, Karl. *Los grandes filósofos*, vol. II, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 133-134.

Por ejemplo, el que los ángulos de un triángulo suman dos ángulos rectos, o el que siete más tres son diez. En tales casos, no percibimos nada que actúe sobre nuestros sentidos. Tampoco lo producimos como una creación nuestra, sino que lo encontramos por nuestra actividad intelectual, a la cual se muestra. He aquí el portento de la verdad: la existencia de algo que alcanzamos a comprender a pesar de que no lo percibimos en el espacio-tiempo, fuera de nosotros. ¿Cómo es que, siendo como somos, seres finitos, atados a la percepción sensible viven delimitados en el tiempo y el espacio, damos con tal verdad de índole no-sensible, intemporal e inespacial?

San Agustín responde, acudiendo a símiles platónicos y otros suyos: La verdad se encuentra en estado de latencia en mí, sin que yo lo sepa. Al quedar advertido sobre ella, la extraigo de mi propio interior antes oculto y todavía impenetrable. O bien: cuando alcanzo a percibir la verdad, la veo bañada en una luz que proviene de Dios. Si no fuese por esa luz, ninguna comprensión sería concebible. O bien: existe un *maestro interior* que, por su parte, está relacionado con el *Logos* divino, el Verbo de Dios, que me alecciona.

San Agustín experimenta la presencia operante de Dios ya en su misma reflexión sobre el enigma de la verdad universalmente válida. Lo que después fue desplegado en una enorme gama de variantes, complicadas diferenciaciones y combinaciones y lo que hoy se llama teoría del conocimiento, tiene su origen histórico en las agudas formulaciones de San Agustín, alcanzadas por diversos medios.

Hay un momento platónico que San Agustín mantiene siempre: en el conocimiento de la verdad percibimos lo conocido bañado en la luz divina, pero a Dios mismo no lo percibimos y nuestro conocer no es una pálida imagen del conocer divino, sino esencialmente distinto de él.

Aun cuando la verdad que alcanzamos a conocer es una, le corresponde una pluralidad de momentos. El conocimiento y la voluntad son idénticos y están separados entre sí.

Un conocimiento separado de la voluntad es inútil. Sólo alcanza su sentido en identificación con ella. En el intento de demostrar la existencia de Dios no interviene meramente el intelecto. Agustín se lamentó de haber incurrido un tiempo en el error de pretender estar cierto de lo invisible, en el mismo sentido en que se está cierto de que siete más tres son diez. De Dios no hay saber en el alma sino por el modo de su no-saber. Abundan los enigmas: la creación del mundo, la unidad del alma y el cuerpo. Con todo, el pensar debe avanzar incesantemente más allá. "Comprende qué no comprendes, para que no dejes de comprenderlo." La verdad más elevada sólo se abre a quien entra en la filosofía *con todo su ser* y no tan sólo con una función intelectual aislada. Es condición del conocimiento de la verdad la pureza del alma, la dignidad adquirida por una vida de piedad, el amor. Al ansia de saber lo verdadero antecede el celo de hacer lo recto. Quien vive como Dios manda, alcanzará a contemplar a Dios. En cambio, la soberbia del intelecto desbarata el logro de tal visión.

### Actividad en clase

1. ¿Cuál es la diferencia entre subjetividad e interioridad?
2. ¿Cuál es la fuerza de este argumento y cuál es su debilidad?
3. Menciona dos ejemplos que puedan reforzar lo que afirma San Agustín y dos que puedan llevar a refutarlo.
4. ¿Cómo entiendes el fundamento ontológico y gnoseológico del argumento de la verdad que propone Agustín?
5. Formula un argumento parecido en términos actuales que pudiera ser cercano a la mentalidad y la sensibilidad relativista actual.

## 11ª SESIÓN

# Dios creador, plenitud de toda perfección

## Dios para Santo Tomás de Aquino

### Bibliografía

Estrada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005; Kehl, Medard. *Las maravillas de la creación*, Herder, Barcelona, 2007; Ricken, Friedo. *Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999; Zubiri, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

### Presupuestos<sup>87</sup>

#### El concepto metafísico de Dios y la creación

Puesto que Dios es el fundamento que posibilita y abarca a todas las causas le corresponde una categoría de causa totalmente diferente que las trasciende infinitamente. Y fue con la ayuda de este concepto de causa primera como llegó Santo Tomás hasta aquél concepto metafísico de Dios que se proponía utilizar en su demostración de la existencia de Dios y que tiene una importancia determinante en todo su pensamiento.

#### Dios, el ser en sí que da participación en el ser

La característica determinante de la causa primera es que ha de ser *totalmente otro* respecto de lo contingente y asimismo de la posibilidad interna, propia de la contingencia, de también poder no ser, es decir, ha de ser *puro ser en sí mismo*: realidad pura, densidad de realidad de una forma singular insuperable, sin la menor sombra de negatividad de no poder ser, o de poder ser menos, o de poder ser distinto. Su esencia radica en que realiza en sí la plenitud infinita de todas las cualidades (“perfecciones”) divinas que son propias del ser-real. En esta esencia “subsiste” el ser en toda la infinita riqueza del contenido de la realidad. Y por eso Santo Tomás define esta causa primera como *ipsum esse subsistens* y como *actus purus*.<sup>88</sup>

Gracias a este concepto metafísico de Dios podía vincular entre sí, sin dificultad, todas las propiedades o cualidades esenciales que, desde su encuentro con la filosofía griega, la tradición cristiana ha atribuido al Dios bíblico, tales como la espiritualidad pura, inmaterial, y, por lo mismo, simple (no compuesta de varias partes), la perfección absoluta, la bondad incondicionada, la infinitud, etc.

De este modo Santo Tomás ofrece una respuesta a la esencia de Dios, que no podríamos comprender fuera del contexto de la tradición clásica que se remonta a Aristóteles, en el que la pregunta tiene pleno sentido. En efecto, en el pensamiento aristotélico, la cuestión acerca de la esencia era uno de los conceptos clave. Cuando Santo Tomás de Aquino asume este pensamiento, profundiza en la pregunta por la esencia de Dios a partir de un trabajo en torno a las categorías de Aristóteles que resultara compatible con la concepción de Dios dentro del Cristianismo, revelado como “El que Soy” (Ex 20).

Para Santo Tomás Dios es el Ser mismo (*ipsum esse*). Esta afirmación es mucho más importante que las famosas pruebas de su existencia. Dios es el “Ser subsistente en sí” (*ipsum Esse in se subsistens*). Este concepto significa la existencia necesaria de la plenitud ilimitada de toda la realidad del ser y de toda la perfección, como plenitud desbordante de plenitud y perfección. En la fe bíblica y cristiana, se entiende como una plenitud espiritual y personal, con razón y sabiduría, libertad y poder creador.

Desde Aristóteles a Santo Tomás de Aquino, el problema de Dios está íntimamente relacionado con el problema del ser. Por eso, Heidegger caracteriza la metafísica como “onto-teología”. Ciertamente, se

87. Cfr. Kehl, Medard. *Las maravillas de la creación*, Herder, Barcelona 2007, pp. 334; Cfr. Zubiri, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1983, pp. 341-360.

88. Cfr. S.Th. I, 4, 2.

trata de una sola ciencia, porque en el fondo no son dos problemas distintos, sino dos etapas de un mismo problema: el del ser. El penetrar en el ente mundano finito, lleva -según Santo Tomás- en primer lugar al *ipsum esse* o al ser indeterminado como su próximo fundamento. Y éste, a su vez, lleva al *esse subsistens* o al ser subsistente determinado como a su fundamento último.<sup>89</sup> De este modo, el proceso que comienza en el ente, en virtud de la participación del ser, se dirige en su característica más esencial, hacia el ser subsistente; por lo cual el ser indeterminado no es una tercera realidad entre estas dos, sino que interviene como medio de transición entre ambas. En cuanto magnitud propia, el ser indeterminado no es más que un producto de nuestro espíritu, que no puede aparecer nunca como tal en la realidad.<sup>90</sup>

El concepto de *ipsum esse* puede, además, conciliarse perfectamente, según Santo Tomás, con la *concepción de creación bíblica* y cristiana a través de la *idea de participación* platónica-neoplatónica que la tradición cristiana asumió desde fechas tempranas. Si, de incomprensible manera, junto con la plenitud divina de ser se da también ser bajo otra forma, contingente (nuestro mundo), esto sólo puede entenderse en términos filosóficos como participación en el ser concedida por Dios y fundamentadora de la existencia. "Crear (*creare*) significa dar ser (*dare esse*) a la criatura."<sup>91</sup>

Santo Tomás tiene ante sí un público bien definido, que tiene una concepción intelectual de Dios de tipo monoteísta (islámica, judía y cristiana). Y este público se enfrenta con Dios mediante un órgano que se llama la razón, pero una razón sumamente precisa: el razonamiento metafísico griego transmitido y representado en aquel entonces por Avicena y Averroes. Naturalmente, era entonces legítimo y obligado que Santo Tomás pusiera en marcha esa misma razón especulativa en punto al problema de Dios. ¿Quiere esto decir que Santo Tomás pensara que la vía primaria intelectual por la que el hombre accede a Dios fuera la metafísica de Aristóteles?

Zubiri encuentra curioso que Santo Tomás, antes de contestar a la pregunta de si Dios existe, lo que hace es justificar la pregunta misma. Tal es el sentido de la cuestión previa que Santo Tomás examina, a saber, si la existencia de Dios es una verdad conocida por sí misma. Santo Tomás apunta derechamente a la fundamentación demostrativa. Lo que justifica es el hecho de que sea necesaria una demostración. Por esto lo primero en que piensa es en enfrentarse con aquel que diga que la *proposición* "Dios existe" es evidente en el sentido de que el predicado estuviera ya contenido en el sujeto. Desde este punto de vista, Santo Tomás afirma la no evidencia de dicha proposición y justifica así la necesidad de la demostración. Pero la necesidad de demostración, ¿para qué? La cuestión no es ociosa. Porque la primera dificultad con que Santo Tomás tropieza no es la de San Anselmo, para quien en la idea del máximo que puede ser pensado está ya incluida su existencia, sino una dificultad distinta que con sorpresa vemos que es *la primera* que se le ofrece. Es un pasaje de San Juan Damasceno en el que nos dice que llamamos verdades conocidas por sí mismas a aquellas cuyo conocimiento está naturalmente inserto en nuestra mente. Y una de esas verdades es la intelección del bien último, el cual es justamente Dios. Dios sería así una verdad conocida por sí misma. La respuesta de Santo Tomás, por conocida que sea, merece la pena de ser recordada. Santo Tomás afirma que conocer a Dios de cierta manera confusa y general es algo que nos está naturalmente inserto. Pero esto no es conocer sin más que Dios existe; de la misma manera que conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene. Ahora bien, meditando este texto nos encontramos por lo menos con tres puntos. Primeramente que Santo Tomás necesita del razonamiento, no precisamente para descubrir intelectivamente a Dios, sino para saber quién es ese Dios.

1. Santo Tomás necesita averiguar quién es el que viene, pero no que alguien viene.
2. Segundo, "ser conocido por sí mismo" tiene para el propio Santo Tomás dos sentidos distintos. Uno, el de ser un juicio evidente tal que en el sujeto esté ya el predicado. Pero hay otro sentido según el cual es conocido por sí mismo aquello que nos está naturalmente inserto en la mente.
3. Como para los hombres de su época y de su medio no era cuestión el que alguien viene, era natural que Santo Tomás pasara de largo sobre este punto limitándose a una vaga constatación, para abocarse a la justificación de quién es el que viene.

89. S. Th. I-II, 2, 5 ad 2; I, 4, 2, ad 3.

90. Suma contra Gentiles I, 26.

91. *Meditación sobre el Evangelio de San Juan*, Lección V, No. 133. La cita contiene, según Kehl, la clave hermenéutica de la teología tomista de la creación. Cfr. Kehl, Medard. *Las maravillas de la creación*, Herder, Barcelona, 2007, p. 334, nota 54.

Ahora bien, por somera que sea la atención que Santo Tomás concede al saber que alguien viene, es bien expresa la constatación de la anterioridad de este saber respecto de toda demostración. Y para nosotros, en nuestro momento, esta cuestión previa ha cobrado una importancia que exige ser tratada por sí misma como primera vía de descubrimiento intelectual de Dios: al hombre de hoy no le es notorio que alguien viene. No se trata de una mera cuestión circunstancial, sino de una cuestión que tiene carácter primero en la línea de la fundamentación.<sup>92</sup>

### La fe y la razón<sup>93</sup>

La fe presupone el conocimiento natural del mismo modo que la gracia presupone la naturaleza y la perfección presupone una esencia que puede ser perfeccionada. Pero nada se opone a que lo que puede ser demostrado y cognoscible sea admitido como objeto de fe por aquellos que no pueden comprender los argumentos científicos.<sup>94</sup>

Santo Tomás está firmemente convencido de que la razón humana, por sus solas fuerzas, y con independencia de la revelación en la historia, es capaz de llegar a conocer la existencia de Dios como causa primera y como fin último de toda la realidad, y a partir del mundo, de las repercusiones de la acción de Dios como causa creadora.<sup>95</sup>

Por otro lado, Santo Tomás destaca siempre que más allá de la demostración de Dios como principio y el fin del mundo y de los atributos necesariamente inherentes (como la simplicidad, la perfección, la bondad, la infinitud, la omnipotencia, la inmutabilidad, la eternidad y la unidad) la razón no tiene acceso a ningún conocimiento adecuado de la esencia divina en sí. Justamente por eso, en las primeras líneas de la introducción a la doctrina sobre Dios de la *Suma Teológica* (I 3) se dice: "No podemos conocer qué es Dios sino, a lo sumo, qué no es."

Para que fuera, pues, mayor el número de hombres y mayor la seguridad con que habrían de alcanzar la salvación, tendría Dios que revelarles la verdad.<sup>96</sup> Y así, unas mismas cosas pueden ser, en cuanto accesibles a la razón, objeto de las ciencias filosóficas y, a la vez, en cuanto que son conocidas por la revelación, objeto de la ciencia, a saber, la teología.

Al espacio común de ambos modos del conocimiento lo denomina Santo Tomás *revelabile*, lo que puede ser revelado.<sup>97</sup> Puede, de este modo, integrar la prueba de la existencia de Dios, a través de las cinco vías -que, según Santo Tomás, han de ser entendidas como estrictamente filosóficas- en una doctrina teológica sobre Dios, que piensa a Dios desde la revelación.

El concepto de creación era supuestamente evidente en la cultura de la época medieval. A él se debe el que se pudieran distinguir dos caminos del conocimiento de Dios, el teológico y el filosófico, que parcialmente se solapaban y se podían mantener unidos, sin separarse nunca. Fuera del ámbito de una fe religiosa de una fe en la creación, comúnmente compartida, la unidad de fe y razón desarrollada por Santo Tomás pierde mucha de su capacidad de convicción. Y esta es, de hecho, nuestra situación actual. La diferencia de cultura y religión y, con ello, de fe y razón, que marcaba profundamente el pensamiento medieval, se ha perdido en la Edad Moderna.

Ya la simple colocación de las vías dentro de una teodicea teológica insinúa una estrecha interconexión. El conocimiento de Dios está implícitamente mucho más vinculado al conocimiento creyente del que Santo Tomás advertía de forma consciente. Además, al final del proceso argumentativo, Santo Tomás desborda la argumentación estrictamente filosófica, al identificar la primera causa, a la que se llega

92. En casi todos los momentos de la historia de la filosofía, ha coexistido siempre junto a la "demostración", sea a título de complemento, sea a título de consecuencia, y en ciertos momentos a título de sustento, la idea de que Dios es objeto no sólo de inteligencia, sino también de otras dimensiones del ser humano no en cuanto excluyen aquella inteligencia, sino en cuanto la envuelven, pero en una forma distinta de la especulación. Sobre esta base Xavier Zubiri propone mostrar que existe una religión del hombre a Dios, que permite descubrirlo como verdadero problema humano, se crea o no en él.

93. Cfr. Ricken Friedo. *Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999, pp. 294-296.

94. Cfr. S. Th. I 2, 2.

95. Cfr. S. Th. I 2, 2.

96. Cfr. S. Th. I, 1, 1.

97. Cfr. S. Th. I, 1, 3.

mediante el proceso racional, con “Dios”. Más en concreto, con el Dios que los cristianos y los creyentes de las otras religiones monoteístas *reconocen* como Dios y creador del mundo. “Y esto “ afirma Santo Tomás- todos lo entienden como Dios”. Se trata de una conclusión que de ningún modo se extrae como deducción filosófica convincente en virtud de la argumentación precedente. La sentencia añadida expresa una convicción de fe religiosa: el filósofo creyente identifica al Dios creador reconocido y adorado en la fe con el principio último de la realidad descubierta por el discurso filosófico.

Según Tomás las pruebas de Dios no alcanzan al fenómeno religioso. Esto se hace claro al confrontar el concepto de Dios de las cinco vías con el concepto de Dios del que parte la *Suma Teológica*. A través de las pruebas de Dios conocemos la relación de Dios con las creaturas.<sup>98</sup> El primer artículo de la *Suma* fundamenta la necesidad de la Teología argumentando que el hombre está orientado hacia Dios como hacia un fin que rebasa la capacidad humana de conocer. Para probarlo cita un texto de Isaías (64, 3), con el que San Pablo resume el contenido de su anuncio en la Primera Carta a los Corintios (2, 9) “Fuera de ti no hay ojo que te haya visto, lo que tú, oh Dios, has preparado para los que te aman”.<sup>99</sup> En el artículo sobre la prueba de San Anselmo se pregunta Santo Tomás si todo hombre tiene un conocimiento natural de Dios. Su respuesta es que por naturaleza tenemos un conocimiento confuso de Dios, que nos es dado por una representación general del contenido de la beatitud. “Pues el hombre por naturaleza anhela la felicidad, y lo que es anhelado por naturaleza, por naturaleza le es conocido”.<sup>100</sup> Ambos lugares incardinan el concepto de Dios en un contexto práctico. El conocimiento inicial, confuso de Dios no se da en los actos intelectuales del hombre, sino que está implícito en su esfuerzo. En la *Suma contra los gentiles* (I 5) se afirma: “Sólo entonces conocemos a Dios verdaderamente, cuando creemos que él está por encima de todo de lo que el hombre puede pensar de Dios”. Solo puede haber conocimiento de Dios como fin de su vida a través de la revelación.

### Alcance de las pruebas

Aun prescindiendo de la actual discusión en torno a la validez racional de las pruebas de la existencia de Dios, las cinco vías de Santo Tomás siguen teniendo pleno sentido, también hoy día, para los creyentes: son un modelo bien logrado de cómo, con la ayuda del pensamiento filosófico -y según las condiciones de una época y una cultura ya pasadas-, puede mostrarse la racionalidad de la fe ya presupuesta en un Dios creador del mundo.

La “prueba cosmológica de la existencia de Dios” alude, con buenas razones (aunque no de forma concluyente) a una *opción* por la posibilidad de que el mundo tenga una causa no contingente que lo trasciende, Dios, sin dejar excluida la otra posibilidad de fundamentar su existencia, como sería el recurso a un azar inexplicado.

Las pruebas clásicas de la contingencia o de la causalidad hacen notar que también en nuestro mundo hay una especie de necesidad y de absoluto. Si no fuese así, la conclusión a partir de la contingencia y de la dependencia sería realmente un salto a un nivel totalmente distinto (*metabasis eis allo genos*) y por eso inválida (un reproche que por lo menos implícitamente está contenido en las objeciones de Hume y Kant)<sup>101</sup>.

### Revisión de las pruebas en el contexto cultural actual

El ser de Dios no es un ser particular, que tendría su lugar entre los otros en el interior o en el comienzo de la serie. Dios no es el eslabón primero de la cadena de los seres. En la serie de causas y efectos que constituyen este mundo, Dios no es el primero de la serie. Dios no es “un punto de origen en el pasado”: él es más bien una razón suficiente en el presente, como también en el pasado y en el futuro, en toda su extensión.<sup>102</sup>

98. Cfr. S.Th. I, 12, 12.

99. S.Th. I, 1, 1.

100. S.Th. I 2, 1. Ad 1.

101. Debo esta observación al Dr. Harald Schöndorf, S.J. de la Escuela Superior de Filosofía de Múnich.

102. Cfr. De Lubac, Henri, *Sur les Chemins de Dieu*, Aubier, Montaigne, París, 1966, p. 48 y ss.

De forma parecida afirma Sertillanges: “Donde no hay adición, no hay composición, no hay choque perturbador ni posibilidades de interferencia. Una vez más: Todas las cosas son, por Dios, como si no existiese Dios.”<sup>103</sup>

Si bien es correcto afirmar que La realidad del universo no es Dios, no es posible, sin embargo, añadir: Dios más la realidad del universo son dos realidades. De acuerdo con Sertillanges puedo decir: Pedro es un hombre, y yo soy otro, porque Pedro y yo participamos en una misma humanidad. Pero no puedo decir: Dios es un ente, y yo otro ente, porque el ente no es atribuido a Dios sino a cuenta de una analogía; en realidad Dios está fuera del ente. No hay, pues, continuidad ni base para constar, y, en términos de estricto rigor, no sería lícito decir: el hombre y Dios.<sup>104</sup>

### Actividad extraescolar

Responde a las siguientes preguntas, tomando en cuenta: Estrada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 376-392.

1. Estás de acuerdo con la afirmación de que, en el pensamiento de Sto. Tomás “Dios actúa como clave de bóveda del sistema, como un tapa-agujeros deducido especulativamente como razón última para que el sistema funciones” (p. 151).
2. “Una cosa es demostrar la fundamentación de lo que existe y otra demostrar a Dios” (p. 151) ¿Por qué afirma Estrada esto?
3. ¿En qué consiste la hermenéutica cristiana que interpreta al ser (principio de razón suficiente) como Dios?
4. ¿Cómo se da el salto cualitativo que rompe con la serie de los entes en función del horizonte del ser, en el que se revela Dios como ser subsistente? (p. 152).
5. ¿Cómo se establece la contraposición entre el evento de la cruz, base de la concepción cristiana, a la metafísica ontoteológica? ¿Son irreconciliables? (p. 153).
6. ¿Cómo se plantea el problema de la diferencia entre el lenguaje teológico y el filosófico sobre Dios? (p. 153).
7. “No hay acceso alguno a lo que trasciende el universo físico” ¿En qué se basa esta afirmación? (pp. 153-154).

Examina las siguientes afirmaciones y da razones por las que estás de acuerdo o en desacuerdo con ellas:

- a) “Se trata de una cosmovisión” la de Santo Tomás- que interpreta el ser en clave teológico filosófica, pero no de una deducción o demostración filosófica” (p. 154).
- b) “La modernidad lleva consigo la crisis de ese teísmo filosófico, mientras que la teología mantuvo esa hermenéutica a costa de una pérdida creciente de plausibilidad de la cosmovisión cristiana.” (p. 155).
- c) “El misterio pasa a ser un predicado más de la esencia divina, un atributo pero no el marco desde el que se plantea su realidad” (Ídem).
- d) “La defensa de las pruebas tomistas está vinculada a un sistema filosófico canonizado como cristiano. No es de extrañar que se acuse de irracional al “ateo” de ese Dios deducido. Lo que se defiende es un paradigma de comprensión de la realidad, que, una vez aceptado, necesariamente llega a la última causa divina. Dios culmina una construcción metafísica que garantiza la inteligibilidad, ordenación y jerarquía del ser cósmico y social. Se racionaliza la realidad a costa de las dimensiones que no se adecuan al sistema (p. 155).

103. Citado por Cabada Castro, Manuel. *Dios que da que pensar*, B.A.C., Madrid, 1999, p. 89.

104. *Ibidem*, nota 96.

- e) El Dios de los filósofos es el presupuesto para el Dios revelado y la filosofía se integra en los preámbulos de la fe, la cual ha quedado integrada en un sistema. (156).
- f) En el pensamiento de Santo Tomás “Dios actúa como clave de bóveda del sistema, como un tapa-agujeros deducido especulativamente como razón última para que el sistema funciones” (p. 151).
- g) “Una cosa es demostrar la infundamentación de lo que existe y otra demostrar a Dios” (p. 151).
- h) “No hay acceso alguno a lo que trasciende el universo físico [ ]. Se trata de una cosmovisión que interpreta el ser en clave teológico filosófica, pero no de una deducción o demostración filosófica” ¿En qué se basa esta afirmación (pp. 153-154).
- i) “La modernidad lleva consigo la crisis de ese teísmo filosófico, mientras que la teología mantuvo esa hermenéutica a costa de una pérdida creciente de plausibilidad de la cosmovisión cristiana.” (p. 155).
- j) “El misterio pasa a ser un predicado más de la esencia divina, un atributo pero no el marco desde el que se plantea su realidad” (Ídem).
- k) “La defensa de las pruebas tomistas está vinculada a un sistema filosófico canonizado como cristiano. No es de extrañar que se acuse de irracional al “ateo” de ese Dios deducido. Lo que se defiende es un paradigma de comprensión de la realidad, que, una vez aceptado, necesariamente llega a la última causa divina. Dios culmina una construcción metafísica que garantiza la inteligibilidad, ordenación y jerarquía del ser cósmico y social. Se racionaliza la realidad a costa de las dimensiones que no se adecuan al sistema (p. 155).
- l) El Dios de los filósofos es el presupuesto para el Dios revelado y la filosofía se integra en los preámbulos de la fe, la cual ha quedado integrada en un sistema. (p. 156).

### Para profundizar

Sobre las vías racionales hacia Dios a la luz de la ciencia moderna en Estrada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005.

1. El matemático y filósofo inglés del Siglo XX, Bertrand Russell, consideraba que las “pruebas” de la existencia de Dios, no prueban nada. ¿En qué se basan las críticas de Bertrand Russell? ¿Cuál es su postura? ¿Cómo entiende la “prueba” y cómo entiende Santo Tomás sus “vías”?
2. ¿Por qué dice Estrada que la explicación naturalista del universo es, al menos, tan comprensible como la de una mente divina? (Estrada, p. 378).
3. ¿Por qué considera el autor que las pruebas no son conclusivas? ¿Qué valor les concede?
4. ¿En qué consiste la hermenéutica cristiana que interpreta al ser (principio de razón suficiente) como Dios?
5. ¿Cómo se da el salto cualitativo que rompe con la serie de los entes en función del horizonte del ser, en el que se revela Dios como ser subsistente? (p. 152).

## Las pruebas de Dios y el fenómeno religioso

Para Santo Tomás las pruebas de Dios no alcanzan el fenómeno religioso. A través de ellas conocemos sólo la relación de Dios con las creaturas.<sup>105</sup> El primer artículo de la *Summa Theologiae* fundamenta la necesidad de la Teología afirmando que el hombre está orientado a Dios como a un fin que rebasa las fuerzas de la razón. Menciona como prueba la cita Isaías con la que Pablo comienza la Primera Carta a los Corintios (2, 9): "Fuera de ti no ha visto ojo alguno lo que Tú, oh Dios, has preparado para los que amas" (I Cor 2, 9).<sup>106</sup> En el artículo sobre la prueba ontológica pregunta Santo Tomás si todo hombre tiene un conocimiento natural de Dios. Su respuesta es que por naturaleza tenemos un conocimiento natural de Dios, que nos es dado por la representación general, indeterminada de la felicidad. "Pues el hombre aspira por naturaleza a la felicidad; y lo que es aspiración natural del hombre, le es conocido por naturaleza."<sup>107</sup> Ambas citas ordenan el conocimiento de Dios a un contexto práctico. El conocimiento inicial y confuso de Dios no se realiza en los actos intelectuales sino que está implícito en su esfuerzo. "Sólo conocemos verdaderamente a Dios cuando creemos que Él está por encima de todo lo que el hombre puede pensar acerca de Él."<sup>108</sup> El hombre sólo puede tomar conocimiento de Dios como su fin a través de la revelación.

¿Se basa la certeza de la fe en la comprensión de la validez de las pruebas de Dios? ¿Es esta comprensión condición necesaria para la certeza y firmeza de la fe? ¿Es la certeza de la fe tan fuerte como la fuerza de convicción de las pruebas de Dios? La respuesta de Santo Tomás es claramente negativa. Santo Tomás parte de que la pregunta por la existencia de Dios siempre es controvertida entre los filósofos y que la razón humana siempre está expuesta al error. El conocimiento natural de Dios es demasiado inseguro como para que el hombre pudiera basar su vida en él. También lo que el hombre puede conocer fundamentalmente a través de la razón ha de ser revelado y aceptado por la fe. Por tanto la fe vivida y que sostiene la vida no puede fundarse de forma deductiva. La fe sólo puede ser racional en un sentido débil también en lo que se refiere a la existencia de Dios. ¿Pero son suficientes estas débiles razones para justificar la certeza de la fe? ¿En qué se basa para Santo Tomás la certeza de la fe?

### Actividad en clase

(Estrada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 381-399)

1. ¿Cómo se establece la contraposición entre el evento de la cruz, base de la concepción cristiana, a la metafísica onto-teológica? ¿Son irreconciliables? (p. 153)
2. ¿Cómo se plantea el problema de la diferencia entre el lenguaje teológico y el filosófico sobre Dios? (p. 153)
3. ¿Por qué dice Estrada que no podemos llegar a Dios racionalmente desde el mundo?
4. Tomando en cuenta el clima cultura actual ¿Qué valor consideras que tienen las pruebas tradicionales?
5. ¿Qué aporta el argumento cosmológico a la luz de la ciencia moderna? (pp. 381-383)
6. ¿Cómo puede ser sostenido el teísmo filosófico de manera coherente con los datos de la ciencia?

105. S.Th. I 12, 12.

106. S.Th. I 1, 1.

107. S.Th. I 2, 1 ad. 1.

108. *Suma contra Gentiles* I 5.



## 12ª SESIÓN

# Santo Tomás de Aquino como filósofo de la religión

### La fe como virtud

#### 1. La ruptura en la condición humana

##### Objetivo

Advertir de qué manera, para Santo Tomás de Aquino, el hombre sólo alcanza a Dios en la unidad del conocimiento, la ley de la acción ordenada a su fin último.

##### Bibliografía

Lotz, Johannes Baptist, *La experiencia trascendental*, B.A.C., Madrid, 1982, pp. 204-216; Ricken, Friedo. *Religions philosophie*, Ed. Kohlhammer, Stuttgart.

El hombre necesita de la virtud (*hexis, habitus*) como actitud hasta llegar a convertirla en un estado, tanto en el orden intelectual como de la voluntad. Son las virtudes éticas e intelectuales que Aristóteles presenta en su *Ética a Nicómaco*, y que fueron asumidas por Santo Tomás siglos después. Sólo así alcanza el hombre el estado de felicidad.

Para Santo Tomás la felicidad está ligada, además, a las virtudes teologales.<sup>109</sup> Aquí desarrolla Santo Tomás lo que podemos considerar una fenomenología de la condición humana. La felicidad es el bien perfecto y autárquico, es decir, suficiente (*perfectum et sufficiens bonum*)<sup>110</sup> que, primero, excluye todo mal y, segundo, da plenitud a toda aspiración y anhelo. Ninguna de ambas cosas es alcanzable en esta vida. Muchos males son inevitables, y los bienes son, como la vida, pasajeros. Santo Tomás ve la discrepancia entre aquello a lo que el hombre aspira y lo que puede alcanzar. De lo que se trata es de la discrepancia o ruptura en la condición humana.

Aristóteles había pensado que el hombre desea conocer la primera causa de todo, y esta aspiración alcanza su plenitud sólo cuando contempla la esencia de Dios. Santo Tomás adopta esta tesis.<sup>111</sup> Lo que Santo Tomás adopta del lenguaje aristotélico puede traducirse sencillamente con el lenguaje bíblico o de la mística.

Con una argumentación filosófica Santo Tomás muestra que el hombre, a través de sus fuerzas naturales no puede alcanzar esta meta. La imagen natural del hombre, que tiene a la aristotélica como base, remite a una ruptura: El hombre no se encuentra en condiciones de alcanzar su anhelo más profundo con sus solas fuerzas naturales. Su naturaleza racional lo determina a la contemplación de la esencia de Dios como su perfección<sup>112</sup> y, al mismo tiempo, lo hace *incapaz* para realizarlo a partir de sí mismo.

Esta ruptura en la imagen natural del hombre es el lugar de las virtudes teologales. Santo Tomás formula un postulado de sentido: El deseo natural no puede permanecer insatisfecho<sup>113</sup>; La contradicción en el hombre no puede ser la última palabra. *Este supuesto de sentido es el punto angular metafísico de la filosofía de la religión de Santo Tomás.*

La metafísica que aquí se trata es una metafísica de la acción humana. De acuerdo con Aristóteles, cada acción humana tiende a un bien último, perfecto y suficiente.<sup>114</sup> Santo Tomás muestra que en esta vida no es posible colmar esta aspiración, no puede ser alcanzada sólo con las virtudes aristotélicas. Sin embargo se mantiene en el supuesto ideal de la plenitud de sentido. La respuesta la ofrece la revela-

109. S. Th. I, II 65, 1.

110. S. Th. I, II 5, 3.

111. S. Th. I 12, 1.

112. S. Th. I 12, 1.

113. S. Th. I 12, 1.

114. S. Th. I II, 5.

ción, que resuelve la contradicción de la condición humana. La virtud teologal de la fe es la actitud que orienta la vida entera del hombre, su pensamiento, sentimiento y acción, hacia esa respuesta. Como las demás virtudes la fe es una perfección o plenificación de las capacidades humanas porque incluye un sentido absoluto y con ello ofrece confianza y sustento.

Al hablar de dos formas de felicidad y de la distinción entre las virtudes aristotélicas y las teologales no se trata de un dualismo supranaturalista. Las virtudes teologales perfeccionan las naturales en el sentido de que les dan una dimensión de sentido y con ello les regalan una nueva motivación. Entre ambas formas de felicidad existe una relación de semejanza o de participación. Revelación y experiencia humana no están separadas por un abismo. La revelación no es sólo la respuesta al deseo natural del hombre. Sus promesas pueden verse cumplidas a través de las experiencias que ponen en evidencia la imperfección de la felicidad humana.

Para la relación entre fe y metafísica se sigue una consecuencia inmediata: El conocimiento natural del Dios en el sentido aristotélico (tal como la expone en su *Metafísica* Libro XII) las cinco vías no pueden disolver la condición humana, dado que ella ha de ordenarse a la felicidad imperfecta que se alcanza con las virtudes aristotélicas. Objeto de las virtudes teologales es Dios mismo, que es el fin último de las cosas, así como sobrepasa el conocimiento de nuestra razón.<sup>115</sup>

El acto de fe es para Santo Tomás un acto del intelecto y de la voluntad. Por lo tanto la virtud de la fe es un hábito de ambas facultades. Es característico de Santo Tomás enfatizar en su análisis la imperfección intelectual en el acto de fe.

La imperfección intelectual la comparten la fe y la opinión. Lo que las distingue es la aceptación o anuencia de la fe. La opinión está asociada al temor y la duda de que lo contrario pueda ser verdad. Por el contrario, la fe se caracteriza por la seguridad.<sup>116</sup> ¿Cuál es el origen de esta seguridad? Es resultado de una decisión de la voluntad, que ordena al intelecto a dar su aceptación. La fórmula *credere in Deum* (creer en Dios) describe el objeto de la fe en cuanto éste mueve a la voluntad a realizar dicho acto. La voluntad *ama* al Dios revelado, quien como *veritas prima* es garante de la verdad de lo revelado.<sup>117</sup> La virtud teologal de la *caridad* perfecciona la inclinación natural de la voluntad<sup>118</sup> hacia el conocimiento de la causa primera como orientada a su bien supremo. Lo que falta al acto del intelecto se completa a través del acto de la voluntad, que comprende al conocimiento de la fe -inicial e imperfecto- porque corresponde al deseo natural. En este sentido habla Santo Tomás de un “instinto interno del Dios incitante”.<sup>119</sup>

## Fe religiosa y metafísica

Se puede sintetizar la interpretación de Santo Tomás en las siguientes tesis:

1. La virtud teológica de la fe ordena al hombre al fin último de su acción. Por lo tanto el lugar de la filosofía de la religión tiene su lugar natural en la filosofía práctica. La religión no es metafísica en el sentido de que pregunte por el sentido último del cosmos. Los artículos de la confesión de fe han de ser leídos como un todo; la doctrina sobre la creación no ha de separarse de la doctrina de la salvación.
2. A diferencia de la metafísica la fe religiosa no es un fenómeno exclusivamente intelectual o racional. Contiene al amor como un elemento esencial. En su doctrina sobre la connaturalidad Santo Tomás le adscribe al amor una función cognitiva y con ello evade el dilema entre un análisis puramente intelectualista y otro puramente voluntarista-decisionista.
3. La fe religiosa es autónoma. No presupone la metafísica como su fundamento, lo cual no excluye un uso interno de la metafísica para el desarrollo de los artículos de fe. La autonomía de la fe religiosa se muestra también en que tanto el fenómeno de la fe como el de las virtudes teologales sólo puede ser descrito en el lenguaje de la Teología. La ordenación de la fe religiosa a ambas facultades es sólo una aproximación, pero no una descripción del fenómeno. Para la descripción del fenómeno tenemos necesidad del lenguaje religioso, y la descripción en este lenguaje muestra que el fenómeno de la fe religiosa no se puede aclarar.

115. S.Th. I II 62, 2.

116. S.Th. II, II, 1, 4.

117. S.Th. II, II, 2, 2.

118. S.Th. I 1, 8 ad 2.

119. S.Th. II, II, 2, 9 ad 3.

## 13ª SESIÓN

# Santo Tomás y el conocimiento experimental de Dios

### Objetivo

Profundizar en la índole del conocimiento de Dios en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Advertir en qué sentido este conocimiento supone una auténtica experiencia metafísica.

### Bibliografía

Lotz, Johannes Baptist, *La experiencia trascendental*, B.A.C., Madrid, 1982, pp. 154-171.

### La experiencia metafísica

Lotz presenta un estudio de profundización en la experiencia humana, desde la experiencia con las cosas (óptica), hasta la experiencia religiosa, pasando por la metafísica, partiendo por la problemática que plantea la relación entre las dos últimas. Junto a la experiencia objetiva y óptica -trascendiéndola y fundándola- aparece la experiencia *supra-objetiva* con sus tres grados: la experiencia ontológica, la metafísica y la religiosa. De la posibilidad que el hombre tiene de penetrar en la más íntima profundidad de sí mismo, donde se le manifiesta el Tú original, el Ser subsistente y el Tú divino en su inefable plenitud, surge una filosofía fundada en una auténtica experiencia del ser, en la que el pensamiento no pierde su predominio, pero inmerso en el amor, que lo fecunda y dirige.

La experiencia es la percepción inmediata y receptiva de lo real que está ahí independientemente de nosotros.<sup>120</sup> Lotz replantea las posibilidades de la experiencia en el sentido kantiano, de sus condiciones de posibilidad, es decir, "la experiencia de la experiencia". En este contexto presenta los textos de Santo Tomás de Aquino en los que es posible reconocer cómo puede entenderse en la obra de este autor un auténtico conocimiento experimental de Dios.

### Para trabajar en casa

Las siguientes preguntas se refieren a los textos de Santo Tomás tal como los ha agrupado Lotz. Retén la respuesta conforme hagas la lectura del texto. Esa será la base para trabajar en clase.

#### Comentario a las sentencias

##### *Intuición simple*

1. Señala las diferencias entre los modos de conocimiento que distingue Santo Tomás: Discernimiento, cogitación, intelección.
2. ¿Qué quiere decir Santo Tomás cuando afirma que el hombre ve siempre a su propia alma y a Dios de un modo indeterminado?
3. ¿Por qué se da este modo de conocimiento?
4. ¿Cómo entender la inclinación de la inteligencia del hombre a Dios?
5. ¿Qué significa que Dios es co-percibido en el conocimiento de las cosas?
6. ¿Cómo se manifiesta Dios al hombre?
7. ¿Cómo se puede entender el paso de la experiencia óptica a la metafísica y qué es lo peculiar de ésta?

##### *Lo conocido por sí mismo*

1. ¿Qué significa inmediatez mediada?
2. ¿Abre Santo Tomás un acceso a la metafísica para nosotros?
3. ¿Por qué Dios no puede sustraerse a nadie?

---

120. Lotz, Johannes Baptist. *La experiencia trascendental*, B.A.C., Madrid, 1982, p. 282.

*El hecho de que existe la verdad es algo conocido por sí mismo...*

*Dios actúa en todo conocimiento y en todo apetito como motor último. Presupuesto: la participación.*

1. ¿Cómo es posible el conocimiento explícito de Dios? (Papel del discernimiento y la *cogitación*)
2. ¿De qué índole es la experiencia de Dios y cómo se distingue del conocimiento?
3. ¿Cómo se materializa el encuentro explícito de Dios?

Cuestiones sobre la verdad. *Dios implícitamente conocido*

1. ¿Cómo entender que todo tiende implícitamente a Dios? ¿Cuál es el fundamento de esta afirmación? ¿Te parece convincente?
2. ¿Cómo entender la actitud fundamental (*resolutio*) de conocer y amar explícitamente a Dios?
3. ¿Qué significa la tendencia a la asimilación con Dios como bondad divina?
4. ¿Por qué es posible olvidar fácilmente la experiencia atemática -melodía de fondo- de Dios?

Suma contra los gentiles. *La dicha consumada*

1. ¿Qué significa que Dios está oculto en lo conocido o mezclado con ello?
2. ¿Qué relación tiene Dios con la felicidad?
3. ¿Cómo descubre el hombre que Dios es el término de su búsqueda de ser feliz?
4. ¿Qué papel desempeña el razonamiento en el conocimiento de Dios?
5. ¿Por qué puede decirse que este modo de conocimiento es también experiencial?
6. ¿Qué papel desempeña el proceso de maduración humana en el descubrimiento de Dios como felicidad del hombre?

Suma Teológica: *orientación hacia Dios*

Con el amor por naturaleza viene dado el conocimiento por naturaleza. Y como éste es siempre verdadero (*Semper vera*) también el amor por naturaleza es siempre recto (*Semper recta*) o nunca yerra su fin.

1. ¿Cómo entender que, por naturaleza, el hombre ama mucho más y en mucho mayor grado a Dios que a sí mismo?<sup>121</sup>

El conocimiento y el amor se compenetran inextricablemente. Tal experiencia se dirige en primer lugar a la dicha (*beatitudo*), en la que verdad y bondad son una misma cosa, y en ella alcanza, en un segundo momento, a Dios mediante un *discernimiento* pre-conceptual y pre-discursivo. El hombre está orientado a Dios con su conocimiento/amor natural, y lo está de tal manera que nunca puede extraviarse ni olvidarse de él.

*Conciencia oscura y clara*

1. ¿Cómo entender el ocultamiento de Dios?
2. ¿Por qué es la ignorancia el mejor modo en que podemos unirnos a Dios en la tierra?
3. ¿Cómo se explica la posibilidad de unirnos a Dios como a un desconocido?  
Al no conocer la esencia de Dios nos unimos a él como a un desconocido.<sup>122</sup>
4. ¿Si la experiencia metafísica es más oscura que la ontológica qué posibilidad tiene el hombre de descubrir a Dios como el fin de su vida?
5. ¿Cómo entender que el hombre nunca, bajo ninguna circunstancia, pierda un núcleo básico de unión con Dios?
6. ¿Cómo entender la relación de Dios como relación con un Dios desconocido, justamente cuando el hombre puede situarse frente a él, como persona, mediante una decisión propia?
7. ¿Ofrece la descripción de la "conciencia oscura" de Dios una explicación suficiente de la posibilidad de negar positivamente a Dios?

121. Cfr. S.Th. I, 1, 60, 1

122. S.Th. I, 1, 12.

8. ¿Cómo entender la relación entre la conciencia clara y la conciencia oscura de Dios?
9. ¿Cómo entender la afirmación de Lotz: "En última instancia, sólo hay un camino hacia Dios: la diferencia ontológica plenamente experimentada y, luego, racionalmente articulada"?<sup>123</sup>

---

123. Cfr. Lotz, Johannes Baptist. op. cit., p. 171, n. 87.



## 14ª SESIÓN

# Nada es pensable mayor que Dios

### Examen del "argumento ontológico" en San Anselmo y Descartes<sup>124</sup>

#### Objetivo

Comprender el argumento que, en el mismo pensar a Dios, implica su existencia, tanto en su formulación clásica en San Anselmo como en la versión desarrollada por Descartes. Valorar su validez y su actualidad.

#### Bibliografía

Coreth, Emerich. *Dios en el pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 118-125; 167-175; Estada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 125-133; 166-184, Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da que pensar*, B.A.C., Madrid, 1999, pp. 381-389.

#### 1. Punto de partida:

Dios: "Y creemos ciertamente que eres *algo mayor que lo cual nada puede ser pensado*."

#### 2. Vale para todo lo que es pensado:

o bien a) existe solamente en el pensamiento

o bien b) existe tanto en el pensamiento como en la realidad efectiva.

"El propio insensato cuando oye esto mismo que digo: «*algo mayor que lo cual nada puede ser pensado*», entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que esto exista. Pues una cosa es que algo exista en el entendimiento, y otra entender que esto existe."

#### 3. Todo lo que existe no solamente en el pensamiento sino también en la realidad efectiva es mayor que lo que existe solamente en el pensamiento.

"Y, ciertamente, *aquello mayor que lo cual nada podemos pensar* no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese solamente en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor."

La prioridad de la realidad (actualidad, efectividad) para nuestro pensamiento: pensamos para saber / conocer y no al revés. Cualquier crítica - y por eso también cualquier crítica de una prueba de la existencia de Dios- supone la primacía de la realidad en comparación con el mero pensamiento. El agnóstico o ateo supone justamente que la existencia real es "mayor".

#### 4. Por lo tanto, aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado debe ser pensado como existente en la realidad efectiva.

"Por tanto, si *aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado* estuviera sólo en la inteligencia, *esto mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado* sería algo mayor que lo cual podemos pensar algo. Pero esto no puede ser."<sup>125</sup>

#### 5. Luego aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado existe, y no puede no existir.

"Existe, pues, sin género de duda, *algo mayor que lo cual no cabe pensar nada*, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad."

124. Texto facilitado por el Prof. Dr. Harald Schöndorf S.J. de la Escuela Superior de Filosofía en Múnich, Alemania.

125. Cfr. Anselmo, San. Proslonio, Cap. II

Me parece que las proposiciones 1, 2, 3 y 4 no pueden atacarse respecto de su contenido. Se pueden atacar solamente dos puntos, pero estos son esenciales: a) 1 es solamente un análisis de concepto y por eso no es una premisa suficiente para la conclusión hacia una existencia efectiva. b) De 4 no se sigue 5.

**Objeción A:** El punto de partida es una definición o descripción meramente conceptual. Pero no se puede concluir a partir de un mero concepto a una existencia efectiva.<sup>126</sup>

**Respuesta:** La primera proposición no es una definición o descripción conceptual sino la indicación de un hecho. El que es bien posible determinar un objeto mediante un hecho muestra un ejemplo como por ejemplo: El Sr. López es aquel señor a quien señalo ahora con mi dedo.

El que se trata de un hecho cuando se dice que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado se muestra en que:

- 1) Tanto filósofos como teólogos pensaron efectivamente este concepto de esta manera.
- 2) Dios es al mismo tiempo aquel que es mayor que todo lo que podemos pensar: el pensamiento de Dios se manifiesta como insuperable en nuestro pensamiento porque es un concepto-límite: podemos pensarlo solamente si lo pensamos como aquel que trasciende nuestro pensamiento.

Lo mayor que lo cual nada puede pensarse (¡teológico y filosófico a la vez!); no es una descripción (definida) o definición del objeto sino una identificación mediante una referencia que incluye la afirmación de un hecho que tiene que ver con una necesidad negativamente expresada (no puede). En su respuesta a Gaunilón, San Anselmo rechazó expresamente la identificación de la expresión "mayor que lo cual nada puede pensarse" con la expresión "mayor de todos".

Por lo tanto, no se trata de una ilación a partir de un concepto a una existencia sino a partir de un hecho a una existencia, cosa de suyo legítima en cualquier caso.

San Anselmo responde a Gaunilón:

"En primer lugar recuerdas con frecuencia que he dicho: lo que es *mayor que todo* existe en el intelecto; si existe en el intelecto, existe también en la realidad, porque, de otro modo, *lo mayor que todos* no sería *mayor que todos*. Ahora bien, en ninguna parte de mis palabras se encuentra semejante razonamiento. Porque para probar que lo dicho existe en realidad, no es igualmente concluyente decir que es *mayor que todos* o que es *lo mayor que lo cual nada puede pensarse*. En efecto, si alguien afirma que *lo mayor que lo cual nada puede pensarse* no es algo realmente existente, o puede no existir o puede ser pensado no existir, es fácil refutarle. ... Pero parece que no es tan fácil probar esto del ser que es dicho *mayor que todo*. ... Por tanto, si, partiendo de lo que es *mayor de todo*, no se puede demostrar del mismo modo lo que demuestra de sí mismo y por sí mismo *lo mayor que lo cual nada puede pensarse*, injustamente me corregiste por haber dicho lo que no he dicho, ya que es muy distinto de lo que he dicho."<sup>127</sup>

Por otra parte, no es verdad que no haya ninguna ilación de un concepto a la existencia. Tomemos, por ejemplo, el concepto de la existencia, de la realidad, de la efectividad, de la actualidad. No se puede preguntar racionalmente si la existencia o la realidad (actualidad, efectividad) existen. Lo mismo vale de la totalidad de lo existente. La existencia está incluida en estos conceptos mismos. Algo parecido bien que distinto es la imposibilidad de dudar racionalmente si yo existo.

**Objeción B:** La conclusión prueba sólo que Dios debe ser pensado como algo que existe en la realidad efectiva pero no prueba que Dios existe efectivamente.

---

126. Como ejemplo puede verse la afirmación de Copleston: "La prueba parte de la idea de Dios como aquello mayor que lo cual nada puede concebirse, es decir, como absolutamente perfecto: eso es lo que quiere decir Dios." Cfr. Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía II: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 166.

127. Anselmo, San. *Apología contra Gaunilón* V. Énfasis añadido.

**Respuesta a la objeción B:** No hay otra prueba posible para la existencia de algo que la prueba de demostrar que algo debe ser pensado como existente. Todas nuestras conclusiones funcionan así. Partimos de ciertas premisas y probamos que la conclusión debe ser pensada como existente. Quien no acepta eso no puede aceptar ninguna conclusión lógica.

La conclusión desde la necesidad lógica a la necesidad ontológica, la hacemos siempre. De lo contrario, ya no podríamos sacar ninguna conclusión válida para la realidad. Pues decir que algo debe existir equivale a decir que debemos pensar (es decir que podemos probar) que existe.

**Objeción C:** Kant estableció la tesis de que haya el caso en que debemos pensar algo sin poder conocerlo y eso sea el caso de Dios.

Respuesta a la objeción C: Se debería discutir la filosofía teórica de Kant con su presuposición necesaria de la cosa en sí. Cuando se lee Kant exactamente, se verá que no niega la prueba de la existencia de Dios sino que niega solamente que tal prueba nos proporcione un concepto de Dios que nos permita atribuir ciertas propiedades a Dios. Pero eso es menester según Kant para poder hablar de conocimiento en el sentido propio de la palabra.

Los argumentos de Kant no son nuevos (como el argumento famoso, pero falso de la igualdad de la esencia de cien táleros pensado y cien táleros efectivos), sino que es nueva su tesis que la razón debe necesariamente pensar a Dios, el mundo y el alma para dar unidad a nuestro pensamiento y saber, pero que de ahí no se siga la prueba de la existencia de esos tres objetos, sino que se trate solamente, como dice Kant, de ideas regulativas. Se podría decirse que se trata solamente de ideas que a pesar de su necesidad a causa de una exigencia interna del sistema no contienen ningún conocimiento real.

La coincidencia del contenido insuperable con la existencia corresponde en cierto modo a la coincidencia de las condiciones necesarias básicas de cualquier pensamiento (no-contradicción) con la realidad. No se trata de probar la existencia de un objeto entre otros sino de la última unidad de todo.

2: Descartes en la 3a meditación: distinguir entre la versión "formal" y la versión esencial. La formal trabaja con el concepto de Dios, entendido como sustancia infinita y con el principio de causalidad aplicado a las ideas y muestra que el contenido de nuestra idea del infinito no puede tener su causa suficiente en nosotros mismos, sino que debe tenerla en Dios mismo, por lo cual Dios existe. Después hay una segunda versión que es una modificación del argumento de la contingencia. Pero el argumento más profundo es distinto: en la duda y en el deseo y la necesidad experimentamos (¡y no sólo pensamos!) nuestra finitud no como un mero hecho sino como un defecto, una deficiencia, una carencia.

Descartes, extracto de la 3a meditación:

"Por sólo haberme creado, es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esta semejanza (en la cual se halla contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad por la que me percibo a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee todas esas cosas grandes a las que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí; y las posee no de manera indefinida y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente: ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección."<sup>128</sup>

Pero comprobar algo como deficiente no es posible sino al fondo de algo en relación con el cual hay esa deficiencia. Dado que aun cuando aumentamos nuestras capacidades indefinidamente, la carencia,

128. Descartes, René. Meditaciones metafísicas, III.

la deficiencia no desaparece, el único telón de fondo que puede explicar este fenómeno, es lo infinito. Por eso, nuestra duda y nuestra indignidad esencial prueban la existencia de Dios. Dado que la duda fue el punto de partida de la primera meditación, la tercera pertenece todavía a la respuesta a la primera. La segunda meditación con el descubrimiento de la certeza absoluta de mi existencia como ente que piensa todavía no constituye toda la respuesta a la duda inicial. En este sentido, la segunda meditación todavía no es la respuesta definitiva a la pregunta por la certeza absoluta. Hay que rebasar el yo y que descubrir que este yo mismo finito es la idea del Dios infinito. En otras palabras: la idea de Dios que antes parecía ser una idea entre otras se revela como yo mismo en la totalidad de mi ser; y este ser se muestra así según las palabras del libro de Génesis como imagen y semejanza de Dios.

3: Descartes en la 5a meditación y las objeciones clásicas de Gassendi y Kant.

Extracto de la 5a meditación:

“Pues bien, si del hecho de poder yo, sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿No puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios? Ciertamente, yo hallo en mí su idea C es decir, la idea de un ser sumamente perfecto C, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos. Y, por tanto, aunque nada de lo que he concluido en las Meditaciones precedentes fuese verdadero, yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática, que no atañen sino a números y figuras; aunque, en verdad, ello no parezca al principio del todo patente, presentando más bien una apariencia de sofisma. Pues teniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle.”<sup>129</sup>

Pero aunque, en efecto, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, con todo, como de concebir una montaña con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece asimismo que de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no impone necesidad alguna a las cosas; y así como me es posible imaginar un caballo con alas, aunque no haya ninguno que las tenga, del mismo modo podría quizá atribuir existencia a Dios, aunque no hubiera un Dios existente.

Pero no es así: precisamente bajo la apariencia de esa objeción es donde hay un sofisma oculto. Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino sólo que la montaña y el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir, a Dios, sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de Él, y, por tanto, que verdaderamente existe. Y no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma C a saber, de la existencia de Dios C la que determina a mi pensamiento para que piense eso. Pues yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo sin alas o con ellas.

Tampoco puede objetarse que no hay más remedio que declarar que existe Dios tras haber supuesto que posee todas las perfecciones, siendo una de ellas la existencia, pero que esa suposición primera no era necesaria; como no es necesario pensar que todas las figuras de cuatro lados pueden inscribirse en el círculo, pero, si yo supongo que sí, no tendré más remedio que decir que el rombo puede inscribirse

129. Descartes, René, Meditaciones metafísicas V.

en el círculo, y así me veré obligado a declarar una cosa falsa. Digo que esto no puede alegarse como objeción, pues, aunque desde luego no es necesario que yo llegue a tener alguna vez en mi pensamiento la idea de Dios, sin embargo, si efectivamente ocurre que dé en pensar en un ser primero y supremo, y en sacar su idea, por así decirlo, del tesoro de mi espíritu, entonces sí es necesario que le atribuya toda suerte de perfecciones, aunque no las enumere todas ni preste mi atención a cada una de ellas en particular. Y esta necesidad basta para hacerme concluir (luego de haber reconocido que la existencia es una perfección) que ese ser primero y supremo existe verdaderamente; de aquel modo, tampoco es necesario que yo imagine alguna vez un triángulo, pero, cuantas veces considere una figura rectilínea compuesta sólo de tres ángulos, sí será absolutamente necesario que le atribuya todo aquello de lo que se infiere que sus tres ángulos valen dos rectos, y esta atribución será implícitamente necesaria, aunque explícitamente no me dé cuenta de ella en el momento de considerar el triángulo. Pero cuando examino cuáles son las figuras que pueden inscribirse en un círculo, no es necesario en modo alguno pensar que todas las de cuatro lados son capaces de ello; por el contrario, ni siquiera podré suponer fingidamente que así ocurra, mientras no quiera admitir en mi pensamiento nada que no entienda con claridad y distinción. Y, por consiguiente, hay gran diferencia entre las suposiciones falsas, como lo es ésta, y las ideas verdaderas nacidas conmigo, de las cuales es la de Dios la primera y principal.

Pues, en efecto, vengo a conocer de muchas maneras que esta idea no es algo fingido o inventado, dependiente sólo de mi pensamiento, sino la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable. En primer lugar, porque, aparte Dios, ninguna otra cosa puedo concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia. En segundo lugar, porque me es imposible concebir dos o más dioses de la misma naturaleza, y, dado que haya uno que exista ahora, veo con claridad que es necesario que haya existido antes desde toda la eternidad, y que exista eternamente en el futuro. Y, por último, porque conozco en Dios muchas otras cosas que no puedo disminuir ni cambiar en nada.

La idea de Dios en el sentido de Kant tiene mucho en común con la idea de lo mayor que lo cual nada puede pensarse. Y cuando Kant se interpreta correctamente, se ve que en realidad no rechaza que Dios debe existir. Lo que rechaza son afirmaciones sobre su esencia. Pero su estilo de tratar esta cuestión dio ocasión a un malentendido clásico.

La verdadera objeción es que ya se debe saber que en Dios existencia y esencia son absolutamente idénticas.

Importante es que Descartes compara la certeza de esta prueba con la certeza de las verdades matemáticas de las cuales sabemos que pueden atacarse por la hipótesis del genio maligno. Es decir que Descartes se había dado cuenta de que la prueba de la quinta meditación no goza de la misma exactitud que la prueba de la tercera meditación. Uno puede entonces plantear la pregunta por qué Descartes presenta aquí esta prueba dado que según su propia opinión no es absolutamente contundente sino sólo si no se toma en cuenta la hipótesis del genio maligno. Pero la prueba de la existencia de Dios en la tercera meditación tuvo precisamente el objetivo de refutar la hipótesis del genio maligno y de establecer así la base para una nueva ciencia. Por eso mi teoría es que Descartes con la prueba de la quinta meditación menos quiere probar otra vez la existencia de Dios sino que quiere resolver otra cuestión, a saber la conexión entre las verdades esenciales y las verdades existenciales.

Gassendi reprocha a Descartes de contar la existencia entre las perfecciones y dice que o bien todas perfecciones existen o bien ninguna. Pero la existencia no puede añadir nada al contenido de la esencia, de la descripción de un objeto. El mismo reproche vendrá más tarde de parte de Kant. Descartes responde a Gassendi en sus respuestas que Kant parece no haber leído que su objeción es correcta cuando se trata de la existencia contingente que efectivamente no forma parte de la esencia de algo. Pero es totalmente distinto el caso de la existencia necesaria que debe tener su fundamento en la esencia misma del ente necesario. De lo contrario, no sería necesario, sino contingente. Por eso, la objeción de Gassendi y Kant no es contundente.

Gassendi afirma:

“Después hay que notar que colocas la existencia entre las perfecciones divinas pero, sin embargo, no entre las perfecciones del triángulo o de la montaña mientras que del mismo modo allí también puedan decirse perfecciones según el modo respectivo de cada una de esas cosas.

Pero es evidente que la existencia ni en Dios ni en cualquier otra cosa es una perfección sino que es aquello sin lo cual no hay perfecciones.”

Si es que aquello que no existe no tiene ni perfecciones ni imperfecciones y que aquello que existe y tiene varias perfecciones, no tiene la existencia como una perfección singular y perteneciente a su número sino como aquello por lo cual tanto esa cosa misma como sus perfecciones son existentes y sin lo cual se dice que no hay ni esa cosa misma ni sus perfecciones. De ahí que ni se dice que la existencia exista como una perfección en una cosa ni que una cosa sea imperfecta (o que le falte una perfección) si carece de la existencia sino que es nula.

Respuesta de Descartes: Aquí no veo entre qué género de cosas quieres contar la existencia, ni veo por qué no puede decirse que es una propiedad igualmente que la omnipotencia si se toma, bien entendido, el nombre de propiedad para cualquier atributo, es decir para todo lo que puede predicarse de una cosa como debe hacerse aquí en general. Pues también la existencia necesaria es realmente en Dios una propiedad en el sentido más estricto porque corresponde a Él solo y en Él solo forma parte de la esencia. Por eso tampoco debe compararse la existencia de un triángulo con la existencia de Dios porque es manifiesto que tiene otra relación a la esencia en Dios que en el triángulo. [...] Tampoco es verdadero que la esencia y la existencia puedan pensarse en Dios independientemente la una de la otra como es el caso del triángulo, porque Dios es su ser, pero no lo es el triángulo. Sin embargo no niego que la existencia posible es una perfección en la idea del triángulo como la existencia necesaria es una perfección en la idea de Dios; pues hace la idea del triángulo más excelente que las ideas de aquellas quimeras de las cuales se supone que no pueda haber ninguna existencia. Por eso ni debilitaste lo más mínimo la fuerza de mi argumento en alguna cosa, e igual que antes estás engañado por aquel sofisma del cual dices que habría podido yo resolverlo con tanta facilidad.

Afirma Kant<sup>130</sup>:

“Por consiguiente, si (con vistas a una teología trascendental) preguntamos, *en primer lugar*: ¿hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden del mundo y de su enlace según leyes universales? la respuesta será: *sin duda*, pues el mundo es una suma de fenómenos y, por consiguiente, debe haber de él un fundamento trascendental, o sea concebible solamente para el entendimiento puro.”<sup>131</sup>

“Pero ¿podemos de esta suerte S se seguirá preguntando S suponer un creador del mundo único, sabio y todopoderoso? *Sin la menor duda*, y no sólo podemos, sino que *tenemos que suponerlo*.”<sup>132</sup>

Kant se refiere a la prueba de Descartes en la quinta meditación, pero esta prueba es distinta del argumento del Proslogion de San Anselmo. Anselmo se basa en un hecho que comprende una necesidad es decir el que pensamos algo mayor que lo cual nada puede pensarse. Contrariamente a lo que se suele decir desde Gaunilo hasta hoy, esto no es una definición o descripción de Dios, puesto que no contiene ningún atributo (ninguna propiedad o cualidad) divino. En cambio, Descartes toma como punto de partida el concepto de Dios del cual se sigue que en Dios esencia y existencia coinciden estrictamente. Contra la objeción de Gassendi de que la existencia no es una perfección (objeción famosa y repetida más tarde por Kant), Descartes responde que la esencia de cualquier ente contingente contiene la existencia posible y la esencia del ente necesario, la existencia necesaria.

Interesante es también el núcleo de la primera prueba de la tercera meditación de Descartes que consiste en el raciocinio siguiente: Experimentamos (y no sólo pensamos) nuestra limitación como deficiencia porque tenemos dudas (en teoría) y aspiraciones (en voluntad y práctica). La deficiencia, imperfección es una relación que supone lógica y necesariamente como otro término lo perfecto; de lo contrario no habría deficiencia. Luego, Dios existe. Y lo que Descartes al comienzo de la prueba de la tercera meditación había declarado como la idea de Dios en nosotros no es una idea entre otras sino es nuestra mente

130. Cfr. *Crítica de la razón pura II*, traducción de José Rovira Armengol, 10ª edición, Losada, Buenos Aires, 1991: Apéndice a la dialéctica trascendental, último capítulo.

131. Kant, Emmanuel. op. cit., párrafo 312.

132. Kant, Emmanuel. op. cit., párrafo 313.

misma como tal: siendo seres que piensan somos a la vez imagen y semejanza de Dios como dice el libro de Génesis. Así la certeza de la existencia del yo-mente se refiere de suyo a Dios que es el último fundamento de toda certeza, tanto para el conocimiento como ontológicamente.



## 15ª SESIÓN

# Dios, sumo Bien, garante de la moral

## Dios en el pensamiento de Emmanuel Kant

*El cristianismo es racional porque tiene sentido*  
Benedicto XVI

### Objetivo

Conocer y comprender cuál fue la aportación de Kant a la teología filosófica, el valor, la actualidad y los límites de su argumentación.

### Bibliografía

Estrada, Juan Antonio. *Dios, pregunta humana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 225-242; Coreth, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Cristiandad, Barcelona, 2007, pp. 225-240; Pan-nenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 201-246; Pikaza, Xavier. *Dios es Palabra*, Cristiandad, Santander, 2003, pp. 207-223.

Kant criticó las ideas metafísicas sobre el ser divino, pero no dudó en afirmar que la idea de Dios tiene validez para la razón teórica, aunque sólo en un sentido subjetivo para las necesidades de la razón:

Para el uso meramente especulativo de la razón, el ser supremo se queda, pues, en un mero ideal, aunque sea un ideal inobjetable, un concepto que culmina y corona el entero conocimiento humano, y *cuya realidad objetiva sin duda no puede demostrarse por este camino, pero tampoco refutarse*. Pues si ha de existir una teología moral que supla este defecto, la teología trascendental, hasta este momento sólo problemática, prueba ahora su carácter indispensable.<sup>133</sup>

Como un ser distinto del mundo, Dios puede ser pensado en analogía con los objetos de la experiencia, pero sólo como objeto en la idea, no en la realidad.<sup>134</sup> Dice Kant: *de esa idea nosotros podemos permitirnos incluso, sin miedo y sin censura, ciertos antropomorfismos*, pero sólo en la idea, sin saber lo que esa Razón primordial del mundo es en sí misma. No sólo podremos admitir un Autor único, sabio, todopoderoso, sino que tendremos que suponer su existencia. Pero con esto no ampliamos nuestro conocimiento más allá del campo de nuestra experiencia posible. "Sólo hemos presupuesto un Algo, de lo cual no tenemos absolutamente ningún concepto sobre lo que es en sí mismo."<sup>135</sup> Por eso Kant habla de Dios como de un "concepto límite" de la razón teórica.

Kant admite la existencia de Dios, pero no podemos saber nada acerca de su esencia con nuestros conceptos. No sabemos lo que es en sí mismo, aunque tengamos que presuponerlo. Por este camino el pensamiento de Kant desemboca en "teología negativa".

En su crítica Kant pretendía entender la elaboración por la razón de lo dado a los sentidos sin recurrir a la existencia de Dios. La idea de Dios deja de ser determinante para la conciencia humana en sus relaciones consigo misma y con el mundo, y se convierte en un mero concepto-límite de la razón teórica. Esto no significa que Kant buscara expulsar a Dios de la comprensión que el hombre tiene del mundo y de sí mismo. Su deseo es más bien, "suprimir el saber para hacer sitio a la fe" (Prólogo B XXX), es decir, lograr una justificación ya no racional, sino moral de la fe. Fue su comprensión de Dios lo que lo motivó a dicha aspiración. La idea kantiana de Dios exigía que el mundo (que ha de ser descrito en términos meramente mecánicos) y la razón se independizaran de Dios. Sólo así sería posible preservar la distancia necesaria entre el creador y la criatura. Sólo lo contingente de su existencia pone de manifiesto al hombre que tanto el mundo como su propio ser carecen de autonomía e independencia, remitiéndole así a la cuestión de Dios. Pero para Kant la respuesta a esta pregunta sólo puede proporcionarla la filosofía moral. Dios es un contenido de la fe práctica. Kant no se contentó con el resultado crítico, para el que la metafísica no es posible como ciencia. La razón práctica es el camino que conduce a la metafísica y al conocimiento de Dios.

133. Cfr. Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 559.

134. Cfr. *Ibidem*, pp. 571-572.

135. *Ibidem*, pp. 562 y ss.

## La ética kantiana y el teísmo moral

Para Kant la conciencia ética se funda en la conciencia de la ley moral, que viene dada con la razón como un hecho incuestionable. La ley moral consiste en la exigencia racional de universalidad e incondicionalidad.

### Universalidad

Los principios por los que guiamos nuestro comportamiento satisfacen las exigencias de la razón siempre y cuando sea posible su generalización, es decir, elevarlas a categoría de una máxima de validez general en lugar de particular. A esta aplicación de las exigencias de la razón a los principios del comportamiento Kant lo llama: «imperativo categórico». Se diferencia de los imperativos hipotéticos, cuya validez depende de la elección de un fin. Su carácter de ley de la razón resulta particularmente evidente en la fórmula: *Obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea una ley universal*. La exigencia de universalidad, como la *incondicionalidad* a ella unida (lo categórico), son manifestación inmediata de la razón. “Si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado.”<sup>136</sup> Kant interpreta este principio en el sentido de que lo incondicionado está propuesto como tarea, más que propiamente dado.<sup>137</sup> El referir la exigencia del contenido moral -lo que hay que hacer- a esas dos condiciones le da a la ley moral su carácter formal. La experiencia moral es para Kant algo fortísimo. Por eso puede advertirse en ella un matiz religioso. Si como se vive el *deber* es ya de algún modo religioso, como dirá en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, se entiende que habrá que *esperar* algo religioso.<sup>138</sup> Lo religioso es vivir la moral desde Dios.

Del imperativo categórico resulta la tarea de penetrar los contenidos materiales de la acción humana, definirlos con precisión y calificarlos. Por otra parte, también se hace necesario condicionar a la dignidad moral la aspiración natural a la felicidad. De aquí obtuvo Kant el concepto de «Bien supremo» al que es preciso aspirar. Para asegurar que el bien supremo fuera realizable es necesario postular la existencia de Dios. Dios es entendido como el ser moral, es decir libre, y Señor de la historia dueño de los acontecimientos. Solo un ser así puede garantizar la exigencia de la ley moral con el curso del mundo natural, que funciona mecánicamente. Así la persona alcanza la felicidad. Pero tiene que «hacerse digno» de ella a través de sus actos.

Las «ideas» que para la crítica de la razón pura son puramente «reguladoras» adquieren realidad para la razón práctica en forma de «postulados». Un postulado es *una proposición teórica, no demostrable como tal, que depende inseparablemente de una ley práctica incondicionalmente válida a priori*. Es decir:

- a) Es, por su contenido, una proposición teórica, pero no una proposición práctica, es decir, un enunciado acerca de lo que es, no de lo que se debe hacer.
- b) Esta proposición no es demostrable en el plano científico.
- c) Está asociada a una ley moral práctica, válida *a priori* (como presupuesto o como consecuencia). Por eso puede mostrarse a partir de ella.

Afirmar la validez absoluta de la ley moral no trae consigo la demostración de los enunciados asociados lógicamente a ella. Pero éstos sí pueden postularse como racionales.

Kant parte de la distinción entre el motivo y el objeto de la acción moral. Sólo la ley obligatoria puede ser el motivo válido determinante de una acción moral. El objeto -el bien supremo-, en cambio, es sólo efecto de la acción moral. Al bien supremo pertenecen la santidad y la felicidad. La santidad es entendida en un sentido puramente moral, como perfección moral, es decir, como completa adecuación de la voluntad a la ley moral. La felicidad forma parte del sumo bien, pero está subordinada a la santidad.

136. *Ibidem*, pp. 384.

137. Cfr. *Ibidem*, pp. 441-442.

138. Cfr. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007, p. 321.

1. La ley se dirige a la voluntad. Por lo tanto presupone la libre autodeterminación, la libertad de la voluntad. La libertad es condición trascendental de la acción moral. Sin ella, ésta no sería posible. Este es el primer postulado de la razón práctica.
2. La santidad o perfección de la voluntad no puede alcanzarse en ningún instante de la vida. Este ideal exige, por el contrario, un «progreso hasta el infinito». Pero este progreso infinito «es posible únicamente en el presupuesto de una existencia y de una personalidad de ese mismo ser racional que continúe hasta el infinito». De ahí deduce Kant que el bien supremo es posible sólo si se supone que el alma es inmortal. Este es el segundo postulado.
3. La acción moral exige como efecto la felicidad, no en un sentido religioso, sino como estado de un ser racional para quien hay completa concordancia entre el acontecer natural y voluntad moral. Esa concordancia no la puede alcanzar el hombre. Sólo Dios, como causa suprema de la naturaleza, y que está al mismo tiempo determinado por el querer moral (Dios es libre, quiere el bien y su voluntad es perfecta). Dios, por entendimiento y voluntad es la causa suprema del mundo. Es necesario postular a Dios como *Bien supremo originario, garante absoluto de la felicidad, razón y sentido del querer y obrar moral*.

“Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son indispensables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone. La razón se ve *obligada* a suponer un Dios juntamente con la vida en ese mundo, que debemos considerar futuro, o, en caso contrario, a tener las leyes morales por simples desvaríos, ya que el necesario resultado de las mismas quedaría necesariamente inválido sin dicho presupuesto.”<sup>139</sup>

Resulta iluminador tomar en cuenta que en toda esta argumentación Kant intenta apoyar con un razonamiento más riguroso las ideas de Jean Jacques Rousseau. En el *Emilio*, Rousseau había argumentado que si Dios no existiera sólo los actos del malvado podrían ser calificados de racionales. A diferencia de éste último, el hombre bueno se conduce irracionalmente, porque en un mundo como en el que vivimos la virtud, que exige todo tipo de sacrificios, no obtiene recompensa. El bien ético no conduce a la felicidad a la que el hombre aspira por la naturaleza. A menos de que haya una compensación en el más allá, que sólo un Dios puede garantizar. Dios es, pues, el garante de la moral.

La metafísica, imposible desde el punto de vista teórico, se realiza en la vida y la acción concretas del hombre. No es un conocimiento científico, sino en la creencia práctica de la razón, podríamos decir, una actitud filosófica. Esto quiere decir que la vida racionalmente humana, con un sentir moral práctico, sólo es posible como vida con sentido, por la creencia en la libertad e inmortalidad, pero principalmente, por la creencia en Dios (Coreth). Es gracias a la creencia en Dios que podemos pensar racionalmente y sentir y actuar moralmente.

Cabe notar que la idea de Dios en el sentido de Kant tiene mucho en común con la idea de San Anselmo, según la cual Dios es el ser mayor del que nada puede pensarse mayor. Y cuando a Kant se le interpreta correctamente, se ve que en realidad no rechaza que Dios debe existir. Lo que rechaza son afirmaciones sobre su esencia. Pero su estilo de tratar esta cuestión dio ocasión a un malentendido que perdura hasta hoy.<sup>140</sup>

## Prueba moral de Dios

- a) Quien se propone actuar según el imperativo categórico, de tal manera que la humanidad sea tomada, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, siempre también como fin, nunca solo como medio, no puede menos de proponerse siempre como meta “el supremo bien” de la humanidad: el cual incluye, además de la máxima felicidad de todos, la realización de sus deseos (felicidad), algo de lo que se hacen “dignos” al actuar éticamente. (Se trata de la felicidad de todos).
- b) Esta idea del bien supremo no es realizable por las fuerzas humanas, ni puede ser proporcionado por la Naturaleza.
- c) Luego el agente moral tiene derecho a postular en fe racional la existencia del *Supremo Bien Originario* (Arquetipo y Garante del *supremo bien derivado*).

139. Kan, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid. 2005, p. 634.

140. Debo esta observación al Prof. Harald Schöndorf S.J., de la Escuela Superior de Filosofía de Múnich.

A este respecto afirma Kant:

“Por consiguiente, si (con vistas a una teología trascendental) preguntamos, *en primer lugar*: ¿hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden del mundo y de su enlace según leyes universales? la respuesta será: *sin duda*, pues el mundo es una suma de fenómenos y, por consiguiente, debe haber de él un fundamento trascendental, o sea concebible solamente para el entendimiento puro”<sup>141</sup>

“Pero ¿podemos de esta suerte, se seguirá preguntando, suponer un creador del mundo único, sabio y todopoderoso? *Sin la menor duda*, y no sólo podemos, sino que *tenemos que suponerlo*.”<sup>142</sup>

## Para trabajar en clase

Conviene clarificar cómo fue que, en medio de la crisis de la metafísica, Kant logró una restauración del teísmo filosófico. Nos centraremos en tres aspectos.

1. Contexto ideológico, religioso y antecedentes filosóficos, sobre todo tomando en cuenta la crítica de Hume, la metafísica de Leibniz, Spinoza, Wolf y Baumgarten. Estrada, expone la impugnación del teísmo por parte de Hume. Ahí están las razones por las que llegó al escepticismo filosófico. ¿Cuáles fueron esas razones? (Puede consultarse a Estrada, pp. 216-224 y Pannenberg, pp. 182-200).

2. La metafísica -un tipo de metafísica, la racionalista- entró en una seria crisis. Kant intentó lograr una “síntesis mediadora” ¿Cómo? Con un nuevo método y una nueva ciencia, que suponen una nueva actitud: el llamado “criticismo metodológico”, una nueva ciencia que determine los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori.<sup>143</sup> Será importante poder dar respuesta a las siguientes preguntas: a) ¿Cuál es el punto de partida de la filosofía? B) ¿En qué consiste el criticismo gnoseológico? C) ¿Cómo se establece la diferencia entre el fenómeno y el noumeno? D) ¿Qué pasa cuando se establece, como en el caso de Descartes, la prioridad de la subjetividad en el conocimiento? E) Kant busca un equilibrio ¿cómo? F) ¿Qué valor tiene la metafísica? G) ¿de dónde surge? H) ¿Qué relación tiene con la ciencia? I) ¿Qué papel asigna Kant a la filosofía? J) ¿En qué consiste la solución propuesta por Kant frente a la crisis de la metafísica? (Cf. Estrada, pp. 225-228) K) ¿Cuál es el propósito de Kant, respecto de Dios?

3. Se hará una revisión de la crítica de Kant los argumentos tradicionales sobre la existencia de Dios en la *Crítica de la razón pura*, expuestos por Estrada en las páginas 225-234 de su libro y por Pannenberg 2002, pp. 208-212; el argumento ontológico, el cosmológico, físico-teleológico. Así mismo la Teología basada en principios especulativos) Lo central aquí es comprender qué o quién es Dios para la razón pura. Para ello, es imprescindible comprender qué son las ideas y cuál es su función para la razón: el alma (“yo pienso”), la idea del mundo y la idea (Ideal) de Dios. ¿Cuál es la diferencia entre Dios como ideal y Dios como idea del entendimiento divino? (Platón)?<sup>144</sup>

Para profundizar en “el teísmo moral de Kant” esbozado en la *Crítica de la razón pura* y expuesto ampliamente en la *Crítica de la razón práctica* y en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, puede servir dar respuesta clara a algunas preguntas.

Kant propone una nueva manera de entender la Metafísica: una *metafísica ya no de esencias, sino del sentido*, desde las necesidades de la razón práctica.<sup>145</sup> El punto de partida es Ético y antropológico: la Persona humana, su dignidad, su conciencia. A) ¿Cómo entenderlas? B) ¿Qué tienen que ver con Dios? C) ¿Cómo entender a Dios? Este es el giro antropológico de Kant. Estamos ante una *visión moral del mundo*, por eso Kant ve la necesidad de plantear una metafísica de las acciones humanas, *de las costumbres*. D) ¿Qué tienen que ver la virtud con la felicidad? E) ¿La razón práctica con la praxis existencial?

141. Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, [tr. José Rovira Armengol], 10ª edición, Editorial Losada, Buenos Aires, 1991, Apéndice a la dialéctica trascendental, último capítulo, p. 312.

142. Kant, Emmanuel. op. cit. pp. 312-313.

143. Cfr. *Ibidem*. Introducción, tercera parte.

144. Cfr. Pannenberg, op. cit. pp. 223-224.

145. Ver texto de Kant, Emmanuel en Estrada, p. 235, nota 51.

F) ¿La ley moral con la esperanza? G) ¿Dios y el bien del mundo? (Cf. Estrada Nota 59 pp. 239) H) ¿La moral con la religión? I) ¿Dios con la religión? J) ¿Qué significa que Dios es un postulado de la razón práctica? K) ¿Qué tipo de prueba de Dios ofrece Kant? L) ¿Cómo se concibe al cristianismo desde esta óptica? M) ¿Cuál es la relación entre la religión revelada y la religión natural? N) ¿Qué lugar quedan para el culto y la oración dentro de esta concepción? Ñ) ¿Quién es Cristo para Kant? O) ¿Puede hablarse de una experiencia de Dios para Kant? P) ¿Qué lugar implicaciones tiene el racionalismo moral en la consideración del mal? (En las págs. 235 a 242 del libro de Estrada y en Pannenberg (2002) pp. 225-232, se ofrecen los elementos para responder a estas preguntas).

#### Metodología:

En ambas sesiones se harán breves exposiciones sobre aspectos específicos. Se procederá, fundamentalmente, a dar respuesta entre todos a partir de las preguntas planteadas en la guía. Se tomarán en cuenta las preguntas planteadas en la lectura del texto y se intentará ir las respondiendo con agilidad, aunque cabe elegir las más significativas y detenernos un poco en ellas. Será importante dejar los últimos 20 minutos para sacar algunas conclusiones e implicaciones para la comprensión del tema de Dios y la actualidad del planteamiento de Kant, sus alcances y sus límites.



## 16ª SESIÓN

# El Dios del mundo de G. F. W. Hegel. (1770-1831)

### Objetivo

Conocer la manera en que Dios se inserta en el pensamiento de Hegel y la manera peculiar de concebirlo.

### Bibliografía

Coreth, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 260-273; Pikaza, Xavier. *Dios palabra humana*, Sal Terrae, Santander, 2003, pp. 223-232; Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp.291-311; Küng, Hans. *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1973, pp.189-241; Manzano, Jorge. "Apuntes de historia de la filosofía" (fecha de consulta: 15 de octubre de 2009), disponible en: <http://quijote.biblio.iteso.mx/documentas/default.asp?WCI=Frame>

La siguiente exposición sintética tiene como objeto mostrar, en sus grandes líneas, el intento de uno de los más grandes pensadores de la Edad Moderna sobre Dios. Su propuesta busca *superar* lo que él considera falsas representaciones y concepciones de Dios, a través de un pensamiento racional, que pudiéramos decir, lleva al límite de sus posibilidades especulativas. En su intento, Hegel buscó superar las diferencias entre lo finito y lo infinito, lo immanente y lo trascendente. En su pensamiento podemos reconocer la negación de la absoluta trascendencia de Dios, buscando una concepción de un absoluto en devenir íntimamente ligada al devenir del mundo y de la historia. No es posible desconocer su aportación ni el valor de la misma a la que, quizá, este intento de síntesis y presentación no haga toda la justicia que merece este gran pensador, quizá el último y el más logrado de los sistemas filosóficos modernos. La obra de este gran filósofo es inmensa. En cierto modo, nunca dejó de lado el proyecto juvenil que, junto con otros grandes pensadores y poetas (Hölderlin y Fichte), buscaba dar vigencia al cristianismo en una época de la historia en la que parecía que Dios había muerto: El anuncio cristiano ya no era significativo tal y como era expuesto a través de categorías clásicas, y la vida del pueblo no se veía reflejada como "vida del Espíritu" y "Reino de Dios". Hacía falta, pensaban estos jóvenes filósofos, una presentación del Dios cristiano a la altura de los tiempos y de acuerdo con las exigencias de racionalidad que presentaba la época. La inmensa obra de Hegel es el testimonio de una proeza intelectual única en la historia.

La realidad histórica y cultural de este pensador puede ser entendida desde los límites de la ilustración, cuya única problemática social y política lo impulsan a buscar y esclarecer la realidad histórica. Hegel busca comprender por medio de la razón, como se fue dando esta historia, cuál es su dinámica interna.

En su *Fenomenología del Espíritu* intenta dar razón de la manera en que lo infinito está presente en las cosas, como "despliegue de su propio devenir". Es decir, Hegel busca conciliar trascendencia e inmanencia, finitud e infinitud, superándolos como opuestos en una unidad superior. La preparación científica, docente, cultural de Hegel era inmensa, y buscaba una visión sistemática, unitaria, coherente de todos los aspectos de la realidad, incluyendo la divina, bajo una mirada abarcable por la razón.

La religión, en particular la cristiana, le parece que contienen verdad, pero en forma de representación. Él concede la primacía a la filosofía, porque puede llevar a través de un esfuerzo intelectual, la verdad de la representación a la formulación del "concepto".

En la historia, en el mundo, es necesario descartar el azar como explicación. Todos los hechos responden a una lógica propia, peculiar. No a la lógica en el sentido clásico, aristotélico, sino a un tipo de lógica diferente, "dialéctica" en la que lo antitético se supera en una síntesis, de forma siempre dinámica. De acuerdo con esta lógica, todo tiene un sentido, todo tiene una razón de ser: todo lo real es racional, y todo lo racional es real.

Para llegar a comprender la historia de la humanidad Hegel centra su atención en los ámbitos culturales en los que se pone de manifiesto un crecimiento en la conciencia de la libertad, un progreso en humanidad. Estos ámbitos son la religión, el arte, la filosofía.

El dogma cristiano, cuyo núcleo se centra en la afirmación de un Dios trinitario, es traspuesto por Hegel de tal modo, que ya no es posible entender a Dios contrapuesto al mundo, sino como un Dios del mundo, un Dios que se despliega en el mundo.

- Hegel busca a Dios, como Espíritu absoluto, dentro del mundo. El mundo, más que como creatura o creación de Dios ha de ser entendido como devenir de Dios mismo. El mundo tiene mucho de espiritual.
- El proceso por el cual conocemos las cosas, la dialéctica, es el mismo proceso que se da en la realidad misma. Es el proceso del Espíritu, que sale de sí y vuelve sobre sí, como la conciencia. Absoluto y conocimiento humano van unidos. Así se da este proceso, que la conciencia humana se haga consciente del absoluto y que el absoluto se haga consciente de sí mismo en la conciencia humana. La conciencia humana –en Hegel– toma parte en la dinámica del Absoluto divino, que no es ni vacío, ni sustancia inmóvil, y fija, sino un sujeto, un espíritu vivo que se mueve a través de todas las contradicciones.

Su método racional, con el que construye todo su sistema parte de Descartes y Kant: poner como dato primero la conciencia del sujeto pensante. Hegel da un paso, al enfatizar que método dialéctico es un constante devenir: poner, anteponer y superar (*Aufhebung*) en una forma superior todo cuanto deviene. Esto vale para nuestra idea de Dios, y para el absoluto mismo. La idea de Dios es inadecuada en la medida en que no pasa de la representación al “concepto”: como Absoluto, como Espíritu, Idea, Vida, Concepto, Realidad).

La “superación” (*Aufhebung*) es el momento decisivo del movimiento dialéctico, porque engloba la afirmación y la negación en una integración superior. La verdad absoluta es el juego de la dialéctica, que es un constante desarrollo y evolución. La verdad está en el todo.<sup>146</sup>

Con su dialéctica Hegel intentó superar los esquemas dualistas, en los que Dios es concebido como un ser totalmente ajeno (otro) al mundo, al hombre y a la historia. Parecía necesaria una reconciliación que permitiera comprender cómo Dios está en el mundo y el mundo en Dios. EL absoluto sale de sí, una y otra vez, se niega en diversas formas de auto-superación, se enajena, para devenir lo que no es él, y poder volver sobre sí, a partir de una nueva negación, hasta devenir el absoluto.

La Fenomenología del Espíritu da cuenta de cómo hace su aparición el Espíritu en el hombre y cómo éste se hace consciente de ello a través de un proceso gradual a través de distintas “figuras”. Se trata de un desarrollo del espíritu en distintos niveles: psicológico, pedagógico, histórico, etc.

La universalidad del concepto de Dios no se limita a lo que enseña la religión, la piedad o la autoridad de la iglesia, porque Dios es infinito y absoluto. Desde esta perspectiva el hombre es capaz de superar la “conciencia infeliz” para la que “Dios está muerto”, porque Dios es concebido como “lo totalmente otro” del mundo, que sigue desplegándose en todos los procesos de la naturaleza, de la historia y en la misma conciencia humana.

N.B. Marx tomará la idea de *enajenación* de Hegel. Pero la expondrá, poniendo a Hegel “de cabeza”, partiendo, no del absoluto como Espíritu, sino de la historia, en sus condiciones materiales concretas, en las que es posible constatar cómo, históricamente, se ha ido produciendo una creciente enajenación social que divide a los hombres. En lugar de decir: todo es un despliegue del espíritu, Marx dirá que todo es un despliegue de la materia. A diferencia de Hegel, la visión de Marx será atea.

N.B. Cabe observar cómo, en cierto modo, Hegel está a la base de la reflexión teológica de la liberación. Su misma filosofía busca ser liberación de las representaciones, de las falsas oposiciones entre finito-infinito, temporal-eterno, material-espiritual, etc. También es liberación de un concepto de Dios ajeno al mundo y a la historia; A través de Marx, es base de la comprensión de la historia como proceso de liberación de los pobres, de camino hacia la libertad, en el sentido de un “progreso en la conciencia de libertad”.

146. Cfr. Manzano, Jorge. “Apuntes de historia de la filosofía”. (fecha de consulta: 15 de octubre de 2009), disponible en: <http://quijote.biblio.iteso.mx/documentas/default.asp?WCI=Frame>

Hegel consideró que la filosofía anterior a él era búsqueda de la Sabiduría. Ahora esa búsqueda ha de ser *posesión de la misma*. Para ello es importante hacer ver cómo se da la conciliación de todas las contradicciones.

El Espíritu puede tener una “buena” y una “mala” enajenación o salida de sí. La buena, permite la conciliación, la liberación, la salida de sí en lo otro, como lo ilustra la famosa dialéctica amo-esclavo. La “mala” no logra auténtica conciliación. La verdadera conciliación consiste en reconciliar lo finito con lo infinito (Dios-mundo-humanidad).

En español, con la misma palabra se traducen dos palabras alemanas que permiten hacer esta distinción: *Entäusserung* (salida de sí que no logra conciliación ni superación de contradicciones) y *Entfremdung* (salida de sí que sí lo logra). Las “buenas y malas salidas de sí” se refieren a la conciencia: unas son logradas, porque dan paso a una superación en el movimiento dialéctico de la conciencia, y otras malogradas, que no logran ese paso. A través de las buenas, el Absoluto llega a un estadio superior, llega más a lo otro, más a ser para los otros y, así, más a sí mismo.<sup>147</sup>

De acuerdo con Weischedel, gran estudioso de Hegel, la cuestión relativa a la naturaleza del amor fue el punto de partida del pensamiento de Hegel; aquí hizo sus primeros descubrimientos decisivos, que forman el esquema para toda su filosofía posterior.<sup>148</sup>

Kant, opina Weischedel, había “desgarrado al hombre en dos mitades”, el yo propiamente dicho, que es consciente de las leyes morales, y el “yo empírico”, con sus inclinaciones reprobables. Contra eso Hegel se dedica a “recuperar la unidad de todo el hombre”. La encontró en el amor. Este puede ser expresión de la naturaleza moral del ser humano y corresponder también a sus inclinaciones naturales.

En el amor descubrió Hegel un elemento que después volvió a descubrir en la realidad total: la dialéctica. Las raíces de esta no se encuentran en el pensamiento abstracto; su descubrimiento surge más bien de la observación de un fenómeno concreto. La dialéctica no es originalmente un objeto de la reflexión filosófica sino un elemento estructural esencial de la realidad.

La dialéctica es como un proceso vital entre amantes. Yo soy, me acepto y me afirmo. Vivo la exigencia de salir de mí mismo y de entregarme al ser amado, de olvidarme de mí, de enajenarme en él. Prescindo de mí. Niego mi yo y antepongo al otro a mí mismo (Antítesis). Al olvidarme de mí mismo en quien amo, me re-encuentro a mí mismo, y así me hago consciente de mí mismo en un sentido más profundo.

Porque “la naturaleza del amor consiste en abandonar la conciencia de sí mismo, olvidarse en otro yo, pero en esta pérdida y olvido, poseerse, tenerse a sí mismo.” Así, la antítesis es negada. Desaparece el enajenamiento y tiene lugar una verdadera síntesis entre el amante y el amado.

“El ser amado no se opone a nosotros, sino que es uno con nuestro ser; nos vemos únicamente a nosotros mismos en él “y luego, sin embargo, vuelve a no ser nosotros-, un prodigio que no podemos comprender.”<sup>149</sup> Si el amor es un acontecimiento de la realidad, significa que en la realidad se encuentra la dialéctica, la oposición y la conciliación del antagonismo.

N.B. La palabra realidad tiene diversos vocablos equivalentes en la lengua alemana. *Wirklichkeit* se refiere, para Hegel, a la unidad de esencia y existencia, de lo interno y de lo externo. Es real lo que es verdadero; lo más real es lo más verdadero, es decir, lo más racional. Como cuando se dice: “No es oro cuanto reluce ni realidad cuanto parece serlo.” Hay realidades superficiales que se designan con otros vocablos (*Dasein, Realität*, cada una, realidad en grado diverso), pero la prueba de que algo es real (*wirklich*) es que es racional.

147. Cfr. Küng, Hans. op. cit. p. 211; Manzano, Jorge. “Apuntes de historia de la filosofía” (fecha de consulta: 15 de octubre de 2009), disponible en: <http://quijote.biblio.iteso.mx/documentas/default.asp?WCI=Frame>; Mongardi, Carlo. *Para leer a Hegel diez minutos sin enojarse*, Ed. Temacilli, Guadalajara, 2008.

148. Cfr. Weischedel, Wilhelm. *Los filósofos entre Bambalinas*, F.C.E., México, 1985, p. 264.

149. *Ibidem*, p. 265.

Al profundizar todavía más en la naturaleza del amor, Hegel descubrió que no es un suceso aislado en el complejo de la realidad, sino que la domina de múltiples maneras. Toda vida tiene lugar en relaciones amorosas y se conserva sólo por ellas. Esto quiere decir que lo que aparece en el amor es la vida misma. Es algo que saben los amantes. Al ser subyugados por el amor, saben que en ellos reina la vida de forma invisible; en el amor “se encuentra la vida misma”. Tras lo visible del amor se abre “un todo infinito de la vida”, como el fondo del que surge todo lo vivo. Así, por primera vez el pensamiento de Hegel se vuelve filosófico en un sentido más profundo; ya no examina únicamente lo que tiene ante sí, sino que se pregunta por el fondo ontológico de todo. La vida total, que es lo que se hace evidente en el amor es el fondo de la realidad. En todo lo que existe corre la única, gran vida. La realidad en todas las realidades, la vida absoluta es el fondo ontológico (vida absoluta, “lo absoluto”). *Basar en el amor toda la realidad y considerarla como manifestación del único absoluto es la intención primordial de Hegel.*<sup>150</sup>

Así, es necesario considerar la realidad desde el punto de vista de lo real propiamente dicho, es decir, de lo absoluto. La filosofía se convierte en la “ciencia absoluta”.

Hegel consideró que este era un hecho urgente en una época caracterizada por el hecho de que “el absoluto había desaparecido del fenómeno de la vida” y por el sentimiento de que Dios mismo ha muerto. Lo importante es devolver sus derechos a lo absoluto, poner lo absoluto en su lugar.

La vida absoluta muestra la misma estructura dialéctica que su expresión más elevada, el amor, como lo muestra el ejemplo de los amantes. La vida misma es un proceso dialéctico, un suceso continuo de división y unión, de auto-enajenación y reconciliación. En su ritmo interno el espíritu crea continuamente nuevas formas y manifiesta en ella su despliegue y naturaleza creadora.

Por eso Hegel designa esa vida total como la divinidad: “Todo vive en la divinidad, Dios es la vida infinita”. Así, el pensamiento de Hegel se convierte en Teología filosófica. El objeto de la filosofía es “solo Dios y su explicación”. Lo que importa es poner a Dios “de manera absoluta en la cumbre de la filosofía”.

Enajenarse en Dios es salir de sí, manifestarse para darse, Dios que deviene. Dios nunca es producto del hombre. Dios no es intercambiable, no hay igualdad en razón humana y divina pero sí semejanza.

El arte, por ejemplo, es una razón en desarrollo porque aparece algo nuevo en el espíritu. Precisamente para Hegel esta es su aportación y este es el valor de la dialéctica: en ir encontrando las manifestaciones del espíritu.

La divinidad que vive en todo y en la que todo vive (panenteísmo) no es el Dios Creador, personal y trascendente (en el sentido cristiano), sino el “Dios del mundo”. Para unirse al concepto cristiano de Dios, Hegel concibe la divinidad como espíritu. La analogía es el hombre, el espíritu humano, por ser la representación más perfecta de Dios en el mundo. Si la divinidad se manifiesta en su forma más elevada en el Espíritu del hombre, ella misma debe ser Espíritu. Lo absoluto es el Espíritu, esa es la definición más elevada de lo absoluto. Dios es el espíritu absoluto.

Si el mundo es la forma en que se manifiesta Dios, el mundo también tiene que ser de naturaleza espiritual. En consecuencia, todas las cosas, toda la naturaleza es espíritu. Es sólo nuestra naturaleza limitada y finita la que nos lleva a creer que las cosas tienen una naturaleza material. Quien comprende realmente el mundo, quien lo mira filosóficamente, quien lo examina en su verdad debe considerarlo como un espíritu que se hace visible. Porque “sólo lo espiritual es real”.

*Pareciera que el aporte de Hegel es superar a un Dios supramundano y evitar a un Dios extramundano concibiendo así a un Dios intramundano que se experimenta en él mismo y para él mismo en el mundo y la humanidad. Pero esto ocurre a costa de debilitar, prácticamente hasta su negación, la absoluta trascendencia del absoluto. Así mismo, de someter a una explicación racional el misterio de Dios, de quien sólo podemos hablar como un concepto límite, desde el punto de vista de la razón y sirviéndonos del lenguaje analógico. Éste considera la posibilidad de hacer afirmaciones con sentido sobre el Absoluto, pero sin perder conciencia de su inadecuación, su carácter simbólico y de la necesidad de negar lo que podría parecer un conocimiento claro y preciso de lo que queremos decir cuando hacemos afirmaciones sobre el ser divino. Santo Tomás de Aquino fue muy consciente de esta necesidad (teología apofántica) gracias a la herencia de Dionisio el Areopagita y su “teología negativa” (conocimiento de Dios más por lo que podemos negar que por lo que podemos afirmar de él).*

Se plantea así la tarea más difícil de la filosofía: *mostrar como Dios se manifiesta como naturaleza y como espíritu humano, mostrar si existe una necesidad de que la divinidad se convierta en el mundo*. La manera en que Hegel quiere resolver el problema es mostrar cómo aparece la dialéctica en su expresión más elevada, en Dios. Porque si Dios no es otra cosa sino la vida total, deberá tener así mismo la misma estructura interna. Esto significa que el concepto fundamental de "Espíritu absoluto" es el regreso reconciliado desde su otro a sí mismo. "Dios es esto: diferenciarse de sí mismo, ser objeto para sí mismo, y en esa diferencia, sin más, ser idéntico a sí mismo -el espíritu". El suceso dialéctico interno en la divinidad es el modo en que Dios se presenta como mundo.

La divinidad no está totalmente reconciliada. Debe desarrollarse hacia la conciencia plena de sí misma. Dios mismo tiene una historia, que da pasos para el desarrollo de todo su ser. En esto radica la diferencia fundamental entre el Dios de Hegel y el Dios cristiano.

Hegel da importancia a la encarnación de Cristo para comprender toda la historia y todas las ciencias. Cristo es el Logos. Dios mismo, como devenir de su Espíritu, es la historia. La historia universal es el calvario del espíritu.

### Algunos conceptos:

-**Fenomenología** es un desarrollo filosófico que actualiza, recoge y comprende los conceptos de la filosofía histórica universal.

-Espíritu: expresa que Dios es un Dios en devenir, un Dios dialéctico que se despliega o desarrolla enajenándose y volviéndose a sí mismo del enajenamiento.<sup>151</sup>

El **movimiento** es la experiencia de la conciencia en la manifestación del espíritu.

La **experiencia de la conciencia** es ir hacia adentro de la aparición del espíritu. Esta *experiencia* desde Dios es conciliación, es un proceso de *negar y asumir superando la contradicción* porque el espíritu se sabe a sí mismo.

"Dios es el mundo, pero no simplemente el mundo, porque el mundo es tremendamente no divino, por más que pueda ser forma externa de Dios"<sup>152</sup>

"[ ] por eso lo entiende más bien, como el infinito, omnípenetrante infinito en lo finito, como la realidad en el mundo, en el corazón de las cosas, en el hombre mismo, en la historia universal. Dios como el fundamento inagotable de todo ser. Dios como lo supramundano en lo intramundano, como la trascendencia en la inmanencia"<sup>153</sup>

### Actividad en clase

1. ¿Qué es la realidad para Hegel?
2. ¿Cuáles te parece que son las cinco ideas centrales del pensamiento hegeliano sobre Dios?
3. ¿Qué tiene que ver su concepción de Dios con la del monoteísmo cristiano?
4. ¿Consideras que el pensamiento de Hegel puede ser considerado panteísta o panenteísta?
5. ¿Es sostenible su panteísmo desde el punto de vista del teísmo de las grandes religiones?
6. Consideras que su pensamiento puede ser de actualidad para reflexionar sobre:

- a) El ser de Dios.
- b) Su acción en el mundo.
- c) Su relación con la historia; la relación entre lo finito y lo infinito.

1. ¿Consideras que es sostenible la concepción de Hegel sobre el mundo?

151. Cfr. Küng, Hans. op. cit. p. 212.

152. *Ibidem*, p. 214.

153. *Ibidem*, p. 216.



# **PARTE 3**

## **RAZONES Y POSIBILIDAD DEL ATEÍSMO**



## 17ª SESIÓN

## El ateísmo de Karl Marx

## Objetivo

Conocer la postura de Marx respecto de Dios, el alcance y los límites de la misma.

## Bibliografía

Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 157-179; Weber, Karl-Heinz (Comp.). *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona, 1986; Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 47-56; Küng, Hans. *¿Existe Dios?* Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 305-364; Pikaza, Xavier. *Dios es Palabra*, Sal Terrae, Santander, 2003, pp. 232-240.

Para Carlos Marx como para Feuerbach, la religión es una proyección. Como para Feuerbach, tampoco para Marx el ateísmo es simplemente una negación, sino la “negación de la negación”, y en este sentido, algo positivo: la posición del humanismo. El comunismo presupone este ateísmo; pero el ateísmo no es todavía comunismo. La crítica religiosa es más bien el presupuesto de la crítica profana. “La crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho; la crítica de la teología en crítica de la política.”<sup>154</sup> Aquí Marx da un paso decisivo más allá de Feuerbach. A diferencia de este intenta concebir al hombre en y desde sus condiciones socioeconómicas. Pero el hombre “no es un ente abstracto inscrito en el individuo concreto. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales. [...] El hombre es el mundo del hombre: Estado, sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión”<sup>155</sup>.

La religión no es autoconciencia invertida, sino conciencia del mundo invertida; invertida por ser expresión de un mundo invertido; es “la teoría general de este mundo”, “su sanción moral”, “su consuelo y su justificación”. “La religión es el gemido de la creatura oprimida, el alma de un mundo desalmado, como es también el espíritu de situaciones sin espíritu. Es el opio del pueblo.”<sup>156</sup>

La ideología religiosa no es para Marx algo arbitrario, sino una especie de proceso natural necesario. “La conciencia nunca puede ser otra cosa que la conciencia del ser”. “Las condiciones vigentes tampoco son sino la expresión de las condiciones materiales dominantes.” De ahí que si cambian las condiciones, la religión muera y cese por sí misma. “El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer cuando las condiciones de la vida práctica expresen claramente unas relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.” Entonces no se sentirá la necesidad de la religión. Marx consideró siempre la crítica atea como presupuesto no sólo histórico sino esencial del comunismo; estimaba que el impulso humanista del ateísmo sólo encuentra en el comunismo su realización plena.

El hombre es su propio creador, y todo lo que es, se lo debe a sí mismo.<sup>157</sup> El hombre es su propio redentor. Queda excluida radicalmente toda idea de un mediador. “La raíz para el hombre es el hombre mismo” Esta autonomía radical excluye cualquier forma de teonomía. “La crítica de la religión culmina en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre.”<sup>158</sup> “El marxismo es por esencia ateísmo. O en otros términos, el ateísmo es la dimensión radical de la cosmovisión marxista. Sin él, el concepto marxiano del hombre total es tan incomprensible como su concepción del comunismo.”<sup>159</sup> Es preciso jugar limpio y reconocer que el ateísmo es esencial no sólo del materialismo dialéctico ortodoxo, sino también para el marxismo originario de Karl Marx.

154. Marx, Karl, citado por Küng, Hans. op. cit. p. 322.

155. Marx, Karl, citado por Kasper Walter. *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 50.

156. Marx, Karl citado por Kasper Walter, *Ibidem*. Ver pp. 51 a 53 para la comprensión de esta idea.

157. Cfr. Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 158-160.

158. Citado por Kasper, Walter. op. cit., p. 50.

159. Citado por Kasper, Walter. *Ibidem*, p. 53.

Las fallas de la interpretación marxista de la religión nacen, entre otras cosas, de que nunca analizó el fenómeno de la religión, sino que lo redujo sin más a funciones económicas y políticas. Dado que Marx no fue original en su crítica de la religión, sino que la adoptó fundamentalmente de la crítica de Feuerbach, las objeciones contra la teoría de éste de la proyección son igualmente válidas contra Marx. Esto significa que el hecho de que la idea de Dios esté determinada por las condiciones socioeconómicas respectivas, no significa que Dios sea sólo un reflejo de estas condiciones.

### **Actividad en clase**

Sobre Feuerbach y Marx

1. ¿Cuál es el concepto de religión para estos autores?
2. ¿En qué puntos estos autores se basan en Hegel? ¿Cómo cada uno de distinta manera hacen su crítica a la religión a partir del pensamiento de este autor?
3. ¿Qué idea de filosofía tienen uno y otro autor?
4. Describe la base antropológica para ambos autores y su relación con la crítica de la religión.
5. ¿Cuál es la idea de Dios en ambos autores y las razones de su rechazo a Dios?
6. ¿Cuál es el fundamento ontológico de la concepción antropológica de Feuerbach?
7. ¿Por qué concibe al ateísmo como verdadero humanismo?
8. ¿Qué papel desempeña el deseo, según Feuerbach, en la fe, ilusoria, en Dios?
9. ¿Cuál es, según Ehlen, la importancia de la crítica religiosa de Feuerbach y sus planteamientos críticos?
10. ¿En qué se distinguen el ateísmo de Marx del de Feuerbach?

## 18ª SESIÓN

# Contra el Dios del trasmundo y de la moral

Federico Nietzsche

### Objetivo

Conocer la postura del ateísmo de Nietzsche. Comprender el alcance y los límites de la misma.

### Bibliografía

Estrada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, pp. 288-313; Coreth, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Barcelona, 2007, pp. 290-293; Weber, Karl-Heinz (Comp.) *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 301-307; De Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid, 1990, pp. 33-69; Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 56-63; Küng, Hans. *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 469-578.

### El rechazo del sentido

Federico Nietzsche publica su primera obra en el mismo año en que muere Feuerbach. Henri De Lubac advierte que, aunque Nietzsche no estimaba su filosofía, recibió, sin embargo, más influjo de ella de lo que él mismo creyó. El conducto fueron sus maestros: Schopenhauer y Wagner, quienes leyeron y estimaron profundamente a Feuerbach.<sup>160</sup>

Nietzsche da por supuesto que Dios no puede vivir más que en la conciencia de los hombres. Pero es un huésped indeseable: "es un pensamiento que tuerce todo lo que es derecho"<sup>161</sup> (*Así habló Zaratustra*). Nietzsche intentó enseñar cómo se había podido formar la idea de Dios, cómo había podido instalarse en la conciencia y "tomar peso", en lugar de refutar sus pruebas. Esta refutación histórica será la única y definitiva. Gracias a ella toda contraprueba se hace inútil, mientras que en ella perdurará siempre una duda, pues siempre continuará preguntándose, a su pesar, si no habría otra prueba mejor que la que se acaba de rechazar. Así, la creencia no será destruida en su raíz, y en la primera ocasión saldrán brotes nuevos.

Para Nietzsche la religión sería una especie de desdoblamiento psicológico. Dios, según Nietzsche, no es más que un espejo del hombre. Este, en ciertos estados fuertes, excepcionales, adquiere conciencia del poder que hay en él, o del amor que le eleva. Pero como tales sensaciones le embargan en cierta manera, por sorpresa y sin que él aparezca para nada, según parece, no atreviéndose a atribuirse a sí mismo ese poder o ese amor, los hace atributos de un ser sobrehumano que le es extraño. Reparte así los dos aspectos de su propio ser en dos esferas: el aspecto ordinario, piadoso y débil, pertenecerá a la esfera de lo que él llama "el hombre"; el aspecto raro, fuerte y sorprendente, a la esfera de lo que él llama "Dios". Así se priva a sí mismo de lo que hay en él de mejor, "la religión es un caso de la alteración de la personalidad". Es un proceso de envilecimiento del hombre. Lo esencial del problema humano va a consistir en remontar esta pendiente fatal, para entrar gradualmente de nuevo en posesión de nuestros estados de alma altos y "valientes", de los que nos hemos despojado indebidamente.

"En el cristianismo, este proceso de despojamiento y envilecimiento del hombre llega al extremo. Todo bien, toda grandeza, toda verdad, no aparecen más que dados por gracia. Es una historia lamentable: el hombre busca un principio, en nombre del cual puede despreciar al hombre; inventa otro mundo para poder calumniar y manchar a éste, no capta más que la nada y hace de esta nada un Dios, una verdad, llamada a juzgar y condenar esta existencia."<sup>162</sup>

160. Cfr. De Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 33 y ss.

161. En *Así habló Zaratustra*, citado por De Lubac, Henri. *Ibidem*, p. 35.

162. Citado por De Lubac, Henri. *Ibidem*, p.34.

Las aversiones de Nietzsche por el cristianismo y toda fe en Dios se manifiestan desde el principio de su carrera. Como él mismo lo explica en *Ecce homo*, fue un sentimiento espontáneo completamente instintivo. "El ateísmo no es para mí resultado de algo, menos aún un suceso de mi vida; es en sí mismo algo instintivo."<sup>163</sup> Durante algún tiempo soñó con una organización de fuerzas ateas.

"Hay ahora quizá 10 o 20 millones de ateos entre los pueblos de Europa que no creen ya en Dios. ¿Es demasiado querer que se saluden?"<sup>164</sup>

Para Nietzsche el hombre es el animal que se pregunta, porque desborda el mecanismo de los instintos como regulador de la conducta. Por eso surgen la metafísica y la religión. Ésta última es entendida como "ideal ascético" que responde a una teologización y una moralización de la existencia. Teología y moral van unidas, porque se interpretan los acontecimientos desde la doble clave de culpa y castigo y en base al dualismo de pecado y sacrificios. En ambos casos la religión recurre al trasmundo platónico para dar sentido a una existencia que no lo tiene. Dios es la clave de bóveda que permite encontrar sentido a la vida, el referente que permite distinguir entre lo verdadero y lo falso, el fundamento universal que jerarquiza y establece un orden lógico en el mundo.

"Cuántos hay todavía que piensan así: si no hubiera Dios la vida sería intolerable. O bien, la vida sería intolerable sin un significado moral en el fondo. Por tanto es necesario que haya un Dios o que la existencia tenga un significado moral. Fundamentalmente lo que ocurre es que el que se ha acostumbrado a esta idea no puede vivir sin ella."<sup>165</sup>

Para Nietzsche Dios no tiene existencia propia. Su idea está íntimamente ligada al lenguaje y a la manera en que nos representamos al mundo.

"De esta forma se tiene un estupendo concepto de Dios. Lo último, lo más vaporoso, lo más vacío, se pone como primero, causa en sí, como *ens realissimum*. [...] Temo que nunca llegaremos a liberarnos de Dios porque creemos todavía en la gramática [...] Dividimos el mundo en uno verdadero y uno apariencial, sea en la forma del cristianismo o en la de Kant, el cual es un cristiano disimulado."<sup>166</sup>

El Dios que "lo veía todo" debía morir. "El hombre no tolera que semejante testigo viva" y es inviable el recurso a la Providencia. El hombre debe aprender a vivir en la nueva soledad en que queda cuando constata no sólo que él mismo es cómplice del asesinato, sino la significación que esto tiene para la vida.

La fe en Dios, tal como el cristianismo la ha inculcado, ha dado como resultado el "domesticar" al hombre (*zähmen*). Lo que hace falta es anunciarle esta fe, educarlo, criarlo (*züchten*), para permitirle, por fin, que se eduque. Es necesario proclamar con ardor "la muerte de Dios"

De Lubac ve que "la muerte de Dios" no es para Nietzsche una simple consigna ni, mucho menos, una lamentación o un sarcasmo, sino que traduce una opción. Según Nietzsche lo que lo lleva a decidir en contra del cristianismo es un impulso, no los argumentos. Al aceptar que no hay Dios el hombre se engrandece. Pero Nietzsche no se queda en una especie de estoicismo. Se quiere, deliberadamente, *sin Dios*. Al hablar del León, una de las tres grandes metamorfosis por las que es preciso pasar para llegar al Superhombre, afirma Zaratustra: "Hambrienta, violenta, solitaria, sin Dios: así ha de ser la voluntad del león." Pareciera que en Nietzsche hay un sentimiento de rebeldía instintiva. El ateísmo se le presenta como una conquista penosa y llena de peligros. Como, por ejemplo, cuando Zaratustra dice: "Si no hacemos de la muerte de Dios un renunciamiento grandioso, una continua victoria sobre nosotros, mismos habremos de pagar cara esta victoria."<sup>167</sup>

---

163. *Ibidem*, pp. 34-35.

164. *Ibidem*, p. 35. nota 81.

165. Nietzsche, Friedrich. *Aurora*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1983, p.88

166. Nietzsche, Friedrich. *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1998, pp. 62-64

167. Citado por De Lubac, Henri, op. cit. p. 41.

La pérdida de la fe en Dios es un acontecimiento de dimensiones gigantescas, que arrasa con la fe en la razón, en el sujeto, en la verdad, en la libertad, en el progreso y, sobre todo, en el sentido de la vida y de la historia.

Para Nietzsche la religión no es un fenómeno secundario. Es el arquetipo del saber y la cultura. En este sentido es un ilustrado que hace de la crítica al saber religioso el comienzo de la crítica a las ideologías. A esa valoración de la religión subyace una comprensión radical teocéntrica. Aunque la religión sea una negación de la vida, una moral, una llamada a la obediencia y al sacrificio, un conjunto de leyes y doctrinas que se imponen al hombre, nada de eso es esencial. Hablar de religión es apelar a Dios y todo lo demás deriva de ahí. El instinto de los ateos es con frecuencia más certero que el de los piadosos, y Nietzsche se define como “el más piadoso de los ateos”. Por eso va al centro y no se pierde en las ramas: el centro de la religión es Dios, su búsqueda, su nostalgia. El teocentrismo es la marca radical del pensamiento religioso.

La contrapuesta de Nietzsche, desde la clave de finitud del hombre, es del eterno retorno, el *amor fati* y de la voluntad de poder, como creatividad y aceptación de un devenir sin finalidad.

Nietzsche parece haber acertado más en diagnosticar el curso que asumía la cultura occidental que en prescribir una terapia adecuada: la autoafirmación del individuo en la figura del “ultrahombre”.

### **El sentido de la teologización y moralización del mundo**

El gran reto de Nietzsche a la teología cristiana estriba precisamente en la pregunta por Dios: de quién hablan los cristianos y qué consecuencias sacan de su discurso.<sup>168</sup>

Nietzsche prepara al hombre para vivir a la intemperie, sin consuelo ni refugios, desde una moral aristocrática, de un tipo de hombre que asume la realidad como es, con gozo y creatividad.

La tradicional búsqueda de un orden, con sus implicaciones de jerarquía, estabilidad y fijeza, es el resultado de una proyección humana que busca una seguridad negada por la realidad.

Hay que rechazar a Dios, ya que sobre él se basa el mundo superior de los valores y el sentido, seguridad y verdad del hombre, y en cuanto que toda metafísica es onto-teología, religión encubierta, hay que abolir a Dios, que es la clave de bóveda que da realidad a nuestras proyecciones. La contrapartida es el significado del mundo real, del que no puede prescindir el hombre, el “devenir inocente” que Nietzsche asume como referencia. Al rechazar el sentido como ficticio, tiene que basarse en otro, en el de la voluntad de poder, el eterno retorno y la creatividad de la vida, contraponiendo así la inmanencia del mundo del devenir y la vida como obra de arte, a la seguridad estable del ficticio mundo de la trascendencia. Zarathustra es el mensajero que anuncia un antievangelió y el sentido militante, incluso proselitista de su propio planteamiento, la muerte de Dios en la nada, porque Dios es nada divinizada. La ilusión de una verdad absoluta encuentra en Dios su iluminación y su última síntesis. Dios es nuestra más larga mentira, parábola y ficción poética, es el concepto contrario a la vida, expresión del resentimiento contra la vida.<sup>169</sup>

“La muerte de Dios, -afirma Kasper-, se convirtió para Nietzsche en un contenido central de su pensamiento. La muerte de Dios fue para él la expresión suprema de la muerte de la metafísica.”<sup>170</sup>

Se consuma así el proceso de impugnación de Dios, pasando del deísmo y el teísmo racional, al margen de las religiones, a un Dios dentro de los límites de la razón, para luego dejar paso a la sospecha y la crítica tanto ante el Dios de la fe como el Dios de la razón, para acabar con la mera equiparación: Dios es nada.

168. Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid, 2003, p. 239.

169. Todas estas expresiones son de Nietzsche. Kasper cita de la edición en alemán las obras completas. La edición K. Schlechta, citadas por Kasper en p. 58.

170. Kasper, Walter. op. cit., p. 58.

En este horizonte Nietzsche propone su alternativa del superhombre, la del que asume la eternidad y necesidad del devenir, y se presenta como alternativa a la muerte de Dios. La cuestión fundamental está en Dionisios y/o el crucificado como claves de interpretación. Ambos ofrecen una respuesta teórica y práctica al sentido de la vida, a cómo abordar el mal y al significado del hombre.

Dionisios simboliza la creatividad, la estética de una existencia fecunda que es fuerza pasional, afirmación de la belleza, auto donación creativa que se muestra al otro. Se agradece la vida desde la autoafirmación y voluntad, el poder se transforma en amor a sí mismo y en el eterno retorno de lo mismo.

El crucificado, por el contrario, exige identificación con el débil, abajarse por amor como forma suprema de afirmación, capacidad de asumir la negatividad de la vida desde la ternura ante el otro. Si Dionisios simboliza la divinidad de la propia fuerza que se esfuerza en el superhombre, el crucificado muestra lo divino en lo débil y más deshumanizado como paradoja y escándalo para la razón, que hace del amor, no del poder, la esencia de la divinidad.

### **Actividad en clase**

1. ¿Cómo puede caracterizarse el ateísmo de Nietzsche?
2. ¿Cuáles son los puntos centrales de la crítica de Nietzsche a la religión?
3. ¿Qué significa Dios para Nietzsche?
4. ¿Rechaza Nietzsche toda concepción de Dios o sólo la de un "Dios moral"?
5. ¿Tiene el ateísmo de Nietzsche una justificación suficiente?
6. ¿Cómo entendió Nietzsche la "muerte de Dios"?
7. ¿Qué aporta el ateísmo de Nietzsche a la cuestión filosófica de Dios?

## 19ª SESIÓN

# Martin Heidegger, suspender la cuestión de Dios

### Objetivo

Conocer y comprender cómo se plantea la cuestión de Dios en un pensamiento que busca superar la metafísica.

### Bibliografía

Coreth, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Encuentro, Madrid, 2007, pp. 301-305; Landgrave, Ludwig. *La filosofía actual*, Monte Ávila, Venezuela, 1986, pp. 201-219; Weber, Karl-Heinz. *La crítica de la religión*, Herder, Barcelona, 1984, pp. 183-188.

Martin Heidegger (1889-1976) nacido en Messkirch, estudio de la Teología católica (1909-11) y filosofía (1911-1915). Asistente de Husserl (1919), Profesor en Marburgo (1923). Estancia en Friburgo de 1928 a 1951 hasta su jubilación.

La pregunta central de Heidegger es por el sentido del "Ser". Aristóteles ya había mostrado que "ser" significa algo diferente cuando se usa para reforzar una expresión (esto es así), o para determinar una cosa (A es B). Ya sea que se conlleve una determinación de la esencia (Sócrates es un hombre) o una determinación adicional (Esta mujer es pelirroja) o cuando se refiere a una posible realidad (Fulano es cantante, o está cantando).

En la realización de sí mismo el ser está presente de modos muy diversos. Somos los guardianes (pastores) de la simple y diversa apertura esencial por sí misma del ser.

El ser humano crea cosmovisiones, va más allá del ente y se hace preguntas. La actitud metafísica, propia de la naturaleza humana, es pregunta por el ser en cuanto tal, "es conocimiento fundamental de lo que es en cuanto tal y en su totalidad".

Antropocentrismo-lugar de la verdad- idea de la representación correcta de la realidad, a costa del ser, desde el que habría que comprender al hombre.

La crítica a la metafísica es impugnación de la filosofía subyacente de la cultura científica técnica que encubre el ser (violencia ejercida por el pensamiento sobre la realidad). Es necesaria una superación de la metafísica, alejándose del mundo entificado y abriéndose a la pregunta por el ser.

- El nihilismo es la otra cara del ser del ente, cuando se equipara a éste con el ser mismo. Teísmo y metafísica están vinculadas, porque toda metafísica es onto-teología. Lo onto-teológico y lo teológico es el fundamento, con lo que lo divino se convierte en la forma suprema del ser desde la perspectiva de la metafísica como ciencia de los principios y la del ser supremo (cuya esencia capta la razón).
- Crítica a la causalidad y fundamento (Dios, ente máximo).
- Rechazo de la filosofía cristiana: sólo es posible hablar del Dios cristiano desde el crucificado, un ente histórico.<sup>171</sup>
- El ateísmo: conclusión de la modernidad, basada en la metafísica del ente.
- La onto-teología es la gran trampa en que ha caído la metafísica y el cristianismo, el gran obstáculo para la apertura al ser, desde la que sería posible una nueva revelación de Dios.
- El Dios de la metafísica desvía de la ontología del ser, y cae en un panteísmo naturalista (tipo Spinoza) o en el nihilismo, que se expresa en la voluntad de poder.

171. Cfr. Estrada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005, p.359.

- Desde el hombre, a la luz del ser se denuncia la interpretación óntico-existencial de la teología cristiana, que todo lo interpreta desde el crucificado, porque no hay puente entre el ente y el ser, ni relación entre Dios y los entes, sino diferencia onto-lógica entre el ser y los entes, que hace imposible cualquier afirmación analógica del primero desde el segundo, como pretende la metafísica de la participación cristiana.<sup>172</sup>
- ¿Por qué hay ser y no más bien nada? Es la pregunta de Heidegger. No se puede completar con otra, de relevancia en la tradición cristiana: ¿por qué hay mal y no bien? Porque no hay lugar para la teodicea. Heidegger suprime, además, la dimensión ética de la existencia. Se queda en la facticidad del sentido, sin poder responder a las preguntas existenciales.
- Heidegger se aleja de la tradición cristiana a favor de la griega al hablar del Dios divino desde el ser cosmológico y natural, al margen del devenir histórico y del sinsentido, que es desde donde se plantea la promesa cristiana.

*Sólo un Dios puede salvarnos*, fue la respuesta de Heidegger a la luz del mundo tecnificado y sus consecuencias.

## 20ª SESIÓN

# Pautas para un balance: el “difícil ateísmo”

### Objetivo

Ofrecer elementos para comprender la posibilidad del ateísmo en sentido real.

### Bibliografía

Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, B.A.C., Madrid, 1999, pp. 545-577.

El análisis de las vías por las que el hombre encuentra y afirma a Dios no parece que haya mucho lugar para la posibilidad del ateísmo. El hecho de la existencia del ateísmo es innegable, está ligado a determinadas circunstancias de la época moderna, y se presenta como un fenómeno reducido o minoritario en el seno de las creencias personales de la modernidad, tanto desde el punto de vista de su dimensión temporal como espacial. ¿Cómo puede entonces compaginarse el “hecho” del ateísmo con su posibilidad?

En sus formulaciones teóricas el ateísmo aparece como un fenómeno ambiguo nada unívoco, si se toman en consideración no sólo sus expresiones formales, sino, sobre todo, sus presupuestos internos más o menos explícita o directamente verbalizados. Las motivaciones teóricas son muy variadas, y permiten diversas clasificaciones.

Feuerbach, por ejemplo, muestra interés por la divinidad. En realidad lo tiene como centro de su interés es al hombre. Su humanismo es esencialmente antropológico o humanista. Más que de un ateísmo se trata de una decidida opción por el hombre. Niego la negación del hombre, la cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre.

Varios de los estudiosos de su pensamiento coinciden en que, si bien se encuentran numerosos textos en los que da por un hecho la inexistencia de Dios o busca negarla explícitamente, para Nietzsche es importante únicamente la refutación del Dios moral. Su ateísmo es, paradójicamente, religioso. *Algún Dios te convirtió a tu ateísmo*, se dice a sí mismo Zaratustra. Lou Andrea Salomé, su amor imposible, afirma que en Nietzsche sobreabundaba un instinto religioso.

Se puede advertir una constante tanto en la estructura de la negación de Dios como en la interpretación de la misma. Ésta depende del contenido de la palabra Dios que se niega y, simultáneamente, de la dimensión “positiva” experiencial desde la que se realiza la negación. Cabe subrayar que no está excluido que “el verdadero Dios” esté incluso del lado de quien lo niegue. De ahí la importancia del acercamiento reflexivo y experiencial a una concepción de la divinidad que, sin poder “adecuarse” jamás perfectamente a ella, no esté al menos en evidente contradicción con la misma. La dificultad de esta tarea se acentúa al tomar en cuenta que los contextos históricos no son mera adherencia externa a la reflexión, sino que la condicionan íntimamente.

Si la interioridad básica humana (su actividad pensante, volente), sólo es posible desde la previa “vivencia” experimentable o expresable de muy diversas maneras, *de la presencia real* “si bien misteriosa y no objetivable- de la realidad del misterio al que llamamos Dios, no es posible comprender la admisión de la existencia de un verdadero ateísmo, entendido como *la ausencia absoluta en la interioridad humana de cualquier rastro o huella de lo absoluto, lo incondicionado, lo infinito*, etc., en última instancia, de lo “divino”. Si eso fuera así el infinito dejaría de ser el que es, como si hubiera parcelas de la realidad “exteriores” a su ámbito, inmunes o ajenas a su presencia posibilitante. El hombre tampoco sería hombre.

¿Cómo explicar entonces el fenómeno del ateísmo? Por una comprensión inadecuada de la propia experiencia o de la concepción que se tiene de la divinidad o de su relación con el mundo. Esta tesis se presenta con varios matices. Cabada expone la comprensión de varios autores para avalar su propia hermenéutica del ateísmo.

La dificultad de saber si se es “positivamente ateo” habría que penetrar en los ámbitos de “la secreta cámara” del interior del hombre, donde no sólo se esconde el misterio de Dios, sino del hombre mismo. Pero “el hombre no puede explicar adecuadamente su propia existencia; ella es recóndita a sus mismos ojos. *La referencia al misterio de Dios pertenece al mismo ser del hombre.* El estar presente a sí mismo, la auto-conciencia, es por consiguiente, en último análisis, algo religioso. La existencia humana no deja al hombre la elección de ser no-religioso: está forzado por su mismo ser a ser religioso o irreligioso, a amar o repudiar su propio ser: y en ambos casos se trata de una acción religiosamente relevante. El *mantenerse ante uno mismo* es mantenerse ante Dios.” (Schillebeeckx). Habría que añadir que ese mantenerse es ya un modo de “búsqueda de salvación”; la acción que en ese mantenerse se siguiera, la forma de vivir, sería “adoración del misterio” aun cuando el hombre no lo supiera.

### Actividad en clase

1. Advierte la importancia de las observaciones previas de Cabada (p. 557).
2. Analiza las interpretaciones que hacen Blondel, Teilhard de Chardin, De Lubac, Gilson, Scheler y Rahner, Unamuno y Zubiri (pp. 558-573). Resume sus argumentos de manera sucinta.
3. Considera los datos empíricos y las interpretaciones sociológicas.
4. Considera la crítica de Scheler al agnosticismo.

**PARTE 4**

**A DIOS  
POR LA EXPERIENCIA  
HUMANA**



## 21ª SESIÓN

# El deseo y el absoluto

### Objetivo

Examinar y valorar cómo es posible reconocer un movimiento que conduce a Dios en el deseo y la inquietud radical humana.

### Bibliografía

Gómez Caffarena, José. *Metafísica fundamental*, 2ª edición, Cristiandad, Madrid, 2006, pp. 109-121; *El enigma y el misterio, una filosofía de la religión monoteísta*, Trotta, Madrid, 2007; Blondel, Maurice. *La acción*, B.A.C., Madrid, 2003, pp.371-436.

Si partimos de la filosofía espontánea que ejerce todo ser humano al actuar, dada la necesidad de valorar y asumir como sus valoraciones como fundadas en la realidad, podemos constatar que éstas se apoyan, de distintas formas, en el deseo. Cada ser humano trabaja sobre una confianza en su capacidad valorativa y, con ello, a lo correcto de aquello de su deseo que no deba admitir que es simplemente arbitrario. Una filosofía más sistemática no tiene por qué negar o simular que trabaja también sobre esa base. En su auto-exigencia de rigor, deberá establecer unos criterios que permitan señalar límites, de modo que se eviten, posiciones desmesuradas. Cabe señalar que, para un ser finito como es el hombre, la aserción de lo Absoluto es un tipo de desmesura, aunque no concreta, en la que tanto el deseo como la "razón desiderante"<sup>173</sup> inevitablemente están presentes.

En su filosofar espontáneo, los humanos van trazando de hecho más acá o más allá la frontera de "lo que esperan de la vida"; con mayor o menor propensión al error (por defecto o por exceso). Donde la confianza básica desemboca en esperanza -religiosa o afín- que desborde los márgenes de lo empírico y busque, a la hora de definirse, algún modo de apelación al Absoluto que no limite su aspiración en menos de un sentido pleno para la vida, se da un salto cualitativo. Frente a filosofías que aspiran a un sentido plenario, otras -posmodernas- pueden optar por una pluralidad de sentidos parciales.

El deseo es la forma más modesta de presencia del absoluto en la conciencia finita. Aquella cuya aserción corre menos riesgo de absolutizar la misma consciencia; aunque todo al precio de cierta debilidad argumentativa.<sup>174</sup>

Todo intento de fundar la esperanza acude con predilección al estilo postulatorio. Cabe reconocer que, en la base de lo religioso, anida algo así como el *wishful thinking*, en el que se basan las críticas de la religión como proyección, "ilusión" "no necesariamente como algo falso, sino como algo que, por lo pronto tenemos por verdadero en fuerza de un deseo.<sup>175</sup> Puede ser verdad, puede no serlo. Hay que reconocer que el mero hecho de apoyarse en el deseo hace que los argumentos sean sospechosos y que, por lo mismo, sea necesario buscar sus credenciales por otro camino.

Con todo, no podemos prescindir del deseo, en nuestros razonamientos, por ejemplo, referentes al sentido de la vida, ni a una confianza básica. El sentido de la vida, en forma anticipatoria, es expresión de esperanza (o desesperanza) vital básica en la no frustración de un deseo. En todo ser humano hay como

173. José Gómez Caffarena usa esta expresión que alude, por una parte, a la "volontè voulante" de la que habla M. Blondel en su conocida obra *La acción y*, por otra, como traducción de lo que en inglés se expresa como "wishful thinking", el tipo de pensamiento que tiene por verdadero lo que desea que lo sea.

174. Cfr. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio...*, p. 371. En este sentido el antropólogo Lluís Duch observa que "parece harto evidente que, en la actualidad, para un número muy importante de personas, al contrario de lo que sucedía en otras épocas, Dios se sitúa más bien en el nivel de los interrogantes y no en el de las certezas, lo cual implica que la "cuestión de Dios" no puede reducirse a mero "dato" de nuestro exterior (sociológico), o interior (psicológico), sino que el *deseo* y la *búsqueda* son ya de alguna manera la misma respuesta a esta cuestión, tal vez la única respuesta posible y, aun, en clave provisional y transitoria. Eso es lo que, en régimen de modernidad, caracteriza el reconocimiento de que el ser humano es *homo viator*, en constante situación de éxodo. Para nosotros, en medio de los vaivenes de la vida, Dios es siempre, lo sepamos o no, *nuestro contemporáneo*." (Cfr. Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, p. 35- 36).

175. Cfr. Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid, 1969.

un "fondo desiderante", un deseo que apuntaría hacia lo más auténtico del dinamismo vital del sujeto. Por eso puede llamársele "deseo constitutivo": de ser, de vivir, de crecer, de "autorrealizarse". Este deseo constitutivo nos puede ayudar a comprender no sólo la incansable búsqueda humana de sentido de la vida, sino el "temple" con que se hace: el de una confianza básica en la no frustración, esa tenaz esperanza "contra toda esperanza", que llega muchas veces a lo que podría parecer una desmesura. Esta confianza parece otorgarse a un "deseo" que no es ninguno de los deseos concretos, los propiamente tales. Estrictamente, no puede razonarse, pero está en la base de muchos usos de la misma razón. ¿Cómo podrían estar garantizados contra la objeción escéptica que se les plantearan, si no hubiera esa confianza básica? Este deseo constitutivo constituye a cada individuo en su misma urdimbre vital. Si hablamos del sentido de la vida con referencia al colectivo humano, sería necesario admitir la necesidad de universalizar ese deseo de un modo muy audaz, ya que postula una coincidencia básica de todos los humanos en ciertos rasgos de los que integran el "deseo constitutivo" de cada uno de ellos.<sup>176</sup>

N.B. La expresión de Santo Tomás de Aquino: *Apetitus naturalis* es una construcción filosófica cuyo sentido puede ser entendido en estos términos: Nada (de lo natural) es del todo. Tiende a su plena realización. Esto explica el constructo *apetitus naturalis*: que no es un apetito consciente sino lo que hace que haya apetitos conscientes en los vivientes conscientes. En los cuales ocurre una como transparencia consciente de los apetitos naturales, que forma como el fondo del consciente.<sup>177</sup>

El hombre es el animal que inquiere un sentido para su vida, pero que, sobre todo, está inquieto por el enigma de su vida misma, es decir, por su misterio personal.

El hombre es un monstruo de inquietud, incapaz por sí mismo de descifrar su verdadera condición. Una auténtica educación religiosa tendría que llevar al hombre a descubrir vital e históricamente, que por sí mismo no es capaz de descifrar el sentido de su ser contradictorio. Un ser en quien coinciden, al mismo tiempo, egocentrismo y heterocentricidad.

El amor en el ser humano surge desde una posesión que es fuente de desasosiego; puede buscar más porque posee, no puede degustar plenamente la posesión porque vive permanentemente en búsqueda. Está movido por un dinamismo irrefrenable que él mismo es incapaz de descifrar.

"¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio! ¡Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y excrecencia del universo ! Reconoced pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos. Humillaos, razón impotente; callad, naturaleza imbécil: sabed que *el hombre supera infinitamente al hombre, y escuchad de vuestro maestro vuestra verdadera condición que ignoráis. Escuchad a Dios*".<sup>178</sup>

Sólo en la medida en que el de hecho el hombre se viva en el horizonte de lo eterno; en la medida en que acoja lo eterno y no sólo lo temporal como radio necesario como su despliegue como hombre; en la medida en que quiera vivir a la escucha y en la espera de una posible palabra; sólo entonces se percatará de que, de hecho, lo eterno existe; de que lo absoluto es presupuesto de todas las relatividades; de que la apertura hacia lo incondicionado es algo que le hace más profundamente hombre; de que la esperanza y el vivir a la escucha no son frenos para una vida más realísticamente fiel, sino que son precisamente el acicate que nos despierta para vivir en una perenne atención a la novedad de la historia, como posible lugar y tiempo de la presencia de Dios y de nuestro encuentro con él.<sup>179</sup>

Porque busca a Dios lo ha podido encontrar y porque lo ha encontrado necesita seguir buscándolo. "Busquemos como quienes han de encontrar y encontremos como quienes han de seguir buscando, porque cuando el hombre acaba entonces de verdad comienza"<sup>180</sup>

176. Cfr. Gómez Caffarena, José, op. cit., p. 310.

177. Cfr. *De Veritate* 22, 5, c.

178. Pascal, Blaise. *Pensamientos*, Origen, México, 1984. p.155

179. Cfr. González de Cardedal, Olegario: "Estructuras constituyentes de lo humano" en V.V.A.A. *Introducción al cristianismo*, Caparrós, Madrid, 1994, p. 35.

180. Cfr. *De Trinitate*, 9, 1.

San Gregorio de Nisa descubrió que el dinamismo de trascendencia es no poder poner término a la búsqueda insaciable del hombre.<sup>181</sup>

La moderna filosofía de la acción surgida con Maurice Blondel sugiere cómo cada obrar concreto se sitúa dentro de un dinamismo de la voluntad, que arrastra los querer particulares hacia un objeto y un querer mucho más plenos. El ser humano no se para en cada objeto logrado; sino que marcha hacia un último término frente al que, en un querer pleno, da sentido total a su ser y radical su voluntad. El hombre es constitutivamente un ser de deseo. El hombre se hace, no es. Hacerse implica un querer, si no soy lo que quiero ser, no soy. Mi ser es mí querer: libertad, historia, acción. El ser consiste en querer y ama. Para ser, debo querer ser, aun cuando tenga que llevar en mí la dolorosa contradicción que hay entre lo que quiero y lo que soy. Porque no siempre lo que soy responde a lo que quiero; No siempre estoy a la altura de mi realidad, mis posibilidades y, en el fondo, de mi propio deseo.

De acuerdo con Maurice Blondel, el deseo se despliega en el hombre a partir del primer despertar de la vida sensible hasta las formas más altas de la actividad social, en un movimiento continuo del que es posible manifestar, a la vez, el encadenamiento riguroso y el carácter esencialmente voluntario. La aparente necesidad de cada etapa resulta de un querer implícito.<sup>182</sup>

El ser y el quererme son dados, son gracia. El querer proviene del determinismo anterior al hombre. De su infinitud y su excedente respecto a cualquier realización de los mismos. "Es necesario que, haga o sufra lo que sea, yo sancione este ser, lo engendre de nuevo mediante una adhesión personal."

Todo acto humano quiere, por lo menos en el fondo, ser una realización o una aproximación y una satisfacción del deseo que el hombre es. "Es esta voluntad, la más íntima y libre, la que importa reencontrar en todos los actos y llevarla finalmente hasta su perfecto acabamiento."

El "deseo fontal" se encuentra entre una multiplicidad de motivos que la atraen y provocan; se encarna en motivos particulares, a fin de concretar el objeto y el fin de su deseo. Al proponerse la voluntad la libertad como fin, se siente una desproporción entre la voluntad que quiere y la voluntad querida: cuanto más poderosa parece la libertad vista desde la intimidad del sujeto, tanto más, considerada como objeto y como fin, parece reducida a nada. La voluntad lleva a la acción, se quiera lo que se quiera, siempre se quiere lo que no se es y todo consiste no en querer lo que somos, sino en ser lo que queremos.

La dimensión utópica por la cual el hombre no se para en nada presente tiene su origen en la inquietud radical humana. La dinámica del deseo mueve al hombre hasta Dios, "el único necesario".

### Actividad extraescolar

A partir del texto de Gómez Caffarena desarrolla su exposición en tres puntos: 1. Tendencia auto-céntrica; 2. Tendencia radical y 3. Inquietud radical. Haz un esquema en el que quede claro a qué se refiere con cada punto y cuál es la lógica de su argumentación.

1. Identifica con claridad a qué se refiere el deseo en sus distintas versiones ("tendencia pulsional"; "eros platónico") y cuál es su relación con el "bien".
2. Al dar el paso del deseo a la comprensión de una "tendencia radical" Gómez Caffarena enfrenta la alternativa entre dos autores: Sartre y Blondel. Identifica adecuadamente las posturas de ambos y la posición que toma Gómez Caffarena ante ellas. ¿A qué conclusión llega? Para comprender mejor las posturas de ambos autores, puedes consultar otras obras sobre ellos. No nos interesa tanto la precisión de todos los aspectos como lo central de su argumentación.
3. Examina si la conclusión del autor parece, por una parte, plausible, y por otra, en consonancia con tu propia experiencia.

181. Cfr. Nisa, Gregorio de. Comentario al Cantar de los Cantares, Sígueme, Salamanca, 1993; y Vida de Moisés. Sígueme, Salamanca, 1993.

182. Cfr. Blondel, Maurice. La acción, B.A.C., Madrid, 2003, pp. 3-17.

## 22ª SESIÓN

# Experiencia de Dios

### Objetivo

Clarificar qué se entiende por “experiencia de Dios” y bajo qué condiciones es posible hablar de ella.

### Bibliografía

Rahner, Karl. *Curso Fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona, 1984, pp. 74-95; Weissmahr, Béla. *Teología natural*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 45-64; Maréchal, Joseph, *El punto de partida de la metafísica*, vol. V, Gredos, Madrid, 1959.

El concepto es amplio y de entrada difícil. Pareciera referirse a algo propio de algunos cuantos místicos o iniciados privilegiados. José Luis Aranguren solía decir que la mayoría de la gente vivimos “privados” de Dios. La fe en Dios, para muchos, parece una opción voluntarista, una apuesta, sin ningún fundamento vivencial del que sea posible dar cuenta racionalmente. Hay quienes, sin embargo, consideran que no es así. Que de Dios podemos tener un auténtico conocimiento, si bien muy peculiar, fundado en un tipo de experiencia real, igualmente peculiar.

El conocimiento que podamos explicitar sobre Dios remite a un saber de Él más originario, que no es temático ni reflejo, sino, como lo llaman algunos autores, siguiendo a Kant, “atemático”, o “trascendental”, implícito y siempre presente en toda forma de conocimiento. No es un conocimiento como el que podemos tener de todas las demás cosas, por eso resulta fácil negarlo o pasarlo por alto.

Se trata de de una experiencia del fondo, que está a la base de la conciencia, como base de nuestro ser personal. En lugar de partir de una afirmación metafísica que pareciera extrínseca al ser del hombre, el punto de partida de esta reflexión es la afirmación de la persona como ser consciente y libre. De este modo la metafísica queda enraizada antropológicamente. Bajo este enfoque la religión no se concibe como un sector entre otros sectores de la experiencia, sino como una dimensión que engloba todo el ser, experiencia y actuar humanos.

Para hablar de “experiencia de Dios” es necesario ampliar el término experiencia más allá de los límites de su comprensión empírica. Un rasgo fundamental de toda experiencia entendida en un sentido más amplio es el de su historicidad. El hombre es un ser histórico, y al vivir hace experiencia. A partir de esa descripción es posible comprender que, a lo largo de la vida, “hacemos con nuestra experiencia”. De este modo, la experiencia trascendental es la raíz de la experiencia religiosa.

El saber acerca de Dios, como el Ser absoluto y necesario, pertenece de algún modo al contenido de nuestra experiencia, aunque Dios no aparezca en el primer plano de conocimiento.

## La experiencia de lo incondicionado

### Antecedente histórico

Lo incondicionado es un término que proviene de Kant (“Si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado” Cf. *Crítica de la Razón Pura* (A 409 = B 436). Kant interpreta este principio en el sentido de que lo incondicionado está propuesto como tarea, más que propiamente dado (A 497 = B 526). Kant mismo reconoce la tendencia natural a afirmar al Ser necesario (Dios). Para él el problema radica en que no es posible probar que ese Ser sea inequívocamente un ser real (El “Ser realísimo”) y no puramente una idea.

El diálogo mantenido con Kant por algunos pensadores cristianos del Siglo XIX y XX con Kant (Joseph Maréchal 1878-1944, Johannes Lotz 1903-1992, Bernard Lonergan 1904-1986; Karl Rahner 1904-1984, Béla Weissmahr 1912-2005) hizo fecundos los planteamientos clásicos sobre el conocimiento y la experiencia de Dios. Maréchal, por ejemplo, reprocha a Kant un análisis excesivamente estático de la razón, centrado en “reglas” y “formas” del entendimiento. Consideraba que si se concede más atención al “acto” de

afirmar, es posible una hipótesis liberadora, “que transfiera al centro de la razón teórica las prerrogativas de la razón práctica”, como son la necesidad de *la acción*, en un sentido amplio, y la prioridad del *acto* del conocer sobre la forma. A partir de un análisis del acto del “ser” en el pensamiento de Santo Tomás, Maréchal llegó a una interpretación del criticismo de Kant en el que se da una convergencia plausible entre ambas posturas. Este planteamiento permite evitar el reduccionismo del conocimiento teórico a la ciencia objetivante, de manera que Naturaleza y libertad ya no son vistos como reinos separados algo que atormentaba a Kant.

### Planteamiento sistemático

La experiencia es un acto de conocimiento simple, con dimensiones ocultas y contenidos conceptuales que no aparecen a primera vista. Es una forma directa y originaria de conocimiento, que supone cierta transmisión de sus elementos y un cierto procesamiento en su origen y en su tematización.

Lo que se experimenta es un inmediato estar dado, la existencia sólo se puede afirmar cuando ella se “muestra”, cuando de alguna manera es dato de experiencia.

La percepción sensible no se reduce a un mero ser afectado, sino que conlleva actividad intelectual que alcanza su pleno desarrollo en el juicio.

El juicio es capaz de afirmar válidamente una existencia porque en él se expresa una experiencia de la realidad o del ser (que sólo se alumbra en la realización del juicio, y que por eso es *atemática*).

Podemos captar la existencia en la medida en que experimentamos directamente en nosotros mismos (en nuestra propia realización existencial) lo que significa “existir”.

Lo incondicionado es lo que ob-liga a su reconocimiento y realización de una manera irrestricta, ya sea en el juicio de conocimiento o en el juicio moral. No se puede identificar sin más con Dios como el Absoluto. Señala más bien que el Absoluto existe y se hace patente en lo relativo, como objeto de experiencia. La experiencia de lo incondicionado es un indicio de lo absoluto en el ser humano. Lo incondicionado del conocimiento objetivo, por ejemplo, es el elemento que permite reconocer su carácter relativo y subjetivo. Es la condición de posibilidad de la fuerza vinculante de la verdad en el conocimiento intelectual y del valor en la experiencia moral.<sup>183</sup>

Lo Ab-soluto existe y se hace patente en lo relativo, como elemento indirecto que forma parte de nuestra experiencia espiritual. La experiencia de nuestro ser hace patente de algún modo que en nosotros se da lo absoluto, del que tenemos algunos indicios, como pueden ser la exigencia de la justicia, de fidelidad, el impulso a amar cada vez más, etc.

Lo incondicionado del conocimiento objetivo, por ejemplo, es el elemento que nos permite reconocer su carácter relativo y subjetivo. Es la condición de posibilidad de la fuerza vinculante de la verdad en el conocimiento intelectual y del valor en la experiencia moral.

La experiencia de lo incondicionado es paradójica: se experimenta en medio de los condicionamientos de todo tipo a que está sujeto el ser humano. Si el hombre es “el ser que rebasa infinitamente al hombre” (Pascal) cabe pensar que es en virtud de esa fuerza que dinamiza todos sus actos espirituales. Es por ello que el hombre puede reconocer su capacidad de trascender, así como el desequilibrio que ha de restablecer constantemente y la desproporción entre su condición y sus preguntas y anhelos. El hombre vive esta tensión en la experiencia del asombro de la propia existencia, de deslumbramiento en la constatación de sus propios límites, que reconoce justamente porque es capaz de sobrepasarlos.

Lo incondicionado late y es conocido simultáneamente en cada uno de nuestros conocimientos. Se muestra, aunque nunca esté a nuestra disposición como lo están otros objetos.

183. Cfr. Weissmahr, Béla. *Teología natural*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 55-64.

¿Qué implica cada acto de conocimiento? La percepción que tenemos de las cosas está lejos de una objetividad completa. El conocimiento sensible es en buena medida subjetivo, filtrada por nuestros sentidos.

Por otra parte, el hombre expresa las ideas de su inteligencia por medio del lenguaje (conceptos generales, abstractos). El conocimiento conceptual es de carácter general y necesario, en contraste con la percepción sensible.

Para poder establecer la objetividad, no completa de ambos el hombre tiene que disponer de un criterio absoluto de objetividad. En la medida en que sabemos que la dimensión superficial de nuestro conocimiento es parcialmente objetivo, sabemos por inclusión que nuestro conocimiento tiene un cierto carácter incondicionado. Tenemos noticia de un elemento incondicionado en nuestro conocimiento, que sólo podemos elevar a nuestra conciencia explícita mediante una reflexión sobre nuestro modo de conocer los objetos que nos permite reconocer, por encima de lo parcial o relativo de nuestro conocimiento objetivo, la norma incondicionada de dicha objetividad: Lo absoluto. De ahí que podamos afirmar que algo absoluto o, quizá, *El absoluto*, es el presupuesto de alguna manera – no clara y precisa, es decir, tematizada- de nuestra conciencia y de todo acto de conocimiento.

### **¿Cómo sabemos que la incondicionalidad subjetiva no es mera proyección?**

La experiencia trascendental se refiere al hecho de poder reconocer en nuestro conocimiento explícito de un objeto particular, la índole en muchos aspectos subjetiva del mismo. Por ejemplo, es objetivo afirmar que nuestro conocimiento expuesto de forma explícita no es objetivo por completo. Si se niega el tipo de experiencia atemática del ser, es porque se le concibe como una experiencia objetiva. Por eso, dicha experiencia sólo puede negarse si se la supone tácitamente.

Conocemos la realidad de la experiencia trascendental como incondicionalmente válida, pero no por eso conocemos la realidad incondicionada, lo absoluto como tal.

La experiencia atemática del ser es singularísima. Gracias a ella conocemos la realidad como tal, aunque a ella no la conozcamos con una explicación conceptual. “Desde el fondo de nosotros mismos” captamos un criterio absoluto de objetividad en nuestra conciencia que hace posible comparar la realidad y contenido explícito de nuestros conocimientos.

Lo absoluto no está dado en la experiencia trascendental como un objeto particular más, sino como su horizonte, presupuesto y fundamento. Lo decisivo es lo incondicionado del juicio, de la afirmación. Sea que los expresen de modo que cualquier juicio afirma, implícitamente, el ser absoluto de una manera absolutamente incondicionada (al llegar a poder decir: esto *es tal cosa o esto es así*, en un horizonte ilimitado), sea que lo expresan de modo que cualquier juicio supone ese horizonte ilimitado, infinito.

Karl Rahner mantiene que este conocimiento de Dios no le quita su carácter de misterio, puesto que el misterio no es la ignorancia sino el saber de lo inescrutable. Por ser en lo más íntimo de nuestro ser personal, el “Ser subsistente” es el fundamento último de nuestras afirmaciones sobre los “entes” y de nuestro conocimiento verdadero. Este es un modo de afirmar que tenemos un conocimiento racional de Dios -clásicamente dicho que podemos demostrar la existencia de Dios- que todavía no es la fe, en un sentido ya no racional, sino teológico y religioso, como acto y vida de confianza en Dios.

### **Texto para profundizar**

El lenguaje sobre lo incondicionado, como otros términos de la ontología clásica, puede hacernos caer en el error de ya no poder venerar la santidad creada, de que, como afirma Rahner, “Dios palidezca, de este modo, en un postulado abstracto de la razón teórica o práctica con ciertos ribetes religiosos.”<sup>184</sup> Las cosas tienen un valor propio, y pueden remitir de suyo al misterio de Dios. El siguiente texto de Karl Rahner, de carácter teológico, busca poner de relieve este aspecto.

---

184. Cfr. Rahner, Karl. *Escritos de Teología*, Tomo III, Taurus, Madrid, 1961, p. 54

“Dios no es “lo verdadero” que atrae hacia sí. Las cosas son tanto más reales, cuanto se acercan a él; la persona es tanto más independiente, cuanto más crece Dios en ella o ante ella. Lo creado por él no es malla o velo que se disuelva al sol como la niebla cuanto más religioso se es, cuanto más se reconoce lo absoluto. Esta fundamental situación existencial en el fondo no es cristiana. Se ama “lo absoluto”, pero no a Dios, creador del cielo y de la tierra. En el fondo se odia lo creado, porque no es lo incondicionado mismo; suele ser llamado lo relativo, lo contingente, lo que respecto a Dios sólo es definible negativamente, la mera limitación del ser, infinito en sí, que es lo único que importa; y se olvida que precisamente lo condicionado es lo amado incondicionalmente por el Incondicionado, por lo condicionado tiene, por tanto, una validez que lo hace ser más que lo meramente provisional, más que lo que se disuelve ante Dios; se olvida que este absoluto creado nos prohíbe que lo definamos sólo negativamente, incluso al compararlo con Dios (y esto, a pesar de la filosofía, que tampoco entre nosotros está suficientemente bautizada). No se puede decir que todo esto son enunciados ontológicos, insignificantes para el acto religioso. Precisamente cuando, en la realización de nuestra existencia, caemos religiosamente ante lo absoluto, y caemos cristiana y no platónicamente llegamos, en el centro mismo del acto religioso, al amor absolutamente serio, a lo creado por el Amor, a lo válido y eterno, a lo viviente, a lo que de veras “es” porque es por ese Amor; llegamos a lo significativo e importante en sí, a lo que no podemos pasar por alto”<sup>185</sup>

### Actividad en clase

1. Organiza de manera gráfica la lectura.
2. Responde por escrito a las siguientes preguntas: ¿Crees que se puede identificar a Dios, sin más con el absoluto? ¿Crees que la experiencia trascendental es en cierto modo una experiencia de Dios?

185. Rahner, Karl, Escritos de Teología Tomo III, Taurus, Madrid, 1961, p. 53.



## 23ª SESIÓN

# Hacia Dios, desde la experiencia del amor

### Objetivo

Plantear como la experiencia del amor se presenta como la que más radicalmente puede acercar al hombre al ser de Dios.

### Bibliografía

Gómez Caffarena, José. *La audacia de creer*, Razón y fe, Madrid, 1971; Kitaro, Nishida. *Indagación sobre el Bien*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp.203-229.

En el hombre existe desde siempre la tendencia generosa. En la fidelidad a la exigencia interna que lo mueve a abrirse a los demás de manera cada vez mayor y más abarcadora, el hombre llega a entrever la realidad y la exigencia del amor universal. La aspiración pronto es vivida como obligación. Es la "moral abierta" de la que habla Bergson.

El tener no sacia, la sed de tener promete una felicidad que resulta engañosa, que nunca llega a ser consistente. Nos vemos encarados a nuestra dependencia de otros. Constatamos nuestra insuficiencia. El ser, el ser más hacia el que tendemos, se realiza en la generosidad que nos capacita para darnos. El amor tiende a ser universal. Si rebasa la simpatía y llega a ser esencial benevolencia, voluntad de querer para el otro el bien que él mismo es y todo el bien que él quiere, "querer para los demás lo que queremos para nosotros", el amor encierra entonces una virtual pero realísima universalidad, que puede presentarse como un proceso:

- Descubrimiento del otro (la otra persona).
  - Surgimiento del amor interpersonal Se inicia así una "revolución" en la que el mundo del amante se rompe en la tendencia que tenía a cerrarse a su alrededor. La existencia "del otro centro" impide que el mundo sea simplemente "mi mundo." Poco a poco, por ampliación cada vez mayor, el mundo es "el mundo de todos los centros personales", sin exclusión.
  - No hemos de pretender que para amar debamos de buscar nuestro bien. Amando es como realizamos al máximo nuestro bien.
  - El amor generoso se presenta como un atractivo humano y la llamada más sublime de su proyecto vital, aun cuando se siente impotente para realizarlo.
- La llamada del amor universal se presenta así como la suprema expresión del imperativo moral.

### El Amor Originario, en el fondo del amor humano

¿Cómo es posible el amor? ¿Cómo explicar que el amor universal llegue a ser no sólo una posibilidad para el hombre, sino la suprema exigencia moral, el supremo ideal?

1. Sólo si presuponemos algo que debe ser llamado el Amor Originario puede el hombre sentirse llamado a la aventura del amor y capaz de darle una cierta realización.  
¿Basta la solidaridad humana para fundar la existencia y la exigencia del amor?
2. La simpatía no explica el sentido absoluto y pleno que tiene la exigencia para el hombre hondamente consciente. No explica porque la voz de amor puede pedir el sacrificio de nuestras vidas, sin que eso suponga una sensación arbitraria -e imposible- del amor a nosotros mismos.
3. Lo único que sería capaz de atraerme sería lo que viniera a coincidir de algún modo con el centro que soy. Si se trata de sacarme de mi egocentricidad, solo quien sea al mismo tiempo interior a mi propio centro y esencialmente superior, podrá hacerlo.
4. Eso no puede ser sino la realidad de un Bien Infinito, que sea al mismo tiempo "Amor Originario"; que me mantenga en el ser como desde lo profundo de mí y esto por generosidad. Ser "en él" y por "él" capaz yo también de generosidad, porque él mismo que vive en mí, vive en los otros, y al "salir" de mí no "salgo" de él ("Allí donde ya no soy yo" Misterio y paradoja). Dios aparece como

el centro que nos descentra. Más íntimo que mi propia intimidad, es también más íntimo que todos los hombres. Es el fondo último de la realidad personal. Es lo único que puede explicar plenamente la vocación del hombre al amor.

### **El Primer Origen aparece como Personal, en cuanto Amor Originario**

La experiencia religiosa no sólo integra una exigencia de Absoluto con una conciencia de la propia finitud y dependencia, dando así la típica orientación del “sentido” hacia lo trascendente, sino que se mueve en clima personalista. Por eso los actos religiosos más típicos que expresan esa experiencia subrayan el carácter personal de la relación con Dios.

Sólo con la consideración del amor se comprende plenamente “la inquietud radical” que anida en el ser humano. Sólo con ella el vago concepto límite de un Bien-Infinito cobra una realidad que explica su atracción desde el proyecto vital humano.

“Un Dios que fuese sólo trascendentemente trascendente -dice el filósofo japonés Nishida- no sería Dios.” Dios es inmanentemente trascendente. Y lo es porque su naturaleza es el amor.

Dios debe ser un Dios de amor. A este convencimiento han llegado los hombres religiosos de todos los tiempos. El cristianismo, por ejemplo, afirma que Dios es amor porque Jesucristo, su hijo, lo ha revelado en la Historia, en su persona y su vida.

“Si suponemos, como supusieron numerosos estudiosos y filósofos del pasado, que la realidad última del universo es personal, entonces el amor es el poder mediante el que aprehendemos la realidad última. El amor significa el conocimiento más profundo de las cosas. El conocimiento analítico por inferencia es un conocimiento superficial que no puede aprehender la realidad. Podemos llegar a la realidad solamente en virtud del amor. El amor es la culminación del conocimiento.”<sup>186</sup>

Es posible mostrar que esta convicción es real y razonable, que vivimos siempre insertos en la realidad divina, y que nuestra conciencia moral brota en nosotros precisamente del hecho de que nos envuelva el amor absoluto de Dios. Una moral así transforma el corazón, la mente y el carácter. Esto es válido también para el ateo o el agnóstico, en quienes la realidad divina es una presencia anónima. La moral que brota del amor está por encima del legalismo y del formalismo, porque lo que sustenta la obligación moral es el amor Absoluto de Dios.<sup>187</sup> Toda acción profundamente humana tiene su base en esa experiencia y Dios, que es fuente de todos los valores, es también la raíz de la acción social, política y económica.

El argumento del amor no es “necesitante” como desearía nuestro afán de claridad y evidencia, de certeza científica. Es más persuasivo que ninguno. Pero, más que ninguno otro también, hace apelación a realidades vividas, valoraciones que no pueden reducirse a lo científico.

La índole de la afirmación de Dios como amor es “fe racional”. No se trata de un convencimiento de evidencia, sino de un asentimiento de pleno compromiso humano. En el fondo hay una fundamental opción de sentido. La opción posible al hombre es sólo una opción entre el absurdo y el misterio, a no ser que quiera cerrar los ojos a toda dimensión inquietante.

Dado que su reconocimiento está sujeto a mediaciones y fuerzas culturales, difícilmente puede evitarse el riesgo de hacer de él un fetiche; una caricatura utilizada para legitimar posiciones que pueden ser profundamente deshumanizantes, contradictorias unas con otras. El “riesgo histórico” de la fe es su permanente distorsión: la idolatría, el fanatismo y todo tipo de abusos por parte del hombre. Pero al volver a la experiencia del amor, el hombre siempre puede romper con todo tipo de idolatrías, imágenes y conductas erradas.

---

186. Kitaro, Nishida. *Indagación sobre el Bien*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 228.

187. Citado por Masiá Clavel, Juan. *El animal vulnerable: Introducción a la filosofía de lo humano*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1997, p. 335.

## 24ª SESIÓN

# Dios a partir de la relación humana

## Del otro a Dios: Emmanuel Lévinas<sup>188</sup>

*Un rostro se dibuja en tus entrañas.  
Un rostro se dibuja en tus riñones.  
Dicho talmúdico*

### Objetivo

Ejemplificar, en el pensamiento de un filósofo contemporáneo, la vinculación entre el acercamiento del hombre a su prójimo y el acercamiento de Dios.

El pensamiento occidental está dominado en primer lugar por el concepto de la totalidad que concibe todo en una identidad ego-lógica. En contra de ello Lévinas establece las bases de una Ética fundamental que tiene en el otro su punto de partida, como metafísica del infinito.

La cuestión de Dios se plantea por ello auténticamente sólo en y como relación con el otro hombre, en su exigencia hacia nosotros. Lévinas se esfuerza por mostrar el carácter exclusivamente filosófico de su esfuerzo como muestra de la verdadera trascendencia. Si bien, como reconoce Lévinas, es posible reconocer como conmoción fundante de su pensamiento una experiencia ligada e interpretada en la tradición bíblica: "Todo pensamiento filosófico reposa sobre experiencias pre-filosóficas, y la lectura de la Biblia ha pertenecido a mis experiencias fundantes".

### La filosofía como sabiduría del amor

La filosofía, en vez de definirse como un presuntamente neutral "amor al saber", habría que definirla como un responsable "saber del amor", que supone y exige la revelación de la originalidad de ese amor.

Lévinas intenta sacar a los filósofos de la neutralidad. Tampoco ellos escapan a la alternativa entre ejercicio de la violencia o del servicio. Para él, que era judío y cuya familia iba a perecer casi por completo en los campos de exterminio, la verdad de una filosofía se calibra *si es capaz de enseñar e impedir tales atropellos*. La crítica bíblica del Estado y la de teología, que llegaba tan lejos como para declarar que la ayuda "al extranjero, la viuda, los huérfanos" constituía el verdadero servicio de Dios, lleva a Lévinas a eliminar del ideal de la racionalidad los últimos restos de la pagana sacralización del poder.<sup>189</sup>

Lévinas desarrolla una filosofía de la subjetividad, que no busca un principio fundamental, sino que lo substituye por un comienzo sin principio, un comienzo "an-árquico". El otro se manifiesta como fenómeno, pero no como la manifestación de un logos. Se ha caracterizado el pensamiento de Lévinas como una fenomenología alógica o como una filosofía hermenéutica del judaísmo.

Lévinas entiende que la verdadera subjetividad queda neutralizada en cuanto es concebida en la línea de la conciencia teórica que iguala a todos los sujetos en un discurso homogéneo e impersonal. Dejando a un lado su carácter de substancia permanente que es sustrato de operaciones (*sub-jectum*), Lévinas se fija en su imprevisibilidad, en su irreductibilidad, en su carácter de único, que estalla y se impone de diversas formas. El sujeto no es un yo trascendental intercambiable por otro; tampoco es otro-yo al que doy voz desde la absolutez de la conciencia que me constituye. El sujeto es la experiencia del otro como *totalmente otro*, que se me impone pasivamente como algo único no deducible de ninguna categoría, que me hace depender de él *sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo*, que me hace

188. Emmanuel Lévinas (1906-1995) nació en Kaunas, Lituania (1906). Influjos decisivos de la erudición y piedad talmúdica recibidos en la casa paterna, y de la literatura rusa. A partir de 1923 estudió en Estrasburgo, Friburgo y París. En 1962 fue nombrado profesor de Filosofía en la Universidad de París-Nanterre; en 1973, de la Sorbona. Profesor emérito a partir de 1976. Muere en 1995.

189. Haeffner, Gerd. *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1989, p. 79.

responsable antes de que pueda responderle. Lo que tiene de totalmente otro es que la exigencia que el otro me dirige no puedo transferirla a otra persona: el otro me interpela a mí y soy yo quien tiene que responder de él, incluso antes de que él me responda y aun cuando no me responda; sólo esta responsabilidad, al margen de cualquier intercambio de informaciones, me constituye como sujeto único que ni puede evadirse ni dejar su puesto a otro. *Soy sujeto cuando aparezco atado con una responsabilidad que ni he buscado ni procede del tiempo que domina mi conciencia.*

## Ser responsable

La obra de Lévinas *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es un amplio desarrollo de lo que implica la aparición del otro y la responsabilidad hacia él. No tiene un hilo argumental desarrollado en forma lineal, sino un discurso que va creando algo así como "ámbitos atmosféricos". "Más allá de la esencia" no significa "contra" la ontología, sino sólo contra su primado. Ulises retorna a lo mismo Abraham se abre a la tierra de lo nuevo y desconocido.

El otro irrumpe en toda su fuerza y me impone en su unicidad inmediata, con sus gestos, que me arranca el pan de la boca, me hace responsable de él antes de que pueda poner en marcha mi actividad.

## La idea del Infinito

Una vez que se rompe el ser y su lenguaje para salir fuera de su estructura cuando Lévinas denomina Dios al infinito, cuando Dios, que rompe todo nuestro lenguaje, puede ser invocado sin caer en las redes predicativas de la ontología. Dios se había convertido en un ídolo, un ente contaminado de la inmanencia de las ontologías discursivas. El camino de Lévinas exige pasar por un largo desierto ateo de una superación de todas las teologías hasta que la voz del profetismo pueda ser oída en su pureza incontaminada. Tal profetismo no es tanto una revelación de Dios cuanto del hombre, de su subjetividad creatural herida por el otro que se me impone en una responsabilidad que no permite escapatoria.

Lévinas expone esta experiencia del otro a partir de un rico análisis del "rostro" en toda su plasticidad empírica del *cara a cara*, con su corporeidad única, con los gestos de una sensibilidad inmediata e imposible de igualar en ningún discurso gramaticalmente completo. A esta experiencia le llama "exterioridad"; rompe los esquemas de la ontología y aparece como la significación misma, de la cual los distintos códigos parciales de significación no son espejos fidedignos, pero se alimentan de ella.<sup>190</sup> Los ámbitos interioridad/exterioridad son irreductibles, no integrables en una totalidad.

El Infinito es, por una parte, la idea que el *cogito* tiene de Dios y, por otra, la realidad del Dios que se revela. Dios, entendido como sustancia de infinitas perfecciones, no puede provenir del cogito mismo. La desproporción me dice algo sobre Dios; Dios consiste en estar *más allá*, en ser "exterior" a todos los intentos de apropiación por parte del hombre. La estructura primordial de la realidad es la relación de exterioridad (no apropiación) de la subjetividad respecto de Dios.

La idea del infinito se articula en tres conceptos: creación, religión y trascendencia. ¿Cómo se produce la idea de infinito? Por contracción, retraimiento de la divinidad, que hace que sea lo otro, separado de él. Lo infinito se produce al renunciar a la invasión de una totalidad en una contracción.<sup>191</sup> La religión hace referencia a la relación creador-creatura. La Trascendencia se refiere a la imposibilidad de concebir al infinito y al ser-conjuntamente que engendra la multiplicidad.

Al contraerse, Dios está como presencia-ausente, su idea queda como huella en nosotros, en forma de deseo, deseo del Infinito, que se identifica con el Bien. Nuestra primera relación con la realidad es con el Bien, no con el Ser. Nuestra experiencia del mundo es de valor, porque estamos bajo el orden del deseo (relación primordial con la realidad, previa al conocimiento). Es por ello que la ética tiene primacía.

La religión es un vínculo primordial, que late en toda relación y que solicita una fidelidad inquebrantable. ¿Cómo se abre el acceso al Infinito que el hombre desea y que es un vestigio, una presencia ausente en su vida? En un primer momento, a través de nuestra relación con los elementos naturales. Tiendo

190. Cfr. Pintor Ramos, Antonio. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 27.

191. Cfr. Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, La barca de Medusa, Madrid, 2000, p. 72.

hacia lo Otro, lo ansío para calmar mi hambre. El yo devora todo cuanto le sale al paso, trata de apoderarse de ellas, "las goza". Vivir consiste en gozar de las cosas. El centro es el yo, mi felicidad.

Ser yo, estar más allá del ser en la felicidad. El gozo pone al yo más allá de la totalidad, pero también le supedita a aquello que constituye su gozo, lo sólido de la tierra, el azul del cielo, la ondulación del mar, el brillo de la luz. Este vínculo primordial es ya un atisbo de trascendencia, sin acceder propiamente a lo otro. No salimos todavía del yo hacia el otro.

El gozo quiere apropiarse, por eso no traspasa el umbral. No dejamos ser al otro. Lo objetivamos, lo dominamos, lo asimilamos a nuestro yo. Suprimimos su alteridad, que es propio de una relación de conocimiento.

Lévinas señala dos modos de acceso a la verdad: el esfuerzo por el desvelamiento y el modo que procede de la revelación de quien es conocido, de quien se ve interpelado, llamado. El desvelamiento no conduce a la trascendencia del otro, sino a nuestra imagen de él. No salimos del yo. La experiencia absoluta no es desvelamiento sino revelación, manifestación del Otro. Más que desgarrar el velo, coger o captar al otro, habrá que entregarse a él, escucharlo. Nos encontramos al Otro en una respuesta a la alteridad. ¿Dónde, cuándo, cómo acontece esta revelación? ¿Cómo ponerse en actitud no aprehensora, apropiadora frente a su manifestación? En el rostro.

## El rostro del Otro

El acceso a la revelación pide abandonar el camino del conocimiento. "Alienar la exterioridad del Otro" más primordial que el conocimiento. El Rostro nos revela la interioridad produciendo la idea del Infinito. En el rostro del Otro encuentro su alteridad. Rostro: término para designar no los rasgos característicos en cuanto descriptibles y reducibles a un conocimiento, sino en cuanto a realidad que apunta a lo que hay detrás de su imagen. Encuentro, vivencia sobrecogedora, cuando me dejo afectar directamente, más allá del yo, que hace suscita la idea de lo infinito. Del rostro no hay propiamente una "descripción", ni una fenomenología.

Me pregunto si puede hablarse de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia su objeto. La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos. Cuando observamos el color de los ojos no estamos en relación social con el otro. Cierto es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.

Ante todo hay la derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar.<sup>192</sup>

Recibir la revelación del otro supone una actitud receptiva, acogedora. El otro revela su realidad más profunda. Se trata de un verdadero acontecimiento, de una epifanía.

El otro es alguien. Éste es un saber originario, reconocido por la razón de manera pre-reflexiva, no tematizable, y su epifanía constituye la relación ética primera. El inicio de la Ética.

El rostro me interpela, me manda y demanda. Su desnudez nos muestra su vulnerabilidad, su indefensión, impotencia y "miedo esencial". Me prohíbe matarlo, como expresión negativa del cuidado que tengo que tener con él, me pide que lo tome bajo mi cuidado y protección. La idea del Infinito se hace exigencia ética.

192. *Ibidem*. p. 71.

La revelación del rostro del Otro consiste en ordenarme que me haga responsable de él hasta la redención. Lo humano comienza cuando soy capaz de cargar con esta responsabilidad, logro desinteresarme del afán por preservar el propio ser y depongo la soberanía del yo, comienzo a ser para el otro.<sup>193</sup> Estoy movido a responder con la absoluta responsabilidad: ¡Heme aquí!, expresión religiosa de esta responsabilidad ilimitada.

La responsabilidad es la estructura fundamental, primera, de la subjetividad. Soy para el otro, soy “el otro en mí” somos uno-por-otro. La conciencia hace crecer la obligación. Instaura un punto sin retorno de des-interés por el otro ser, que puede llegar hasta la expiación. El ser ha sido interrumpido por la bondad. Del otro lado del ser, donde la inquietud por el otro predomina sobre el cuidado que tiene de sí un sujeto. El hombre se ve movido a aceptar la bondad sin condiciones ni garantías, a una “no indiferencia de unos hombres para con los otros, que también se llama amor”.

El que el otro sea algo dado se produce en la acogida del otro, por la relación cara a cara que trasciende al yo. La relación con la infinitud que me envuelve recibe su carácter propio de la relación de rostro a rostro. Con esta relación se produce una desformalización y concretización de la idea de infinito en la acogida del otro. El cara a cara es la relación absolutamente irreductible. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro del hombre. El rostro es fenómeno absolutamente primario que se expresa como: ¡No matarás! Lo infinito paraliza las fuerzas del hombre. La exigencia ética es el acontecimiento fundamental de la libertad que, incapaz de justificación propia, es así constituida.

La exigencia que procede del rostro se percibe como ilimitada, pide del hombre finito algo infinito. La paciencia aparece como el máximo dominio. La ética pasa a un orden del amor, que se subordina a un juicio absoluto (de Dios). La responsabilidad sobrepasa todo límite de leyes objetivas. El encuentro con el otro señala a Dios y más allá de la vida mundana y temporal. La promesa de la muerte apunta a un tiempo consumado (infinito).

¿Quién es el que me llama? La fraternidad es la misma relación con el rostro. Hay algo sagrado en él. La filosofía me ayuda a descubrirlo (Aquí se da cierta confusión entre el hombre y Dios en el rostro). El Otro (divino) se deja entrever en el rostro.

El desear se orienta a un infinito, sin tener en cuenta la situación de carencia del sujeto que se da originalmente en la relación con el otro.

La interioridad es condición de la revelación de la exterioridad en un movimiento imprevisible (la relación cara a cara se da como epifanía del otro). El otro rompe la cerrazón de la propia interioridad; se manifiesta como maestro, se manifiesta como hombre en su debilidad. Lo trascendente se sitúa como un extraño y pobre.

La experiencia ética de la persona en el otro, lugar en el que Dios penetra en el pensamiento.

Dios viene a la idea en la forma de la cuestión ética que se descubre en la interpelación del rostro. “En el recibimiento del Otro recibo al Altísimo”: EL rostro significa el infinito. Este nunca aparece como tema, sino en esta misma significación Ética: es decir, en el hecho de que, cuanto más justo, más responsable soy; nunca está uno libre con respecto al otro.

Dios no es una idea de la razón, ni un principio absoluto abstracto, sino una presencia en el rostro sufriente del pobre, de la víctima, del desvalido, que me interpela y me manda hacer cualquier cosa para que viva el otro.

Relación ética de santidad. “Al Dios invisible no se le comprende como Dios invisible a los sentidos, sino como no tematizable en el pensamiento, y sin embargo no indiferente al pensamiento que no es tematización, y probablemente ni siquiera intencionalidad.” Es una presencia advertida en el otro que me mueve a responder: “Heme aquí”.

---

193. Hay quienes encuentran una desmesura en esta manera de entender la responsabilidad. Cfr. Mardones, José María. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, SalTerra, Santander, 1999, p. 79.

Dios es lo santo, la presencia que se acepta antes de conocerla, huella hecha orden y súplica. A Dios llegamos siempre a partir del rodeo del rostro. Respondemos a una huella enigmática. Llegar mediante el enigma de la huella. (*Illeidad*, modo de preocuparme sin estar en conjunción conmigo). Ser-él de lo infinito (*illéité*): expresión de la presencia de Dios en tercera persona, Dios infinito como origen inconcebible del mundo plural. Por ser así, el hombre puede negar su realidad fácticamente. Este pensamiento no prueba nada. Es un modo de auto-comprensión del creyente que reflexiona.

La desformalización y concretización de la idea de lo infinito se produce en relación con el otro, al producir el lenguaje (ruego, imperativo) como llamada a la responsabilidad.

“La huella de lo infinito se nota como perturbación del orden del mundo, como perturbación que irrumpe más o menos como cuestionamiento por la desnudez y extrañeza del rostro del otro. La situación ética es la situación en la que se “me ocurre Dios, viene a la mente.”<sup>194</sup>

Presencia de un tercero: presencia de la humanidad en el otro: el tercero me mira en los ojos de otro, y la epifanía de la justicia que exige (del rostro como rostro) abre la humanidad. La epifanía del rostro se funda en el acontecer de la fraternidad, que presupone la pluralidad de individuos y la comunidad del padre, que remite al monoteísmo (el parentesco de los hombres).

El pensamiento de infinito significa el contacto de intangible (lo deseable en sí) concebible únicamente como tercera persona, como ser-él de lo infinito (*illéité*). Este exceso responde al deseo que habla desde el rostro del otro como Tú.

A una supuesta disolución en Dios se opone la seriedad de la responsabilidad. Lo que se encuentra más allá del ser hay que entenderlo sólo a partir del ser, punto de partida y de referencia. Ética y metafísica preceden a la ontología.

La descripción de la realidad depende de algo anteriormente impensable, que se concretiza en la relación con el rostro del otro, que implica un encuentro con la infinitud como un suceso que sólo hay que soportar, que apunta al acontecimiento que cambia al mundo, en la fraternidad, en el eros, en la fecundidad.

La huella del Dios de la Biblia (creador del mundo plural, pasado absoluto) que despierta el deseo (presente absoluto) y señor del reino mesiánico (futuro absoluto) responde a las preguntas que se le confían a la razón (fenomenológica y trascendental-filosófica). La razón se entiende como posibilitada por la realidad de lo infinito, que se manifiesta como realidad relacionada con el sentido (acceso a la realidad de Dios).

El Dios mediatamente presente no colma al hombre con bienes, sino que le impulsa a la bondad, lo que es mejor que todos los bienes que pueden darse. Lo infinito es concebido solamente en el obedecer y por medio del obedecer a la exigencia del rostro del otro, sin que el infinito pueda convertirse en punto de partida y punto final.

### **La tarea de la razón es invitar a la justicia**

Dios no es simplemente el primer otro; no es posible la postración de Dios, ni la teología tematizadora de Dios, ni la unión mística. La revelación de Dios conduce a la escucha y a la respuesta ante la situación de desvalimiento del Otro. En su acercamiento al Otro, el compasivo y misericordioso da testimonio del infinito.

“Cuando, en presencia del otro, digo «¡Heme aquí!», este «¡Heme aquí!» es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. No aparece, puesto que no está tematizada, al menos de manera original. El «Dios invisible» no hay que comprenderlo como Dios invisible de los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización, y probablemente ni siquiera una intencionalidad.”<sup>195</sup>

194. Fischer, Norbert. *La pregunta por Dios*, EDICEP, Madrid, 2000, p. 356, n. 12.

195. Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, 2ª Edición, La balsa de Medusa, Madrid, 2000, p. 88.

Primacía de Dios en el testigo, Infinito que se hace interioridad en la sinceridad del testimonio y que estalla en la fuerza del profeta, del que no puede callar ante la provocación de la realidad y de lo que se oye en su corazón.

No hay tematización definitiva de la relación, ni de la relación con el Otro-Infinito. La filosofía de la relación está más allá de la ontología, del Ser, en la bondad. Todo decir filosófico necesita desdecirse constantemente.

### Para una valoración

En Lévinas la relación con el otro es una relación con lo absolutamente otro; no existe un mismo horizonte que es de otro modo, sino de otro modo que ser, como reza el enigmático título de una de sus obras más importantes: *Autrement qu'étre ou au-delà de l'essence*, Martinus Hihjoff, La Haya, 1978; traducido al español (*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987).

En su empeño por subrayar la absoluta trascendencia del otro, intenta evitar la «contaminación del ser», que establecería algún elemento común y -en último término- acabaría por reducir la alteridad a una apariencia, o a un estado transitorio dentro de un proceso cuya culminación lógica sería la reducción a lo mismo.

Lévinas se empeña en negar la experiencia ontológica partir de la cual él mismo desarrolla su pensamiento. Estrictamente, para ser consecuente sería necesario callar y evitar hasta el uso del verbo ser siempre que fuera posible para no comprometer la trascendencia del Otro, que se revela en el rostro, inquietante y comprometedor. Lévinas parece haber quedado preso entre la verdad de sus atinadas intuiciones y un formalismo de fondo de todo su planteamiento, que le hizo ciego a la vía de la trascendencia de la analogía del ser, más allá del cual sólo “hay” la nada y el absurdo.

Es preciso admitir que la relación con el «otro» implica relación con el Otro trascendente, pues toda auténtica experiencia de alteridad supone el Infinito fundante y personal como condición ontológica de posibilidad (así lo mostramos aquí cumplidamente). De hecho, Lévinas juega con una calculada ambigüedad al hablar del otro, de modo que no se sabe si se está refiriendo a Dios o a otro hombre.

Lévinas sitúa al otro, no en el presente, sino en una enigmática ausencia. « Lo presente es lo que comparece ante el sujeto para ser juzgado intelectualmente por él, lo que supone un acto de violencia». Y esa violencia ha sido ejercida -acusa Lévinas desmesuradamente- por toda tradición filosófica. El Otro está más allá del tiempo sincronizable, pero está más allá también del ser y del no ser, y remite a un pasado inmemorial donde estaría el origen de toda significación, a un «tiempo» no recuperable del que sólo conservamos una huella. Este modo de pensar recuerda a Plotino y remite a un «tiempo mítico» de las religiones cósmicas.

En el fondo Lévinas quiere construir su filosofía sobre una ausencia total de fundamentos. Ésta es precisamente la función que atribuye al otro, porque considera que es el único modo de alcanzar la trascendencia. De ella, como buen judío, tiene sed.<sup>196</sup>

---

196. Cf. Aguilar, J.M. «Más allá, el otro», en *Atlántida*, (1992), no. 12, pp. 448-458. En España, se considera que las publicaciones más importantes sobre este autor son las escritas o recopiladas por el profesor de la Complutense, Graciano González y R. Arnáiz, y -sobre todo- el excelente libro de J.M. Aguilar, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre Emmanuel. Lévinas*, EUNSA, Pamplona, 1992.

## 25ª SESIÓN

# Dios y el sentido de la vida

### Objetivo

Responder a la pregunta de si Dios equivale al sentido de la vida, o a su fundamento último. Preguntarnos si para dar sentido a la vida necesariamente tenemos necesidad de remitirnos a Dios.

### Bibliografía

Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 13-28; Coreth, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 330-340; Sayes, José Antonio. *Cristianismo y filosofía*, EDICEP, Valencia, 2002, pp. 183-190; Weissmahr, Béla. *Teología natural*, Herder, Barcelona, 1984, pp. 58-67; Villoro, Luis. "El concepto de Dios y la pregunta por el sentido" en Piñón, Francisco, *et. alii. Concepto y problema de Dios*, Universidad Metropolitana/Plaza y Valdés, México, 1991, pp. 233-241; Gómez Caffarena, José. *La audacia de creer*, Sal Terrae, Santander, 1971, pp. 33-40.

Para mucha gente la cuestión del sentido de la vida tiene que ver con la felicidad, con el quehacer profesional o bien con la relación de esta vida con la vida en "el más allá". Se trata de la búsqueda de lo que nos motiva a vivir, a luchar, a soportar obstáculos y sufrimientos. En relación con Dios se plantea la cuestión de la manera en que Dios podría ser el fundamento absoluto, el motor y el polo de nuestra búsqueda. Nuestra actuación apunta hacia algún fin o meta ¿Esa meta es Dios? ¿Es razonable sostener esa afirmación? ¿En qué se sustenta?

La cuestión del sentido es en cierto modo previa a todas las demás cuestiones particulares, porque se nos plantea no sólo como un interrogante intelectual, sino como un llamado a la acción y como un acto de toda nuestra persona. Es así como descubrimos nuestra inquietud radical, como seres puestos en búsqueda. ¿Somos quienes cuestionamos o somos los seres cuestionados? ¿A qué remite este cuestionamiento? A esta pregunta sólo podemos responder en la escucha fiel de la propia experiencia vivida en profundidad.

La cuestión es imperativa, no la podemos soslayar o esquivar. La respuesta sólo puede ser comprometida. Cualquiera que sea la opción que tomemos, nos sentimos en la necesidad de explicitar los motivos.

Si la pregunta se presenta en estos términos ¿podría ser una pregunta sin respuesta? La pregunta pone en marcha un proceso de reflexión en el que necesitamos, al hilo de la vida, ir validando y convalidando los resultados, las razones para vivir comprometidamente por aquello que va dando signos de plenitud, de valor, y que va exigiendo de nuestra parte que la totalidad de nuestro ser sea la respuesta a la pregunta que nos planteamos.

Alfaro intenta justificar la cuestión de Dios como una cuestión *implantada* en la cuestión del hombre, como condición para responder a la cuestión que es el hombre para sí mismo. Dios, se mostraría, al hilo de un proceso fenomenológico, reflexivo y trascendental, como condición última de posibilidad de lo que el hombre vive en relación con su mundo, con los otros, con la propia muerte y con la historia. La cuestión de Dios no es opcional. Es una cuestión ineludible. El hombre, afirma Alfaro, descubre que hay algo que lo condiciona incondicionalmente. La idea de Dios se impone por la necesidad de comprender la experiencia total del ser humano. La cuestión de Dios no necesita plantearse como algo extrínseco al ser humano, sino que forma parte de su pre-comprensión vivencial. El esfuerzo de reflexión filosófica consiste en pasar de este *a priori* (noético) a un *a posteriori* (reflexivo). La cuestión de Dios tiene como peculiaridad el ser un llamado a la totalidad del hombre, una interpelación al mismo tiempo al re-conocimiento y a la opción libre. El hombre empeñado o implicado en la pregunta por Dios. La respuesta no puede ser demostrativa sino mostrativa, ya que se trata del misterio por excelencia.

El punto de partida es la propia experiencia existencial, que nos da una pre-comprensión de lo que somos: ser en el mundo, ser con los otros, seres avocados a la muerte, seres en la historia. En estas dimensiones de la vida pensamos, decidimos y obramos. Al preguntar por las condiciones de posibilidad de esta búsqueda descubrimos un dinamismo inagotable del preguntar, del conocer, del comprender y del decidir.

¿Se trata de las condiciones de toda experiencia? ¿Podemos identificar a Dios como ese fundamento del por qué y para qué últimos de la vida? ¿Necesita el hombre modelos de sentido? ¿No descubre el hombre el sentido en las simplezas?

Las respuestas están ligadas, en cualquier caso a las vivencias de sentido. Podemos preguntar:

1. ¿Cuál es el supuesto último de la vivencia de sentido o de sinsentido?
2. ¿Es el sentido algo que encontramos o algo que damos a la vida?
3. ¿Por qué puede buscar el hombre un sentido definitivo de cuanto hace y vive?
4. ¿En qué sentido puede decirse que el hombre posee un conocimiento previo del sentido definitivo o incondicional de su vida?
5. ¿Por qué es posible identificar a Dios con el sentido último de la vida humana?

Los atisbos de ese Dios como sentido se viven:

- a través de la acción incesante, que no se da por satisfecha con ninguno de los logros alcanzados.
- A través de la necesidad de comunicación y vinculación con alguien superior, como misterio personal de amor gratuito.
- A través de la exigencia de no optar por la muerte como lo último y definitivo de la existencia humana.
- De la orientación al bien, a un amor cada vez más universal y desinteresado, que postula una fuente en el ser humano de ese amor como misterio agraciante de amor originario.
- Las vivencias de alegría y de esperanza, que se mantienen por encima de las desilusiones, desengaños y fracasos que amenazan su sentido.

Buscar el sentido equivale a buscar la inteligibilidad y el valor de las cosas. El mundo sólo es inteligible desde el hombre llamado a la esperanza, proyectado al porvenir.

Las cosas tienen sentido (dimensión ontológica), y somos capaces de descubrirla (dimensión antropológica) cuando volvemos a nuestro interior, en el recogimiento a profundidad en el que descubrimos nuestro ser libre, como tarea de ser más nosotros mismos, y desde ahí volvemos una mirada sobre el mundo, sobre las cosas, los demás, la historia. Todo demanda un sentido, que presentimos está ahí, o bien, que nos vemos movidos a dar, a completar a través de nuestra comprensión, de las decisiones por las que configuramos nuestro modo de ser y el rumbo que le vamos dando a nuestras vidas.

En su actuación el hombre vive de la expectativa y vivencia de sentidos posibles. Si experimenta su vida como un sinsentido, es porque de alguna manera echa de menos el sentido. Quien no se da por satisfecho con el logro de experiencias de sentido concretas, es por referencia a un sentido más abarcador. El sentido involucra a toda la persona: su intelección, su sentir, su acción. Tiene que ver con la búsqueda de plenitud, de valoración y de significado. Cuando hay algo que polariza sus búsquedas, algo que se convierte en fuente de expansión de sus posibilidades, de realización de su ser en todas sus dimensiones, el hombre ha encontrado en sentido de su vida. Si en la vivencia de ese sentido se capta algo incondicionado, algo definitivo, abierto a lo incomprensible del misterio de la vida, algo que pide su total dedicación, el hombre ha encontrado a Dios como sentido último de su vida.

### Actividad en clase

1. ¿Cómo saber que no se trata de una ilusión?
2. ¿Podría ser el sentido último alguien o algo distinto de Dios?
3. ¿Es posible vivir sin arraigo en algo definitivo, en el "vacío existencial"?
4. ¿Qué rasgos de Dios se siguen para que merezca ser "el sentido de la vida"?
5. ¿Plantean las propuestas de una vida bajo el signo de Sísifo una alternativa razonable (Camus)?
6. ¿Es el absurdo una alternativa intelectualmente honesta y que se pueda sustentar existencialmente (Sartre)?



## **PARTE 5**

# **SER, ACCIÓN Y PRESENCIA DEL DIOS TRASCENDENTE EN EL MUNDO Y EN LA HISTORIA HUMANA**



## 26ª SESIÓN

# La paradójica inmanencia de la absoluta trascendencia de Dios

### Objetivo

Responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible afirmar que Dios, siendo, absolutamente trascendente, puede, de alguna manera, “estar” en lo que no es él, en la creación, en todas las cosas? ¿Cómo entender que su ser, estar, crear, ser fundamento, es activo, que funda el ser, el desarrollo y la actuación de todas las cosas, incluyendo al ser humano?

El término trascendencia, (del latín (*trans-scendere*: subir más allá) y de inmanencia (del latín: *manere in*: permanecer en) puede usarse en distintos sentidos. Es posible distinguir varios tipos de “trascendencia”: la acepción gnoseológica hace referencia a que la realidad es trascendente, no un mero producto de la mente y de la imaginación. La acepción sociológica alude a la posibilidad de transformar la realidad de un estado a otro, que supone superación de estructuras en un sentido de mayor justicia, orden, etc. También cabe hablar de trascendencia en un sentido antropológico y ético: como la capacidad que tiene el hombre de salir de sí al llamado del otro, de salir de su propio querer e interés, de actuar en respuesta al llamamiento interno de su consciencia, que lo impulsa a sobrepasar sus propias inclinaciones. La trascendencia hace referencia a su actitud y actividad conscientes, cuando van más allá de lo que pudieran ser sus límites. La trascendencia en sentido metafísico-religioso remite a Dios, su ser, su presencia, su relación con el cosmos y con el hombre. A este sentido nos referimos aquí.

N. B. Los “trascendentales” del ser, en la filosofía clásica, son la cumbre de generalidad de cuanto se puede afirmar sobre las notas constitutivas de lo real. A partir de Kant, también se usa el término trascendental en el sentido de “condición de posibilidad”, en su caso, del conocimiento. Pero también podemos hablar de Dios como condición de posibilidad del ser de las cosas, de su devenir y desarrollo, de las operaciones propiamente espirituales en el hombre, como el conocer, el decidir y el amar.

¿Forma Dios parte del cosmos? A esta pregunta el monoteísmo se plantea con la clara diferenciación de Dios y el mundo: afirma que Dios es causa de todas las cosas y actuante en ellas de tal manera que es reconocible su cercanía y presencia eficaz. Esta concepción ha sido caracterizada como *pan-enteísmo*: Dios está en todo, distinta del mero *panteísmo* que identifica la naturaleza con Dios (Todo es Dios).

Es importante no olvidar que lo que se afirma a este respecto tiene mantener la clara consciencia de que se trata de una modesta propuesta que busca actualizar proposiciones de la tradición. ¿Cómo decir al misterio absoluto sin rebajarlo a una realidad cósmica tal como se no presenta hoy?

El problema consiste en que se puede llegar a entender la trascendencia del absoluto como “exterior al cosmos”<sup>197</sup>, como si fuera una especie de relojero en relación con un reloj que fabrica y del que luego puede desentenderse. De hecho la concepción del “creador” se asocia espontáneamente con la de un artesano, por el inevitable antropomorfismo del que surgen o con el que se asocian las verdades religiosas o teológicas. Esto supondría un Dios en cierto modo ajeno a su creación. Frente a esta manera de concebir a Dios, podemos decir que no es suficiente afirmar que, en verdad, el absoluto es quien sostiene todas las cosas, no sólo es su origen, en el sentido de “echar a andar al universo”, en su formidable despliegue, sino en la totalidad de su existencia *in fieri*, en proceso. Tampoco es adecuado concebir la creación en términos de una realidad cósmica a la que Dios dota de unas leyes naturales, como si ese fuese el modo que Dios es y actúa en el mundo. Esta visión, por otra parte, supone una concepción que fácilmente recae en un antropomorfismo que desdice del absoluto y su trascendencia.

La distinción entre causas intramundanas (“causas segundas”, que responden a leyes naturales, y causa trascendente (causa Primera) cobra aquí una relevancia particular. Dios es creador como el que “hace que las cosas sean y se desarrollen”, como su condición última de posibilidad, y no como una entre las otras causas que podemos conocer. A esto se refiere la identificación con la “causa primera” que pre-

197. Cfr. Gómez Caffarena, José. *El Enigma y el Misterio*, Trotta, Madrid, 2007, p. 539.

existe a todas las cosas, y que se identifica con el "primer motor" del movimiento de todas ellas (Santo Tomás de Aquino S. Th. I, q. 2, a. 3). No en el sentido de meramente espacial, sino del dinamismo que las mueve a actualizar sus potencialidades.

Otra concepción de la immanencia de Dios supondría una identificación con el mundo. Es el panteísmo. La posición que identifica a Dios con la naturaleza. Dios no es entonces "otro". Al negar su absoluta trascendencia se niega así mismo su alteridad. Ejemplos de esta concepción las encontramos en grandes filósofos como Spinoza y Hegel, con distintos matices.

Dios, el absoluto, es origen fundante de todas las cosas, no sólo en su devenir, sino en su misma existencia, en su ser. Eso es lo que significa la célebre fórmula de Santo Tomás de Aquino: *ipsum esse subsistens*.<sup>198</sup>

Fue el obispo anglicano J. A. Robinson quien encontró que la forma más adecuada para entender las relaciones entre Dios y el mundo es la de un "panenteísmo". Es la concepción de que Dios está en todo y todo está en Dios. La creencia de que el ser de Dios incluye y penetra la totalidad del universo, de manera que cada parte del universo existe en Él, pero de modo que (a diferencia del panteísmo) su ser es más que el universo, no se agota en él. (Robinson). Aún más decisivo que el tema de la presencia de Dios en el universo es el atribuir al Absoluto la personalidad. Cabe notar que la partícula en cuando se habla de panenteísmo no clarifica demasiado, sino que se trata de una mera sugerencia que sirve para indicar, de modo sintético, que se busca ir más allá del simple monismo y del simple pluralismo.

### **Dios, trascendente e immanente**<sup>199</sup>

La relación del mundo a lo Absoluto no puede concebirse como simple alteridad, dado que se trataría de una trascendencia que destruye su infinitud. Tampoco es una solución una estricta y exclusiva immanencia que, por decirlo así, volatizaría la realidad de lo finito o hundiría la realidad de lo Infinito.

Es necesario excluir tanto el puro pluralismo como el puro monismo.

1. La simple alteridad concibe la alteridad según el modelo del mundo finito. Sus características pueden expresarse connumerabilidad (que es susceptible de adición numérica) y la exhauribilidad (que puede agotarse). Esto quiere decir que todo lo que en el mundo finito se presenta como "otro" respecto a algo dado puede incluirse, junto con ello, en un "horizonte común"; es decir, tiene con ello un mínimo ingrediente lógico común respecto del cual se establece luego la "diferencia" que separa a lo que es "otro". Lo que es lo uno no es lo otro. Juntos son más que uno, como los términos cuantitativos aplicados a lo finito.
2. Ninguno de los entes entre sí connumerables son, en principio, en sí inexhaustible por multiplicación de un determinado "otro". Por contraste, el "ser" es inexhaustible por multiplicación de entes: en ello radica su carácter de infinito. La infinitud sólo es real en los entes concretos en que puede realizarse, en sí misma no es nada real.
3. El *Ipsum Esse subsistens* (Dios) no es un ente: no es connumerable con los entes. No los supera en ninguna determinada medida; tiene la inexhaustibilidad del ser respecto a la multiplicación indefinida de los entes.
4. Tampoco es el Ser, como no es un ente. Pero se salva la afirmación reconciliada de ambos términos lingüísticos más allá de su fuerza representativa peculiar y entre sí opuesta.
5. La realidad del absoluto en esa afirmación límite es tan heterogénea que no es connumerable. No cabe pensar un horizonte envolvente que así relativice a lo Absoluto y al mundo situándose más allá de ambos y unificándolos bajo sí. No hay "más realidad" porque "además" del *Ipsum Esse subsistens* "haya" la realidad del mundo -la realidad de entes indefinidamente multiplicables bajo el horizonte del ser-. Todo lo que los entes van desarrollando de las riquezas idealmente contenidas en el ser -sin agotar nunca- no es nada añadido al *Ipsum Esse subsistens*, sino el desenvolvimiento, en otro plano absolutamente distinto, de las riquezas de realidad que ya se hayan en el *Ipsum Esse Subsistens*. En este ámbito nos encontramos en un nivel de realidad absolutamente heterogéneo que sin embargo podemos afirmar.

198. S. Th. I-II, 2, 5 ad. 2; I, 4, 2 ad.3.

199. Para un análisis detenido Cfr. Gómez Caffarena, José. *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, pp. 312-321.

6. Tampoco podemos decir que hemos encontrado una realidad nueva que podamos afirmar; las realidades afirmables, para nosotros, siguen siendo entes, siempre más acá del horizonte del ser, y lo Absoluto que dialécticamente afirmamos como fundamento no es una de esas realidades, sino que queda esencialmente más allá.
7. Su "más allá" es diverso de todo "más allá de las cosas". Es una trascendencia, por decirlo así, "hacia el fondo" de la realidad. La intuición platónica de la imitación- central a su doctrina de la participación puede ayudar a entender esta afirmación. El reflejo no es connumerable con aquello de lo que brota, está absolutamente en otro orden y aun multiplicado indefinidamente no lo agota.
8. La relación de los entes respecto del Ser subsistente, expuesta en términos lingüísticos, se puede exponer en términos de causalidad, como causa eficiente y causa ejemplar. No es posible separar la causalidad ejemplar de una radical relación de dependencia eficiente. A ello hace referencia la idea de "creación" en sentido bíblico cristiano, que tiene como una de sus notas esenciales el afirmar que todo proviene de Dios de manera esencial y libre.
9. Cabe subrayar la importancia de evitar entender la de causalidad de modo extrínseco, o corregirla tomando en cuenta que del absoluto cabe decir que es el "No otro" (*Non Aliud*, como lo nombra Nicolás de Cusa), así como la de alteridad simple, tal como la entendemos respecto de los entes finitos ("esto y lo otro"; "el otro y yo", etc.) con la que en su significado categorial causa y causado se contraponen para una metafísica intramundana ("esto es causa de tal efecto").
10. Esta manera de entender la trascendencia se traduce inevitablemente en la afirmación de cierta inmanencia. Lo absoluto no puede pensarse en esta concepción de forma ajena al mundo. El mundo no puede pensarse sin relación al Absoluto. Éste no está "ahí fuera", sino, con otra imagen local: "en el centro", en "el fondo de la realidad del mundo". Tiene su mismo nombre: "ser". Misterioso fundamento metafísico, también en el hombre.
11. La imagen local "en el fondo", "en el centro" parece la única suficientemente sugerente de la misteriosa y única relación que guarda Dios con el mundo. La fórmula panenteísta resulta así difícilmente evitable. A ella se han referido ya, de forma poética, autores antiguos, como Epiménides de Arato, cuyas palabras hace suyas, en contexto cristiano, Pablo de Tarso: "En Él -en Cristo- vivimos, nos movemos y somos" (Cfr. Hch 17, 14 y ss).
12. Al pensar la trascendencia no como "muy grande" sino como absoluta resulta que induzca una propia aunque relativa inmanencia. En algunas tradiciones religiosas la reflexión teológica ha intentado custodiar la trascendencia divina, muchas veces con poco éxito. Apegadas por las necesidades de la predicación popular a las imágenes religiosas usuales no siempre han pensado de forma consistente, con toda la pureza exigida, una trascendencia absoluta. Cabe notar que la conciencia religiosa y mística resuelve este problema de forma vital, y ofrecen una mejor solución, anulando las inevitables racionalizaciones que buscan dar razón de la paradójica inmanencia -presencia y acción- de la absoluta trascendencia de Dios.

Por otra parte, al identificar al ser absoluto como "amor originario" y "personal", podemos decir que Dios está en el mundo como ese amor, no de forma etérea, como una especie de energía cósmica, sino como un ser cuya presencia es efectiva, reconocible y comunicante. El Dios del monoteísmo es "amor originario", por lo tanto, más que el "sumo bien" (Platón), que por su naturaleza es "difusivo" (*Bomun diffusivum sui*). Del amor es posible predicar una gratuidad, como acción gratuita de un Dios personal, en su libertad soberana. Dios no necesita crear nada. Dios es creador por amor, porque ama, podemos decir, porque quiere comunicarse libremente a lo que no es él, a sus creaturas.

"Siendo Dios el mismo Ser por su esencia, es necesario que el ser creado sea su propio efecto [ ]. Pero el ser es aquello que es más íntimo a cada cosa [ ]. Por donde hay que concluir que *Dios está en todas las cosas íntimamente*.

El ser divino se llama el ser de todas las cosas, del cual dimana efectiva y ejemplarmente todo ser creado"<sup>200</sup>

Cuando Santo Tomás de Aquino se pregunta si conviene predicar el bien de Dios, es decir, si Dios es bueno, su respuesta es categórica: dado que Dios es la fuente y origen de todas las cosas, contiene en sí todas las perfecciones. Dios es el sumo bien. Dios es la fuente de toda bondad, la bondad de las bondades, el principio y modelo de toda bondad de las cosas, su origen, su sentido y su fin. Es por ello que todas las cosas, en cierto modo, se mueven hacia Dios mismo, desde su dinamismo interno (*Omnia aperunt ipsum Deum*)<sup>201</sup>

Esto no es una mera concepción especulativa. El hecho de que San Francisco de Asís llegara a nombrar a Dios como “la suma bondad” demuestra no sólo que esta atribución puede ser enormemente significativa, sino la base experiencial que mueve al hombre a entenderse así mismo y al cosmos, y a vivir de una manera completamente nueva. A partir de esta experiencia, el más insigne teólogo de la alta escolástica, San Buenaventura (1221-1274), de la orden franciscana, pudo hablar de un conocimiento experimental de Dios (*cognitio Dei experimentalis*) al que se encaminan todas las ciencias particulares, y también la filosofía y la teología.<sup>202</sup> Para este teólogo y filósofo, es posible llegar a Dios partir de la aspiración a la sabiduría, del anhelo de paz y gozo, aspiración infinita, que no encuentra en el mundo su satisfacción. Por eso, ese anhelo presupone un conocimiento acerca de la verdad misma, acerca de la plena felicidad y de la paz definitiva (una inmanencia suya en nosotros), es decir, acerca de Dios como bien supremo (*summum bonum*). Por eso, si prescindimos de Dios, el hombre no es capaz de entenderse a sí mismo.

El mismo San Buenaventura piensa que también es posible partir de las cosas finitas del mundo, las creaturas, para llegar a Dios. Su contingencia exige una causa infinitamente perfecta y omnipotente. Es la prueba tradicional basada en la causalidad, pero expuesta de forma concreta y viva: *Deum esse clamat omnis creatura*.<sup>203</sup>

Esta profunda intuición puede sugerir una vía para esclarecer la pregunta por la trascendencia. No se trata, en efecto, en primer lugar de una pregunta por “el más allá” de la vida humana. La trascendencia tiene relación directa con el sentido hacia el que se orientan todas las cosas creadas, por el solo hecho de serlo. Dios, por su infinita bondad, es como un poderosísimo imán al que todo aspira y se mueve, no sólo por su infinita bondad, sino también por su infinita santidad, belleza y verdad<sup>204</sup>, incluyendo al hombre, aun cuando éste, por su libertad, pueda, en un acto verdaderamente incomprensible, cerrarse a Dios, negando el dinamismo propio de todo su ser, por la capacidad que el mismo Dios le ha dado de auto-determinarse aun en contra de su creador.

Podemos decir que el apetito de Dios está en todas las creaturas, con tanta más razón, en el ser humano, el único capaz de captar la belleza, la bondad, la santidad como tales, aun cuando sólo sea como una intuición, o como un barrunto del que se puede fiar razonablemente.

Así podemos decir que “creación” significa ante todo dependencia radical y dependencia fundante de un Dios cuya absoluta trascendencia es, al mismo tiempo, radical inmanencia (“Más íntimo que lo más íntimo de todas las cosas”, San Agustín). El que Dios sea “amor originario”, Tú absoluto y personal, ahonda en la paradoja y, al mismo tiempo, en cierto modo la supera.

201. S.Th I, 6, 1.

202. Buenaventura no es un pensador puramente especulativo, como Santo Tomás, sino que su pensamiento también se dirige hacia objetivos enteramente religiosos. La forma de pensar de San Buenaventura contrasta con la de Santo Tomás de Aquino, en cuanto presenta las mejores intuiciones de origen platónico agustiniano, pero en asociación con ideas aristotélicas. También toma como punto de partida al hombre, en su ordenación esencial a Dios. Dios es el Dios del hombre. El pensamiento de San Buenaventura busca en mayor grado la unión personal, incluso la unión mística con el Dios vivo. Por eso dice Coreth que “habría que estudiarlos juntos a ambos. Se complementan mutuamente y juntos representan el supremo desarrollo de la doctrina cristiana acerca de Dios durante la Edad Media” (Coreth. Emerich. *Dios en el pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006 p. 139).

203. *De myst. Trin.* I, 10. Citado por Coreth, op. cit. p.138.

204. La afirmación de que Dios es Santo, o “El Santo” “el Santísimo” es una captación específica de las religiones monoteístas. La santidad incluye una justicia y misericordia incomparables. Clásicamente se reconoce se predicaban del ser los trascendentales: Uno, bueno, verdadero y bello. La santidad puede incluirse, plausiblemente, como un trascendental de la realidad. Cfr. Lotz, Johannes, *Die Grundbestimmungen des Seins*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Viena, 1988, pp. 62-68.

## 27ª SESIÓN

# Dios y los males

### Objetivo

Ofrecer un planteamiento que permita una comprensión adecuada en que es necesario plantear la cuestión del mal de cara a la afirmación de un Dios de bondad.

### Planteamiento general

1. El presente trabajo es una reflexión sobre lo que se ha planteado de manera clásica como el problema central de lo que desde Leibniz<sup>205</sup> se conoce como *Teodicea*,<sup>206</sup> es decir, el discurso que busca hacer la *justificación de Dios* frente a las objeciones que se levantan en contra de la fe en él a la luz de los innumerables males que aquejan al mundo; Si bien la pretensión de justificar a Dios puede parecer una desmesura, es preciso reconocer que, a la luz del aparente sin sentido de tanto sufrimiento, la cuestión también se le plantea al creyente en un Dios misericordioso. Cuanto más grande sea la idea que el hombre se forma de Dios, con tanta mayor fuerza se plantea la pregunta sobre Dios a la luz de tantos males, ya sean naturales o resultado de la acción humana.
2. En esta reflexión propongo considerar al mal no como un problema filosófico, sino como un interrogante de relevancia eminentemente existencial. Sin embargo, conviene aclarar en qué sentido el planteamiento filosófico del mal como problema puede ayudar a enfrentar la problemática existencial.
3. En un sentido *general*, se entiende por problema filosófico cualquier tipo de problema que el ser humano se plantea de frente a la realidad de cualquier orden, y cuyo planteamiento puede ser formulado en términos de una pregunta racional o razonable en la que, germinalmente, late una respuesta con las mismas características. En sentido específico, los problemas filosóficos son aquellos que se plantean los pensadores *en el marco de un determinado sistema de ideas* suficientemente orgánico y consistente. Dentro de este marco, los problemas pueden ser de orden conceptual, formal o hermenéutico. Tanto en sentido general como en sentido específico, los problemas filosóficos exigen un mínimo grado de coherencia, claridad, razonabilidad y solubilidad. De no reunir estas características, considero que los problemas planteados son falsos, es decir, pseudo-problemas.
4. La respuesta a la pregunta: por qué existe el mal en un mundo creado por un Dios bueno, pierde su sentido en la medida en que la respuesta no suponga una caracterización adecuada de los conceptos implicados por la pregunta, el horizonte en el que ésta se plantea, y los supuestos ontológicos y epistemológicos subyacentes a la misma.

### El concepto de mal

1. El mal es un concepto cuya comprensión sólo es posible por referencia al concepto de bien, que es un concepto tanto descriptivo como normativo. Es descriptivo, porque se refiere al mundo en las posibilidades que ofrece al ser humano para vivir, desarrollarse, comunicarse y realizarse. El también un concepto normativo, porque se refiere a lo que debe ser, de acuerdo con un fin (*telos*) que puede estar referido tanto al mundo de la naturaleza como a la acción humana. En el despliegue de la vida sobre la tierra no es claro un orden finalístico.
2. Si bien puede hablarse de un cierto orden finalístico que hace coherente la visión del mundo con la fe en Dios, también hay experiencias de desorden constituyen una objeción dolorosa para el creyente.
3. El concepto de *orden* no supone necesariamente el de *finalidad*. El sentido de finalidad es una proyección de la mente ordenadora del hombre; en el mundo animal, por ejemplo, se dan causas y efectos o consecuencias, pero no finalidades. La finalidad supone intencionalidad, lo cual no se da en las cosas o en los seres desprovistos de inteligencia

205. El título completo de la obra de Leibniz es: *La teodicea. "Sobre la bondad de Dios, la libertad humana y el origen del mal."*

206. Cabe notar que la problemática de la teodicea se agudiza dentro de una sociedad de bienestar. ¿Por qué no podemos extender el bienestar a todas las condiciones humanas? Podemos cambiarlo todo, también las situaciones de desastre. Leibniz se planteó el problema de la teodicea bajo una mentalidad que presuponia un progreso irreversible. Debo estas observaciones al Prof. Harald Schöndorf, de la Escuela Superior de Filosofía de Múnich, Alemania.

N.B. Pensamos que no es posible hablar de un *mal metafísico* en sentido estricto (Leibniz), ya que este concepto supone una *distinción neta y última* entre el orden espiritual y el orden empírico, que resulta insostenible dentro de una visión no dualista, como la que aquí suponemos. Para que sea posible un mal en el orden espiritual (un mal moral o intelectual, culpa o error) debe haber *fuerzas destructivas en el mundo*. Los malos deseos, por ejemplo, son posibles sólo por su conexión a las fuerzas del cuerpo que hacen posible su actualización. Estas fuerzas no son de suyo malas, lo que las hace malas es su actualización *por la intención, la decisión y los efectos negativos* que produce.

## Dios y el origen del mal: crítica de la Teodicea

1. La afirmación de un mundo creado es fundamentalmente la afirmación razonable de que el conjunto del universo sigue siendo habitado y sostenido por la fuente del ser y de la vida.
2. Cabe destacar que la comprensión del mal físico en el horizonte de un mundo en evolución no encuentra una explicación suficiente en la mera apelación a los datos empíricos.<sup>207</sup> La pura causalidad eficiente se inscribe en el orden temporal, y no es aplicable fuera del ámbito de los procesos cosmológicos e históricos.
3. Cuando se plantea la pregunta por el origen del mal físico es preciso tener en cuenta que en el orden causal siempre se produce algo positivo, y no una mera carencia. Por eso se afirma que el mal nunca tiene una causa que se oriente de manera directa a su producción, sino que es el resultado de un efecto secundario. Un mal físico, por ejemplo, puede ser el resultado de la colisión de varias cadenas causales orientadas, respectivamente, a un bien particular. Un agente que de alguna manera ya esté afectado por alguna carencia, producirá un efecto igualmente condicionado por ella. Un mal puede ser también el resultado de un bien que se busca alcanzar o producir, pero que excluye necesariamente otro bien.
4. El dolor es un caso particular del mal físico. Se trata de un mal dependiente del funcionamiento de un ser vivo. El dolor, el sufrimiento y todo tipo de obstáculos para la consecución de un fin constituyen lo que se denomina mal físico propiamente dicho. Estrictamente hablando no existe ningún mal de carácter substancial, dado que toda carencia de perfección supone un sujeto al que es propio algún grado de bondad. Esta, se entiende, está ligada a una valoración que alude a expectativas humanas sobre lo real.
5. La posibilidad del mal viene dada en último término con el carácter finito de todo lo creado. Con todo, el mal físico no equivale sin más a la limitación que caracteriza a los seres creados. El espíritu humano está abierto a lo ilimitado, por eso puede experimentar la limitación como un mal. Lo que se afirma es que es inevitable que la finitud traiga males (expectativas frustradas sobre lo real).
6. Desde esta perspectiva es posible analizar la objeción clásica de Epicuro que parece haber dado origen a la llamada Teodicea:

O Dios quiere eliminar el mal del mundo y no puede, o puede y no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede es impotente. Si puede y no quiere, no nos ama. Si ni quiere ni puede, no es el Dios bueno y además es impotente. Si quiere y puede, que es lo único que conviene a Dios ¿de dónde proviene entonces la existencia del mal, y por qué no lo impide?

7. Es inexacto afirmar que Dios puede y no quiere evitar el mal, ya que esto supone la voluntad positiva de Dios de causar el mal o de permitirlo. La fuerza de esta argumentación, favorecida por los mitos y símbolos religiosos, es más bien de *carácter emotivo*, y ha influido en gran medida en la comprensión judía y cristiana de Dios. Si se acepta que en Dios hay por lo menos tanta bondad como la que puede haber en los seres humanos, no parece haber justificación razonable de los enormes sufrimientos al que se ha visto sometida la humanidad. Afirmar que Dios permite el mal no parece ser una explicación sostenible. En la experiencia humana afirmamos con razón que no se hace culpable sólo el que causa el mal, sino también quien pudiendo evitarlo, no lo evita. Si Dios existe está libre de toda complicidad con el mal.

---

207. "Ninguna investigación racional sobre el origen del mal puede revelar más que hechos que causan hechos, cuya sucesión es regulada por regularidades naturales o incontables azares; ningún sentido ni remuneración ni redención; nuestro mundo, después de haber surgido sin propósito alguno –nadie sabe exactamente cómo– sigue su curso perfectamente indiferente a nuestros deseos y con toda certeza terminará algún día, de uno u otro modo; inmovilizado para siempre en termodinámico equilibrio, el sistema solar reducido a un agujero negro. En cuanto al destino humano, "nacieron, sufrieron, murieron" como lo hubiera expresado la más corta historia del mundo según Anatole France. Finalmente, la historia del universo parece ser la historia de la derrota del ser por la nada: materia, vida, la raza humana, la inteligencia y la creatividad humanas –todo está destinado a terminar en derrota, todos nuestros sufrimientos, esfuerzos y goces perecerán para siempre en el vacío, sin dejar huella" (Cfr. Kolakowski Leszek, *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 37). La explicación puramente empírico racional del mundo conduce inevitablemente a una posición nihilista. Esto fue justamente lo que, frente a Pierre Bayle, Leibniz intentó evitar con su *teodicea*.

8. Estrictamente hablando, la afirmación de que Dios quiere pero no puede evitar el mal *carece de significado*. La razón de ello radica en que el supuesto es absurdo: en un mundo creado y finito el mal padecido es inevitable. Un mundo finito no puede ser perfecto. La finitud supone límites, y un mundo de seres finitos está abierto a la frustración, la disfunción y el fracaso, incluyendo la muerte que es lo que experimentamos como trágico y doloroso.

9. Respecto del mal que cometemos los hombres, sólo es posible hablar de que Dios *permite el mal* en sentido impropio. La afirmación supone la capacidad humana de hacer un dictamen completo para saber lo que Dios quiere o no. Para el creyente lo real -entendida como creación- es objeto de la voluntad divina. Por eso puede suponer que en ella, tal como la conoce, encuentra también la expresión de su voluntad.

En la visión bíblica el hombre ha sido creado en libertad. Esto supone un respeto incondicional de Dios frente a sus propias creaturas. Es la idea de un Dios libre que crea seres verdaderamente libres. En la visión cristiana de Dios, Dios tiene un plan de salvación que no es ajeno a la historia, no es un destino fatal, sino que está íntimamente ligado a las decisiones del ser humano. La historia es lo que resulta del plan de Dios y de las decisiones de los hombres. Un aspecto fundamental de ese plan es la invitación hecha al hombre, una y otra vez, a convertirse en "colaborador" en el plan de Dios.

10 El amor presupone la libertad. En último término, no sabemos por qué la libertad puede fracasar en la elección de un bien. La libertad es real, pero limitada y falible. No parece posible encontrar una explicación completamente racional de este hecho. De ahí que se suela recurrir al lenguaje simbólico para comprenderlo mejor. De ahí que, en la tradición católica, se haya considerado que la única explicación posible de esa realidad sea de índole teológica, en términos de pecado original. Su origen sería de orden espiritual, ya sea por la desobediencia de los ángeles o de los hombres. Independientemente de la interpretación a que se han sometido estas afirmaciones desde el punto de vista hermenéutico y teológico, su sentido elemental es mostrar que *el fundamento que hace posible el mal moral está en voluntad de seres espirituales*.

11. Lo más relevante que la fe añade a la visión científico-filosófica del cosmos es el sentido amoroso del sentido de todo. Desde el punto de vista de una teodicea cristiana: El Dios del amor y el problema de los males concretos encuentra una respuesta plausible en la concepción de un mundo inacabado, no solo desde el punto de vista cósmico (el mundo puede dar más de sí, a partir de sus estructuras, de acuerdo con Zubiri), sino sobre todo, humano-personal y colectivo. ¿Es plausible creer en un *Dios amoroso* de esta naturaleza dinámica tal como la conocemos? La unidad del cosmos lleva a pensar que para las realidades concretas estructuradas es bueno aquello que realiza lo que podemos llamar su "expectativa y su deseo", teniendo en cuenta que, éstas se subordinan a la naturaleza como un todo. "Malo" es, por el contrario, lo que frustra esas expectativas y deseos. Tomando en cuenta que en el universo ha de haber estructuras cada vez más complejas, no es posible pensar que no haya continuas frustraciones. Respecto de ellas las valoraciones humanas pueden variar, pero eso es otra cuestión.

12. De un creador amoroso es de esperar el mayor bien de su obra. Cabe advertir que, para evitar ambigüedades, si bien podemos afirmar que la índole amorosa es lo más definitorio de Dios, hemos de resguardarnos de trasposiciones puramente antropomórficas, sometiendo la afirmación a un necesario proceso dialéctico (por analogía: vía afirmativa, negativa y *eminentiae*). En todo caso hemos de reconocer el límite de nuestro saber sobre lo realmente posible a Dios. Bajo esta visión, el hombre de fe no cuenta con un sostén teórico seguro un saber preciso sobre lo que Dios realmente puede o no, de lo que quiere respecto de hechos concretos, o de una posible intervención suya, sino que ha de enfrentar de forma personal, existencial, los males del mundo fundado sólo en su confiada esperanza.

13. Es ampliamente reconocida la experiencia de que el afrontamiento de los males contribuye al fortalecimiento de la persona. La experiencia del sufrimiento mueve al creyente a mirar al mundo, en expresión de John Hick, como un *soul making valley*, que podríamos traducir como "un lugar en que se forjan las almas"<sup>208</sup> Esta es la razón que hace plausible creer en un Dios creador en medio de tantos males físicos y morales, no sólo en la inevitable combinación de factores cósmicos que los producen, sino en un sentido mucho más profundo: el carácter inacabado del ser humano: "La situación presente de la humanidad tiene sentido porque, precisamente por la reciedumbre que exige la presencia de tantos males y la ausencia de tuteladas privilegiadas frente a ellos, brinda a los humanos el poder *completar de modo personal y libre su camino de personalización y liberación*."<sup>209</sup>

208. Cfr. Hick, John. *Evil and the God of Love*, 1966, reed. Macmillan, Londres, 1985, pp. 253 ss.

209. Cfr. Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, pp. 635. Énfasis original.

### Actividad extraescolar

Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 569-594.

El autor comienza su planteamiento con algunas aclaraciones semánticas de importancia. El "mal" no es una realidad, como tampoco lo es "el bien". Para un planteamiento adecuado del tema, remite a la comprensión del ámbito humano de experiencias y lenguaje en que "bien y mal" se contraponen. Se trata de analizar en qué sentido y medida la plausibilidad de la fe en un Dios creador del mundo se ve cuestionada por el "mal" que encontramos en él.

1. Caracteriza las distinciones entre mal físico y mal moral (pp. 571-578).
2. ¿A qué se refiere el autor cuando distingue entre el planteamiento objetivo y el planteamiento existencial? (pp. 578-580).
3. ¿Cómo propone comprender la "omnipotencia divina" a partir de las reflexiones anteriores? (pp. 580-584).
4. ¿Cuáles son los términos y las implicaciones del esbozo de planteamiento que hace Gómez Caffarena acerca del mal cósmico? (pp. 584-594).

## 28ª SESIÓN

# Dios providente, la historia y el mal

*“Por donde él pasa, no se percibe rastro  
de fractura ni de fisura.”*  
Teilhard de Chardin

### Objetivo

Clarificar el sentido del Dios providente y de su acción en el mundo y la historia.

### Bibliografía

Brugger, Walter. *Philosophisches Wörterbuch*. Herder, Friburgo, 1976; Epicuro, *Oubvres*. O, Gigón, Zürich, 1949; Jonas, Hans. *Sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1995; Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007; Kolakowski, Leszek. *“Si Dios no existe...”* Tecnos, Madrid, 1985; Rahner, Karl. *Tengo una pregunta*. Sal Terrae, Santander, 1985; Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid, 1987; Torres Queiruga, Andrés. *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1997; Vardy, Pete. *Gottesrätsel, Antworten auf die Frage nach Gott*. Don Bosco, Múnich, 2000.

Es importante distinguir las imágenes inaceptables de las imágenes aceptables de Dios.

No al Dios de la presencia inmediata. El Dios “presente”, que actúa, interviene, dirige la historia es incompatible con el terremoto de Lisboa y con Auschwitz. Esa es una falsa idea de Dios. Un Dios Intervencionista no permite la libertad humana ni la historia como construcción y aventura del ser humano.

Un Dios que humaniza *desde dentro* y no irrumpe desde fuera; una revelación que no alienaba la razón, sino que la llevaba a sus raíces últimas; una acción divina que no sustituía la libertad, sino que la sustentaba y potenciaba.

Dios ha dejado la puerta a que el mundo se explique sin él, un Dios oculto que no impone su presencia ante el conocimiento humano. Un “Dios discreto”.

El hacer de Dios no es objetivo. Tanto por exceso de extensión como por exceso de profundidad el punto de aplicación de la fuerza divina es, por esencia, extra-fenomenico. La causa primera no interfiere con los efectos: actúa sobre las naturalezas individuales y sobre la naturaleza del conjunto. Dios, propiamente hablando, no hace nada, hace que se hagan las cosas.

### Actividad en clase

Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio*, pp. 595-673.

1. ¿Cómo entender la providencia divina en clave de filosofía de la religión? (pp. 595-600).
2. ¿En qué sentido esta concepción implica una reinterpretación de la fe? (pp. 606-610).
3. ¿Cómo es posible entender la interacción entre libertad humana y acción providencial de Dios? (pp. 610-620).
4. ¿Cómo entender el mal moral en relación con un Dios providente? (620-624).
5. ¿Cuáles son los supuestos y los alcances de la visión bíblico-agustiniana del pecado original? ¿En qué consiste la aportación de Kant? (620-630).
6. ¿En qué sentido Dios puede ser entendido, como “salvador del mal”? (630-636; 670-673)

## Epílogo

«Todos consideramos espontáneamente la doctrina de la existencia de Dios como una especie de principio fundamental, o como un supuesto necesario. Lo que menos importa son las pruebas, antes bien, ha sido introducida en su espíritu; a modo de verdad que ni se le ocurre ni puede negar, tantos y tan abundantes son los testimonios de que dispone en la experiencia y en la conciencia de cada individuo. Éste no podrá desarrollar el proceso demostrativo ni podrá indicar cuáles son los argumentos particulares que contribuyen de consuno a producir la certidumbre que lleva a su conciencia. Pero sabe que está en lo cierto y ni quiere dudar ni se siente tentado a hacerlo, y podría (en caso de que fuese necesario) indicar por lo menos los libros o las personas que podrían proporcionarle las pruebas formales sobre las que se funda el conocimiento de la existencia de Dios, así como el proceso demostrativo, irrefutable y científico que de ahí se deriva, capaz de resistir los ataques de los escépticos y de los librepensadores».

*John Henry Newman*

El lugar privilegiado de Dios es el hombre. El misterio incomprensible de Dios, presente en el corazón del hombre, en su propio misterio, incapaz de comprenderse, de abarcar lo que es él y lo que es Dios. Incapaz de tomar plena conciencia de todas sus creencias y de todos sus significados. Con una inteligencia y un sentir que le permiten atisbos de lo absoluto en su ser, su actuar y en su historia. Hay que buscar a Dios en el hombre, en su mundo y en su historia, y encontrarlo ahí. La prueba de la existencia de Dios es el hombre (Heinrich Böll).

# BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988
- Aguilar, J. M. *Trascendencia y alteridad; Estudio sobre Emmanuel Lévinas*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- Agustín San. *Confesiones*.  
 \_\_\_\_\_ *De libero Arbitrio*.  
 \_\_\_\_\_ *De Trinitate*.  
 \_\_\_\_\_ *De vera religio*.  
 \_\_\_\_\_ *Enchiridion*.  
 \_\_\_\_\_ *Enarrationes in Psalmos*.
- Aquino, Santo Tomas, *Suma Teológica*, Tomo 1, B.A.C. Madrid, 1957.
- Blondel, Maurice. *La acción*, B.A.C., Madrid, 1996.
- Brugger, Walter. *Philosophisches Wörterbuch*. Herder, Friburgo, 1976.
- Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da que pensar, Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, B.A.C., Madrid, 1999.
- Coreth, Emerich. *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía II: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 1971.
- De Andrés, Rafael. *Diccionario existencial cristiano*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2004.
- De Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid, 1990.  
 \_\_\_\_\_ *Por los caminos de Dios*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1962.  
 \_\_\_\_\_ *Sur les Chemins de Dieu*, Aubier-Montaigne, París, 1965.
- Durán, Vicente, et alii. *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2004.
- Estrada, Juan Antonio. *Dios, pregunta humana*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005.  
 \_\_\_\_\_ *Imágenes de Dios*. Trotta, Madrid, 2003.
- Epicuro, *Oubvres*. O, Gigón, Zürich, 1949.
- Farrell, Walter O.P., *Guía de la Suma Teológica*, Vol. Primero-Primera parte, Ed. Palabra, Navarra, 1982.
- Ferrer Arellano, Joaquín, *El misterio de los orígenes*. Eunsa, Pamplona, 2001.
- Fraijó, Manuel. *Dios, el mal y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2004.
- Freud, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, Alianza, Madrid, 1969.
- Fischer, Norbert. *La pregunta por Dios*, EDICEP, Madrid, 2000.
- Gómez Caffarena, José. *Dios, pregunta humana*, Mimeógrafo. S.L.  
 \_\_\_\_\_ *Dios y la razón*, Fundación Santa María, Madrid, 1985.  
 \_\_\_\_\_ *El enigma y el misterio, una filosofía de la religión monoteísta* Trotta, Madrid, 2007.  
 \_\_\_\_\_ *El teísmo moral en Kant*, Cristiandad, Barcelona, 1983.  
 \_\_\_\_\_ *La audacia de creer*, Sal Terrae, Santander, 1971.  
 \_\_\_\_\_ *Lenguaje y Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985.

- \_\_\_\_\_ *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 2006.
- Heschel, Abraham Joshua. *Dios en búsqueda del hombre*, Seminario Rabínico, Buenos Aires, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Man is Not Alone*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Who is Man?*, Stanford University Press, Stanford, 1975.
- Haefner, Gerd. *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1989.
- Instituto Fe y Secularidad. *Convicción de Fe y Crítica Racional*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- Jaspers, Karl. *Los grandes filósofos*, vol. II, Tecnos, Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Piper, München, 2000.
- Jonas, Hans. *Sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1995.
- Juan Pablo II. *Fe y Razón*, Ed. Basilio Núñez, México, 1998.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.
- \_\_\_\_\_ *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Crítica de la Razón Pura*, [tr. José Rovira Armengol], 10ª edición, Editorial Losada, Buenos Aires, 1991.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- Kehl, Medard. *Las maravillas de la creación*, Herder, Barcelona, 2007.
- Kitaro, Nishida. *Indagación sobre el Bien*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Kolakowski Leszek, *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid, 1985.
- Küng, Hans. *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- Landgrave, Ludwig. *La filosofía actual*, Monte Ávila, Venezuela, 1986.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- \_\_\_\_\_ *Ética e infinito*, La barca de Medusa, Madrid, 2000.
- Lotz, Johannes Baptist. *Die Grundbestimmungen des Seins*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Viena, 1988.
- \_\_\_\_\_ *La experiencia trascendental*, B.A.C., Madrid, 1982.
- Marcel, Gabriel. *Incredulidad y fe*, Guadarrama, Madrid, 1971.
- \_\_\_\_\_ *Journal Métaphysique*, 9ª edición, Gallimard, París, 1935.
- \_\_\_\_\_ *Positions et approches concrètes du Mystère ontologique*, Louvain, Nauwelaerts, 1967.
- \_\_\_\_\_ *Obras Selectas*, vol. II, B.A.C., Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Ser y tener*, Caparrós, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Interroge par Pierre Boutang*, J.M. Place, París, 1977.
- Mardones, José María. *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Síntomas de un retorno: La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander, 1999.
- Maréchal, Joseph, *El punto de partida de la metafísica*, vol. V, Gredos, Madrid, 1959.
- Maritain, Jacques. *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1943.
- \_\_\_\_\_ *Razón y razones*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1951.

- Martín Velasco, Juan / Savater, Fernando y Gómez Caffarena, José. *Interrogante: Dios, XX Foro sobre el hecho religioso*, Sal Terrae, Bilbao, 1996.
- Martín Velasco, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- Masiá Clavel, Juan. *El animal vulnerable: Introducción a la filosofía de lo humano*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Fragilidad en esperanza*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004.
- Mongardi, Carlo. *Para leer a Hegel diez minutos sin enojarse*, Temacilli, Guadalajara, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. Aurora, Editores Mexicanos Unidos, México, 1983.
- \_\_\_\_\_ *La gaya ciencia*. [tr. Luis Días Marín], M.E., Madrid, 1995.
- \_\_\_\_\_ *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1998.
- Nisa, Gregorio de. *Comentario al Cantar de los Cantares*, Sígueme, Salamanca, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Vida de Moises*. Sígueme, Salamanca, 1993.
- Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde Dios*, Herder, Barcelona, 2001.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*, Origen, México, 1984.
- Pieper, Joseph. *Unausstrahlbares Licht*, Kösel, München, 1978.
- Pintor Ramos, Antonio. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Piñón, Francisco, et. alii. *Concepto y problema de Dios*, Universidad Metropolitana/Plaza y Valdés, México, 1991.
- Pikaza, Xavier. *Dios palabra humana*, Sal Terrae, Santander, 2003.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona, 1985
- \_\_\_\_\_ *Tengo una pregunta*. Sal Terrae, Santander, 1985.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Ricken, Friedo. *Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Taurus, Madrid, 1987.
- Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*, Seuil, París, 1975.
- Romera, Luis. *El hombre ante el misterio de Dios*, Palabra, Madrid, 2008.
- Rorty, Richard / Vattimo, Gianni. *El futuro de la religión: Solidaridad, caridad, ironía*. [cp. Santiago Zabala] Paidós, Barcelona, 2006.
- Roy, Louis. *Experiencias y Trascendencia*, Herder, Barcelona, 2006.
- Pseudo-Dionisio, *De la Teología mística*.
- Sayes, José Antonio. *Cristianismo y filosofía*, EDICEP, Valencia, 2002.
- Sánchez-Gay, Manuel. *Dios en el pensamiento español del Siglo XX*, Sígueme, Madrid, 2005.
- Scannone, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona, 2005.

Schmidt, Josef. *Philosophische Theologie*, Grundkurs, Philosophie Band 5, Kohlhammer, Stuttgart, 2003.

Schaeffler, Richard. *Filosofía de la religión*, Sígueme, Salamanca, 2003.

Schillebeeckx, Edward. *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1988.

Schöndorf, Harald S.J., La relación entre filosofía y teología, en Simposio Internacional Cátedra Ferrater Mora: L'obra d'Eusebi Colomer, Girona, 28-11-2003. Manuscrito facilitado por el Autor.

Schöndorf, Harald S.J. *Sobre el argumento ontológico*, Conferencia, Escuela Superior de Filosofía en Múnich, Alemania. S.L.

Tierno Galván, Enrique *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1989.

Vardy, Peter. *Das Gottesrätsel*, Bosco Verlag, Múnich, 1995.

Torres Queiruga, Andrés. *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander, 1997.

V.V. A.A. *Introducción al cristianismo*, Caparrós, Madrid, 1994.

V.V. A.A. *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1984.

Weber, Karl-Heinz. *La crítica de la religión*, Herder, Barcelona, 1984.

Weber, Karl-Heinz (comp.). *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona, 1986.

Weischedel, Wilhelm. *Los filósofos entre Bambalinas*, F.C.E., México, 1985.

Weissmahr, Béla. *Teología natural*, Herder, Barcelona, 1986.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1985.

\_\_\_\_\_ *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

## Artículos de revistas

Aguilar, J.M. «Más allá, el otro», en *Atlántida*, (1992), no. 12, pp. 448-458

Aguilar Sahagún, Luis Armando. "Vínculo y retorno" en *Piezas en diálogo filosofía y ciencias humanas*, (Guadalajara, Jal.: marzo, 2007), año 3, no. 4, pp. 36-54.

Gómez Caffarena, José. "La agnosia del creyente", en *Revista Arbor*, (2002), no. 676, pp. 833-839.

\_\_\_\_\_ "Metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre" en *Revista Pensamiento*, (1973), no. 29, pp. 331-346

## Fuentes electrónicas

Manzano, Jorge. "Apuntes de Historia de la filosofía" (fecha de consulta: 15 de octubre de 2009), disponible en: <http://quijote.biblio.iteso.mx/documentas/default.asp?WCI=Frame>

Zubiri, Xavier. "El problema teológico del hombre" (fecha de consulta: 8 de diciembre de 2009), disponible en: <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/problemateologico.htm>



**SUBSIDIOS PARA LA MATERIA DE  
REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE DIOS**

Se terminó de imprimir  
en Abril del 2010  
en los talleres gráficos de  
Prometeo Editores, S.A. de C.V.  
Libertad 1457, Col. Americana,  
Guadalajara, Jalisco.  
C.P. 44160 Tel. 01 (33) 3826-2726  
E-mail: prometeoeditores@prodigy.net.mx

Impreso en México *Printed in Mexico*