



Doctrina Filosófica de Dios

Introducción a la Filosofía

Arno Anzebacher

El problema de Dios constituye el último gran tema de la filosofía. Partiendo de nuestra experiencia cotidiana del «estar en el mundo» nos preguntamos por sus condiciones desde la filosofía del ser (ontológicas) y de la filosofía del yo (transcendentales), y entonces aparece en el campo visual *la condición absoluta* como condición última.

ARISTÓTELES da la razón de ese estado de cosas: «En efecto, al igual que los ojos de las lechuzas se comportan con la luz del día del mismo modo se comporta el espíritu en nuestra alma respecto de lo que por su misma naturaleza es lo más patente entre todo» (*Met.* n, 1, 993b).

En la filosofía el problema de Dios aparece en tres contextos:

- ❖ El hecho de que la *religión* siempre haya motivado al hombre es filosóficamente importante. La religión (fe) como plano y exigencia de sentido de la praxis humana exige una reflexión *filosófico-religiosa*.
- ❖ En la historia de la filosofía corresponde un lugar importante a la *doctrina filosófica de Dios*. Independientemente de una religión determinada existe un problema filosófico de Dios del que la filosofía se ocupa desde sus inicios.
- ❖ En contra de la religión y de la doctrina filosófica de Dios se alzó la *crítica de la religión* en los diferentes contextos de la historia de la filosofía.

2. La doctrina filosófica de Dios

Vamos a ver cómo se plantea el problema de Dios en la sistematización filosófica que va de PLATÓN a HEGEL. Enlazamos con *el triángulo platónico* y concluiremos con el planteamiento *filosófico* del ser (ontológico), *del yo* (trascendental) y *del espíritu* en la cuestión de Dios.

2.1. La cuestión filosófico-ontológica de Dios

Los motivos sobre los que versa la filosofía del ser quedan expuestos en la parte 3. Por ello la ontología, sobre todo el párrafo 3.2, es el supuesto de algunos de los pasajes siguientes.

2.1.1. El argumento cosmológico y el teleológico

Cuando en la filosofía se habla de las *pruebas de Dios* hay que evitar el malentendido de que se trata de unas pruebas empíricas, como podrían ser las verificaciones experimentales de una determinadas hipótesis. De acuerdo con su pretensión, las mentadas pruebas de Dios son argumentaciones filosóficas dentro de la reflexión teológica.

Parten de la experiencia y, mediante el principio ontológico de causalidad, demuestran la necesidad de admitir una condición *absoluta* de la experiencia.

Desde la antigüedad hasta el presente se han elaborado muchas de esas «pruebas de Dios». Pero en el fondo se trata simplemente de dos tipos fundamentales: el argumento *cosmológico* y el *teleológico*. El punto de partida de ambos argumentos es extremadamente simple, y consiste en las dos preguntas que el *asombro* obliga a formularse al comienzo de todo filosofar:

- ❖ *¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?* Partiendo del *carácter condicionado del ente experimental* el argumento cosmológico pregunta por la *incondicionalidad y necesidad de un primer fundamento*.
- ❖ *¿Por qué existe el cosmos y no el caos?* El argumento teleológico, ante el *orden y finalidad* del ente natural, se pregunta por una *razón, que es el fundamento de ese orden*.

CONDICIONADO	CAUSALIDAD ONTOLÓGICA	INCONDICIONADO y ABSOLUTO: DIOS
Movido	Aporía de la serie infinita de las condiciones condicionadas: supone sin fin la condición incondicionada	Motor inmóvil
Contingente		Necesario
Finito		Infinito
Orden		Razón

Argumentos causales de la filosofía del ser

2.1.1.1. El argumento cosmológico

En 3.2 hemos señalado tres diferencias ontológicas: sustancia-accidente (3.2.2), materia-forma (3.2.3) y esencia-existencia (3.2.4). Mediante esas diferencias fácilmente podemos forjar unos argumentos ontológicos. Lo único que necesitamos es enlazar en cada caso una de esas diferencias con el principio ontológico de causalidad (3.2.6).

❖ En la diferencia sustancia-accidente se funda el clásico *argumento del movimiento*, que se remonta a PLATÓN y ARISTÓTELES: existe un movimiento; lo que se mueve es movido por otro; luego debe existir un primer motor inmóvil.

❖ En la diferencia materia-forma se funda el *argumento de la contingencia*: hay un ente que surge y desaparece; ahora bien, lo que puede surgir y desaparecer sólo llega a la existencia mediante una causa; luego en definitiva debe hacer una causa, que no es causada sino que es necesaria.

❖ En la diferencia esencia-ser se funda el *argumento de la finitud*: hay cosas finitas; debido a su ser y finitud lo finito requiere una causa; luego en último término debe haber un infinito absoluto que es el fundamento del ser y de la finitud de lo finito.

Se trata siempre del mismo problema fundamental: lo contingente nunca puede fundarse en otra cosa contingente, sino que supone algo incondicional y absoluto. Elegimos como ejemplo de las argumentaciones indicadas el argumento del movimiento, tal como lo formula el Aquinatense:

El camino primero y más claro es el que se traza a partir del concepto de movimiento. Es, en efecto, cierto y lo confirma la experiencia, que algo se mueve en el mundo. Pero todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve si no está en potencia para aquello hacia lo que se mueve, y sólo se mueve algo en la medida en que está en acto. El movimiento no es de hecho más que el paso de la potencia al acto. Ahora bien, una cosa sólo puede pasar de la potencia al acto por la virtud de un ente que esté ya en acto. Así, el fuego que es calor en acto puede calentar a la madera, que es potencialmente caliente, convirtiéndola en calor actual, con lo que la madera se mueve y cambia. Pero es imposible que la misma cosa y bajo el mismo aspecto esté a la vez en acto y en potencia. Esto ocurre sí, pero sólo bajo aspectos diferentes. Pues lo que es caliente en acto no puede ser a la vez potencialmente caliente, sino que simultáneamente es frío en potencia. Por tanto es imposible que una cosa bajo el mismo aspecto y de la misma manera sea a la vez motor y cosa movida o que se mueva a sí misma. Es necesario, en consecuencia, que todo lo que se mueve sea movido por otro. Si, pues, aquello por lo que una cosa es movida se mueve a su vez, es necesario que sea movido por otro y éste, a su vez, por otro. Ahora bien, no se puede progresar hasta el infinito, porque de otro modo no habría ningún motor, y por tanto tampoco ninguna cosa movida. Pues los segundos motores, motores movidos, sólo mueven en la medida en que son movidos por el motor primero, como el bastón que no mueve nada si no es movido por la mano. Es, pues, necesario llegar a un primer motor, que no es movido por ningún otro. A ese motor todos le llaman Dios (8Th., 1, 2, 3).

Algunas aclaraciones acerca de este texto:

❖ El concepto de movimiento en la argumentación no tiene sólo en cuenta el movimiento local, sino que en principio contempla *cualquier cambio accidental*.

❖ El argumento no supone que *todo* se mueve, sino sólo que *algo* se mueve.

❖ Puede mostrarse que el argumento tiene ciertos conceptos filosófico-naturales ligados a la época, pero que no afectan a la *idea central* del argumento.

❖ La consistencia lógico-formal del argumento no puede ponerse en duda. El argumento ha sido formalizado de múltiples modos.

❖ La conclusión «a ese motor todos le llaman Dios» no afirma que con este argumento se demuestre un determinado concepto de Dios (por ej., el cristiano), sino simplemente que la consecuencia de dicho argumento (el motor primero e inmóvil) la entendieron todos los filósofos (aquí: los antiguos, los árabes) como predicado del Absoluto.

❖ Podría probarse que cada frase de este argumento está documentada desde la tradición filosófica (no cristiana) del pensamiento antiguo y arábigo.

2.1.1.2. El argumento teleológico

También este argumento tiene un origen antiguo. Su estructura fundamental es extremadamente simple:

❖ El *ente natural*, que nuestra experiencia descubre, tiene una constitución *teleológica* (3.4.4.2); es un *cosmos* y no un *caos*. La naturaleza está determinada por *finés naturales*. Lo real es racional.

Este punto de partida puede entenderse de diversos modos:

○ El ente natural está construido *en sí mismo* de una manera teleológica. Piénsese en la estructura orgánica de la sustancia viva (3.4.4.1).

○ La *entelequia* del viviente le ordena el desarrollo que le es adecuado (por ej., la bellota a la encina).

○ La *cooperación* de los entes naturales muestra que están en un contexto ordenado, que alcanza hasta lo cósmico (cf. el texto de HEGEL en 3.4.4.2).

❖ El orden racional-teleológico de los entes naturales no se explica de forma satisfactoria desde ellos mismos. El ordenamiento teleológico de lo que carece de razón supone la razón. Así, pues, la teleología se interpreta de un modo *causal*.

Pero lo que por si no tiene razón no persigue ningún fin, si no es guiado por algo que conoce y razona, como la flecha por el arquero (TOMÁS DE AQUINO, 1, 2, 3).

El orden de un organismo, de un ecosistema o de un comportamiento animal propio de la especie, no se puede entender desde las partes del organismo, del sistema o del animal concreto.

❖ Debe, pues, existir una *razón*, que es la condición para que exista el cosmos y no el caos, para que en los planos más diversos todo se entienda teleológicamente y para que lo real sea a la vez racional.

El texto siguiente de KANT no es propiamente un argumento teleológico, pero expone aquello de lo que siempre se ha tratado en este argumento:

Pero, en fin de cuentas, ¿qué es lo que demuestra hasta la teleología más perfecta?.. No otra cosa sino que nosotros, de acuerdo con la naturaleza de nuestra capacidad cognoscitiva, es decir, conectando la experiencia con los principios supremos de la razón, no podemos formarnos simplemente ningún concepto sobre la posibilidad de tal mundo, como cuando pensamos una causa suprema del mismo providente y eficaz... En absoluto podemos concebir de otra manera la finalidad, que incluso ha de subyacer como fundamento en nuestro conocimiento de la posibilidad interna de muchas cosas naturales, cuando nos la representamos, y sobre todo al mundo, como producto de una causa inteligente (de un Dios)... Es, en efecto, totalmente cierto que nosotros jamás conocemos de manera satisfactoria los seres organizados y su posibilidad interna de acuerdo con unos principios puramente mecánicos de la naturaleza, y mucho menos nos los podemos explicar. Y tan cierto que, se puede decir abiertamente que para el hombre es absurda hasta la mera concepción de semejante proyecto o el esperar que algún día pudiera surgir un Newton, por ejemplo, capaz de explicar simplemente el origen de una brizna de hierba en virtud de unas leyes naturales ordenadas sin ningún propósito; más bien hay que negar semejante idea a los hombres (CdJ., B, 334-339).

2.1.2. Dios en el lenguaje analógico

Si hay que decir algo, que sea *simplemente condición no empírica de lo empírico* (1.4.1.3), surge sin más un *problema lógico-semántico* (4.5.1.4). Y ello porque, evidentemente, no podemos hablar de esa realidad no empírica en la misma forma en que lo hacemos de lo empírico. En el fondo la filosofía versa siempre sobre ese problema. Y se agudiza de manera muy particular cuando hay que hablar filosóficamente de *Dios*. La tradición filosófica se ha empeñado en resolver ese problema mediante la teoría lógico-semántica de la *analogía*.

Tal teoría tiene ya sus antecedentes en PLATÓN, mientras que ARISTÓTELES la elabora por primera vez. Neoplatónicos y escolásticos la desarrollaron y un esquema de la misma lo hemos trazado en 4.5.2.2. En las páginas que siguen se da por supuesto tal esquema básico.

El lenguaje analógico de Dios constituye un caso especial de la *analogía de proporción*. Se trata de la estructura siguiente:

- El punto de partida es *lo que ya conocemos*, lo que se nos abre en el lenguaje cotidiano y que se analiza en un lenguaje filosófico. Así, pues, el punto de arranque es la *experiencia*.
- La experiencia analizada filosóficamente muestra (por ej., en las «pruebas de Dios») que el ente natural posee un carácter de *condicionalidad* (causabilidad, contingencia, dependencia) y, en tal sentido, se encuentra en una *proporción* determinada (relación) con algo que por sí no es un ente natural.
- En virtud de esa proporción, expresiones, que en el lenguaje filosófico designan lo que nos es conocido, se aplican para designar *lo que nos es desconocido*, y hacia lo que apuntan nuestros conocimientos.

En el lenguaje analógico-proporcional acerca de Dios se trata, por consiguiente, de que expresiones que en principio designan algo que nos es conocido, en virtud de la proporción de condicionalidad, se transfieren a lo desconocido.

Lo ilustramos con un ejemplo sencillo y muy antiguo: decimos que el aire está claro. Supongamos que no supiéramos de dónde le llega esa claridad (el sol, unos reflectores). Pero si sabemos que la claridad es algo que al aire le llega *de otra cosa*. Eso significa que la claridad del aire está *condicionada*. ¿Por qué cosa? Evidentemente por algo que, en definitiva, no tiene a su vez una claridad condicionada, una claridad que no la *tiene* de otro, sino que es claro por sí. Lo cual significa que, en virtud de una condicionalidad, transferimos la expresión «claro» del aire a una fuente luminosa que nos es desconocida y la suponemos «clara». No vamos a insistir en este viejo ejemplo, porque todos los ejemplos empíricos fallan cuando se comparan con Dios.

De ese modo transferimos expresiones como «causa», «fundamento», «razón», «motor», «ente», «acto», etc. desde lo que nos es conocido a lo que desconocemos «Dios»). Y, al hacerlo, *cambiamos necesariamente el significado de las expresiones*. Si esas expresiones designan algo que nos es conocido, tienen habitualmente una

significación bastante precisa. Y cuando las trasladamos, esa *significación precisa se relativiza mediante la proporción*. Pero sabemos exactamente por qué resulta imprecisa: por la proporción en virtud de la cual transferimos la expresión en juego. Podemos formular dos tesis importantes acerca de la teoría analógica en su aplicación al lenguaje acerca de Dios:

- El lenguaje analógico alude a lo desconocido *desde lo que conocemos*, o sea, desde la proporción conocida de lo que conocemos. Se refiere, pues, a lo desconocido *en tanto que habla de lo conocido*. Jamás podrá decir *lo que es en sí mismo lo desconocido*.
- El lenguaje analógico traslada expresiones de lo conocido a lo desconocido, *cambiando así su significado*. En virtud del traspaso se hacen *imprecisos* los significados de las expresiones. El lenguaje analógico expresa lo desconocido de manera *imprecisa pero cargada de sentido*.

En el lenguaje analógico se trata, por consiguiente, no de una ambivalencia o equivocidad casual de las palabras (como en el caso de «calderón»), sino de una anfibología no casual en virtud de una proporción conocida que existe entre una cosa conocida y otra que desconocemos.

Los *neo platónicos* dividieron el proceso lógico-semántico del lenguaje analógico en tres fases:

a *El lenguaje afirmativo*: transferimos *predicados positivos* de lo conocido a lo desconocido en virtud de la proporción.

Así, decimos de lo desconocido que es el primer fundamento, la razón, el ente primero, que posee una potencia activa (poder), que está en acto, que es perfecto, bueno, etc.

b *El lenguaje negativo*: indicamos que tales predicados no se pueden aplicar *de igual modo* (o con idéntica significación) a lo desconocido que a lo conocido. E indicamos *por qué* no lo podemos hacer.

Pensemos en las tres diferencias ontológicas (sustancia-accidente, materia-forma, esencia-existencia) en virtud de las cuales aparece como condicionado el ente natural. Lo incondicional desconocido no puede estar en esas tres diferencias. Por lo que las negamos respecto del mismo. Y decimos: los predicados positivos, con los que designamos lo desconocido partiendo de lo que conocemos, no pueden

entenderse como en el caso de lo que nos es conocido, que se encuentra en tales diferencias.

c *El lenguaje eminente*: la negación de todo aquello que en la realidad conocida fundamenta su condicionalidad, pone de relieve el carácter incondicional, absoluto y perfecto de lo desconocido.

Un ejemplo: en el lenguaje afirmativo puedo decir que lo desconocido ha de estar en acto para poder ser causa en acto. Pero en el lenguaje negativo debo probar que no puede estar en acto como los entes causados. Veo ahora ontológicamente que todo lo causado lo es en tanto que como potencia pasiva incluye la posibilidad de «ser de otro modo» (3.2.1), y niego en consecuencia respecto de lo desconocido cualquier potencia pasiva, llegando así a decir en lenguaje eminente que lo desconocido es acto puro y pura perfección.

Vemos que la imprecisión del lenguaje analógico es el resultado de un proceso semántico muy preciso.

2.1.3. El concepto de Dios en la filosofía del ser

Fue sobre todo la escolástica la que se esforzó por desarrollar un concepto diferenciado de Dios en un lenguaje analógico. Aquí no podemos reproducir ni siquiera de manera aproximada la precisión a la que llegó. Pretendemos simplemente presentar algunas determinaciones fundamentales de ese concepto de Dios.

❖ *Acto puro*: todo lo que está en una diferencia de potencia-acto es condicionado. La potencia masiva (3.2.1) es el fundamento de la condicionalidad en aquello que nos es conocido. Por ello en lo incondicional desconocido no existe ningún tipo de potencia pasiva. Dios es acto puro.

De lo cual se sigue una serie de determinaciones:

- Puesto que Dios no puede estar en la diferencia de substancia-accidente, *se identifica* por completo con todas sus determinaciones, relaciones y actividades. Personalmente es su ser operante, su ser relacionado, etc.
- Como Dios no puede estar en la diferencia de materia-forma, no es *un cuerpo*, y por tanto *inmaterial* y *no extenso*.
- Al no poder estar Dios en la diferencia de esencia-existencia, en tanto que acto puro es el *acto de la existencia misma sin limitación alguna* (3.2.4), es decir, la plenitud infinita de la perfeccionabilidad del ser.

- De donde se deduce que Dios es *único*. La existencia de muchos dioses estaría en contradicción con la infinitud divina.
 - Como acto puro Dios es *inmutable*. Todo lo mutable incluye una potencia pasiva. En Dios no existe ninguna posibilidad no actualizada. Es en acto la plenitud del ser.
 - Con esto concuerda la *eternidad*, que deriva de la negación de todo cambio sustancial y accidental (cf. 3.2.3) así como de todo comienzo y fin. Eternidad es la «posesión simultánea, total y perfecta de una vida ilimitada» (BOECIO). Es la simultaneidad respecto de toda duración. Dios no dura. Es su absoluto ahora. (Frente a la duración de lo temporal viene a comportarse como el punto central respecto a la periferia de la circunferencia.)
- ❖ *Espíritu*: sabemos que el *ser*, cuando ha alcanzado una determinada perfección, es *vida*. En un plano más amplio de la perfección el ser (o la vida) es *espíritu*. En ese sentido la vida es el ser del viviente y el espíritu es el ser del ser racional. En Dios el acto puro del ser es una *realización espiritual absoluta*.
Pero su vida es la más perfecta... Pues su realización actual es a la vez alegría. El conocer como tal se dirige a lo más perfecto en sí, y el conocimiento supremo a lo supremo. El conocer [divino] se conoce a sí mismo en la comprensión de lo cognoscible. Pues en la medida en que toca y conoce su objeto, se hace cognoscible a sí mismo, con lo que conocer y conocido son lo mismo... Pero así se comporta con él. Y la vida habita en él, pues la realización en acto del conocer es vida y lo divino es acto. Su realización en acto es en sí su vida eterna más perfecta. Afirmamos así que Dios es el ser vivo eterno y mejor... (ARISTÓTELES, *Met.*, XII, 7, 1072b).

De lo cual se siguen otras determinaciones:

- Como realizaciones fundamentales del espíritu sabemos el conocer y el querer (6.1.1). Como realización espiritual absoluta Dios es un *infinito conocer Y querer, que se conoce y se quiere a sí mismo*.
 - La diferencia entre conocer y querer es una nota distintiva del espíritu finito, que está en la diferencia entre teoría y praxis. En Dios no existe tal diferencia. Es el *estar en sí* perfecto en la identidad de conocimiento y volición, la absoluta posesión espiritual de sí mismo.
- ❖ *Dios y mundo*: ¿Cómo el acto puro del ser puede también ser causa última de un cosmos de entes finitos? La doctrina de Dios en la filosofía del ser conduce de lo condicionado a lo incondicional. Pero

desde lo incondicional lo condicionado se convierte en un nuevo problema.

- Como acto finito, puro y perfecto del «estar en sí» en el conocimiento y la volición, *el Absoluto se basta a sí mismo*. No necesita de lo finito. Lo finito no completa al Absoluto, pues éste es ya puro acto del ser mismo.
- Dios no quiere al mundo por una necesidad natural, sino desde la libertad. Dios existe en la eternidad, y se ha decidido libremente por el mundo.
- El perfecto Absoluto quiere *comunicarse a otro ser finito y asegurarle una participación*. Dios quiere la consumación del ser que él ha creado.
- En su «estar en sí» de conocimiento y volición se conoce y quiere *como imitable en lo finito*. Por ello, su «estar en sí» es a la vez creación, sostenimiento, providencia y consumación del mundo y del hombre, o del mundo en razón del hombre. En lo creado ello se extiende temporalmente en el pasado y en el futuro del cosmos, la naturaleza y la humanidad. En Dios es el ahora eterno e inmutable del absoluto «estar en sí», que se conoce y quiere (ama) de tal modo que se conoce y quiere (ama) libremente como imitable, y por ello conoce y quiere (ama) a la vez al mundo como a su imagen y su consumación. Así Dios crea al hombre racional y libre como culminación de lo creado, a fin de que el hombre llegue a elegirle como sentido último y para ser la felicidad suprema y la consumación perfecta del mismo hombre.

Hemos reunido aquí unos motivos, que aparecen en la doctrina filosófica de Dios, tanto de la antigüedad clásica, del neoplatonismo gentil y cristiano, como de la escolástica arábiga, judía y cristiana, y también del pensamiento moderno. Con frecuencia a ese Dios de la doctrina filosófica se le llama *el Dios de los filósofos* (PASCAL) y se le contrapone al *Dios de la revelación*. Sin duda que la fe en el Dios que se ha revelado constituye un razonamiento muy distinto del de la filosofía. Las relaciones entre ambas formas de tratado constituye un problema importante para la filosofía y para la teología.

A manera de conclusión señalamos algunos de los conceptos que se manejan frecuentemente:

- *Teísmo*: la concepción de Dios como el Absoluto, distinto del mundo, creador y conservador del mismo (providencia), como el tú eterno del hombre.
- *Politeísmo*: la idea de que existe una pluralidad de dioses.

- *Monoteísmo*: la concepción de que sólo hay un Dios.
- *Deísmo*: admite sí un Absoluto, creador del mundo, pero niega que Dios sostenga al mundo y lo guíe con su providencia.
- *Panteísmo*: supone que el mundo se identifica de alguna manera con Dios.

2.2. El problema de Dios en la filosofía del yo

Si volvemos a la reflexión trascendental, incurrimos de primeras en una cierta oposición a la doctrina filosófico-ontológica de Dios. La problemática divina en la filosofía del yo no invalida la de la filosofía del ser. Pero la fundamenta (en el sentido del triángulo platónico) sobre otra base. Como veremos una y otra vez, ambas direcciones son complementarias.

2.2.1. Crítica de Kant a los argumentos de la filosofía del ser

Entre la reflexión ontológica y la trascendental existe de necesidad la oposición siguiente:

- Cuando hago la pregunta *ontológica* sobre las condiciones de la experiencia en el *ser*, «olvido» en cierto modo que todo lo dado en la experiencia se convierte en dato por el conocimiento de un *sujeto* (yo). De algún modo soy acrítico en el ser del ente.
- Cuando hago la pregunta *trascendental* sobre las condiciones de la experiencia en el *sujeto*, «olvido» de manera parecida que en la experiencia se manifiesta el *ser*. Ese «olvido ontológico» de la reflexión trascendental responde al «olvido del yo» en la reflexión ontológica.

Hemos visto cómo Kant en el plano filosófico trascendental limitaba el empleo teórico de la razón a *la actividad* de la inteligencia *referida a la visión*. («Así, pues, tendría que eliminar el *saber* para hacer un lugar a la fe...») De donde se deriva necesariamente una crítica de las «pruebas de Dios» filosófico-ontológicas. Pues, en los argumentos discutidos (cosmológico y teleológico) la *razón va más allá de lo visible*.

Realiza unas conclusiones, «que no contienen premisas empíricas, y mediante las cuales de algo que conocemos concluimos algo distinto, acerca de lo cual no tenemos sin embargo ningún concepto y al que, de todos modos, mediante un reflejo inevitable, damos una realidad objetiva. Tales conclusiones, habida cuenta de su resultado, habría que

calificadas de *sutilezas* más que de conclusiones racionales...» (CdIRPu.. B, 397).

Semejante conclusión es ilegítima en el plano de la filosofía trascendental. y ello porque de las categorías aprioristas y de los principios básicos de la inteligencia hace un uso *trascendente*; es decir, algo que pretende «arrasar todos aquellos mojones y procurarse un suelo completamente nuevo, que ignora cualquier demarcación, (B, 352). Así, pues, según KANT la ilegitimidad de tales argumentos está en que

- son *argumentos causales*. que asignan un uso trascendente al principio causal, que es un axioma trascendental a priori referido a la visión; y es que de lo empírico concluyen lo no empírico;
- se concluye un *concepto del ser supremo*. cuya existencia se afirma después; con ello se pasa por alto que tal concepto es un mero concepto *nuestro*. que sin una visión está vacío y cuya existencia no puede, por tanto, afirmarse.

Esta crítica de KANT se funda en la oposición de principio entre la reflexión trascendental y la ontológica. Ambos movimientos del filosofar son vinculantes. El análisis ontológico conduce a la *substancia* y a las diferencias ontológicas en las que aquélla se encuentra. El análisis trascendental conduce al *sujeto* y sus determinaciones a priori.

Ambos movimientos presentan una parcialidad concreta. El problema de Dios, que deriva del análisis ontológico, no es comprobable desde el análisis trascendental. Pero a renglón seguido se demuestra que también el análisis trascendental conduce, aunque de otra manera, al problema de Dios. Sin embargo, la crítica de Kant se dirige sobre todo contra la configuración racionalista de las «pruebas de Dios», que alimentaban la pretensión de poder aplicar indiferenciadamente unas ideas y unos principios innatos a lo finito y a Dios («diferencia sensible-suprasensible», «metafísica fantasmal»). La doctrina clásica de Dios (neoplatónica y escolástica) ha rechazado tal pretensión en su teoría analógica y, con Kant, es del parecer que Dios no es ningún objeto, que caiga bajo nuestras categorías y axiomas.

2.2.2. Dios como idea reguladora

Según Kant, el fundamento de ese «reflejo inevitable» por llegar a la conclusión de Dios partiendo de la experiencia está *en la razón misma*. La razón está a priori en la posesión de unas *ideas*. Y éstas orientan la actividad de la inteligencia a la totalidad de la experiencia. Tales son las

ideas de *mundo*, de *alma* y de *Dios*. Son ideas que *no constituyen el objeto*, por lo que no permiten ninguna conclusión a la existencia de unos objetos correlativos a las ideas. Más bien son *reguladoras*; es decir, regulan la actividad intelectual con vistas a una totalidad como meta. Dios, como idea reguladora de la razón teórica, dirige la inteligencia a la *unidad universal y teleológica de todas las cosas*, «y el interés especulativo de la razón hace necesario contemplar todo el ordenamiento del mundo cual si hubiera brotado del propósito de la razón altísima y suprema» (B, 714).

Al igual, pues, que en la filosofía del ser Dios aparece como condición absoluta del mundo real, así también en la filosofía del yo es condición ideal y apriorista en la constitución trascendental del mundo de la experiencia para, conocer su unidad universal y teleológica. Se trata, por tanto, de dos aspectos del mismo problema. En ambos, Dios se demuestra como última condición teórica del experimental «estar en el mundo». Al mismo tiempo se subraya contra el empirismo que la cuestión de Dios no es en principio *ningún problema empírico*. De ahí que las ciencias empíricas como tales nada puedan decir en principio sobre el problema de Dios, sin que esté en su mano demostrarle ni combatirlo. KANT llega al resultado siguiente:

Así pues, la primera pregunta (con vistas a una teología trascendental) es la de si hay algo distinto del mundo, que contenga el fundamento del orden mundano y de su cohesión de acuerdo con unas leyes generales. Y la respuesta es: sin duda alguna. Porque si el mundo es una suma de manifestaciones, debe haber algún fundamento trascendental del mismo, es decir, sólo pensable por la razón pura.

La pregunta segunda es si ese ser es una substancia necesaria, de la máxima realidad, etc. A lo que respondo que tal pregunta no tiene significación alguna. porque todas las categorías, a través de las cuales intento forjarme un concepto de un objeto semejante, no son más que de uno empírico, y carecen de cualquier sentido cuando no se aplican a objetos de una posible experiencia, es decir, cuando no se aplican al mundo sensible. Fuera de ese campo no son más que meros títulos que se colocan a los conceptos, pero con los que nada se puede entender.

Finalmente, la tercera pregunta es si al menos no podríamos pensar a ese ser distinto del mundo conforme a una analogía con los objetos de la experiencia. Y la respuesta suena así: desde luego que sí, pero sólo como objeto en la idea y no en la realidad; a saber, sólo en cuanto que es para nosotros un substrato (base) conocido de la unidad, orden y finalidad sistemáticos de la constitución mundana, que la razón tiene que apropiarse como principio regulador de su estudio de la naturaleza. Más aún: en esa idea podemos permitir, sin vergüenzas ni reproches, ciertos antropomorfismos [propiedades humanas], que favorecen al principio regulador pensado. Pues se trata siempre y sólo de una idea, que no está referida de un modo directo a un ser distinto del mundo sino al principio regulador de la unidad sistemática del mundo, pero sólo mediante un esquema, a saber, de una inteligencia suprema que, según unos sabios proyectos, sería el creador del mismo. Con ello no se tiene por qué haber pensado qué es en sí mismo ese fundamento originario de la unidad mundana, sino cómo debemos emplearlo, o más bien su idea

respecto al empleo sistemático de la razón en la consideración de las cosas del mundo CdlIRPu., B, 723ss).

Kant subraya la imposibilidad de transferir nuestros conceptos intelectuales (categorías), relacionados con la visión, a Dios, y por ello se ensaña contra la metafísica intelectual del racionalismo (*metafísica fantasma*). Al mismo tiempo coincide con la doctrina de Dios que desarrolla la filosofía del ser, cuando subraya el *lenguaje analógico* como la única posibilidad filosófica para hablar de Dios.

2.2.3. Dios como postulado práctico

La filosofía kantiana del yo conduce a ese yo como *libertad*. Se halla, por lo mismo, en la *primacía de lo práctico*; es decir, todo conocimiento teórico de las ciencias particulares está subordinado a los objetivos de la praxis. Por ello el epicentro de la doctrina kantiana sobre Dios está en la filosofía práctica. Se trata, por ende, de pensar a *Dios como un postulado práctico*; con otras palabras, se trata de mostrar que *la existencia de Dios es condición para que nuestra praxis tenga sentido*.

El postulado kantiano de la existencia de Dios enlaza con lo que hemos denominado *la paradoja ética*.

Resumimos la argumentación: el hombre está ordenado por su misma esencia a *lo supremo*, y, por lo mismo, a una autorrealización en *todos los planos de sentido de la praxis*, a la vida sana y feliz en una sociedad perfecta (el «mundo mejor»). Pero el hombre *por sí mismo* sólo puede realizar un aspecto parcial de ese supremo, a saber: *lo más alto* que es la perfección moral. Sin embargo a lo supremo pertenece no sólo lo más alto sino también lo perfecto, o sea, la felicidad que corresponde a la perfección moral. Ahora bien, eso que llamamos perfecto está sólo condicionalmente en manos de la praxis humana (por ej., la salud, las circunstancias externas, etc.). Y entonces se plantea la cuestión: ¿Es realmente posible la universal autorrealización del hombre (lo supremo), a la que está ordenado por su misma esencia, cuando *sólo puede realizarla en parte* desde la propia praxis? ¿Puede concebir una praxis humana como coherente, cuando lo supremo, a lo que está ordenado, ha de fracasar en parte (habida cuenta de lo perfecto)? Mas, como debo pensar una praxis plena de sentido, he de postular asimismo la posibilidad de poder alcanzar lo supremo, de que el hombre pueda lograr en definitiva la felicidad (lo perfecto) que corresponde a su moralidad (lo más alto). Pero ese caso sólo se da, si *Dios existe*.

En consecuencia el postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado* [del mundo mejor] es a la vez el postulado de la realidad de un *bien originario supremo*, a saber: de la existencia de Dios (CdIRP., A, 226). Aquí forma parte del deber sólo la disposición para la producción y fomento del bien supremo en el mundo [un universal desarrollo personal, el bien común], cuya posibilidad puede postularse, pero que nuestra razón no encuentra concebible más que bajo el supuesto de una inteligencia suprema, la admisión de cuya existencia va ligada a la conciencia de nuestro deber... (A, 226s).

Con el postulado de la existencia de Dios está íntimamente relacionado el postulado de la *inmortalidad*.

La necesidad de postular *la existencia de Dios como condición del sentido de la praxis* es algo que la filosofía ha visto y reinterpretado de continuo. He aquí algunos ejemplos:

- La existencia humana está proyectada a una realización de sentido. Pero como el espíritu humano se realiza esencialmente *en el horizonte de la totalidad*, su afán de sentido *trasciende* y supera toda aspiración finita. Si el anhelo humano de sentido ha de ser coherente, es decir, si ha de tener un objetivo último lógico, tiene que darse una *exigencia de sentido absoluta*, en que el afán del hombre se colme.

En este orden de cosas hace PLATÓN que Eros recorra las exigencias de sentido de los diferentes planos (grados de la belleza), para que al final encuentre su descanso y consumación en la contemplación inmortal de la belleza divina. Famosa es la frase de Agustín: «Tú nos has ordenado a ti, y nuestro corazón no encuentra reposo hasta que descansa en ti» (*Conf*, 1, 1). Tomás de Aquino demuestra que sólo la contemplación beatificante de Dios en la consumación (*visio beatífica*) puede ser el objetivo adecuado al que está destinado el hombre por su misma esencia, ya que el hombre debe relativizar cualquier otro objetivo imaginable.

- También se ha elegido como punto de partida la exigencia categórica de la *conciencia*. J.R. NEWMAN argumenta así:

Si las causas de ese movimiento anímico no pertenecen a este mundo visible, el objeto al que se ordena su percepción debe ser sobrenatural y divino. Así, el fenómeno de la conciencia, como el de un mandato, es adecuado para marcar en el espíritu la imagen de un señor

supremo, de un juez santo, justo, poderoso, que todo lo ve y de todo pide cuenta (*Obras completas*, VIII, 77).

- Estrechamente ligada al postulado de la existencia de Dios en Kant está también esta reflexión: en definitiva debe ser posible *una justicia que abarque todos los planos de sentido de la praxis*. Ni la conciencia, ni la ética ni el derecho positivo pueden establecer esta justicia universal, si no están ordenados a ella. Pero si esa justicia universal ha de ser posible, Dios tiene que existir.

2.3. El problema de Dios en la filosofía del espíritu

La filosofía del espíritu pretende superar la visión parcial de la filosofía del ser y de la filosofía del yo, reuniendo los dos aspectos de la reflexión filosófica. La filosofía del espíritu aspira a concebir la unidad de ambos aspectos desde su principio, desde la idea y el espíritu absoluto; es decir, *desde Dios*, que es principio del ser y del conocimiento.

El ejemplo clásico lo constituye Platón. Su punto de partida es el hecho de que es *posible una verdadera experiencia*. Ahora bien, está perfectamente claro que la *sensibilidad* no puede resolver el problema de la experiencia y del conocimiento. Si la verdadera experiencia ha de ser posible, el supuesto de la misma no está en el acontecer *entre sujeto y ente*, en el sentido, por ejemplo, de que «entre» algo «desde fuera» (teoría de la imitación. La verdadera experiencia supone más bien una doble conexión del acontecer experimental:

- Conexión retrospectiva del *sujeto* cognoscente en el sentido del «recuerdo» o rememoración (*anamnesis, iluminación*), con lo que el sujeto está en la posesión «innata» de *ideas y verdades eternas*.
- Conexión retrospectiva del *ente* conocido, en el sentido de una «participación» (*methexis*), en virtud de la cual se aprehende al ente *que responde a las ideas y verdades*.

Si, pese a la diferencia (que la sensibilidad no puede superar) de sujeto y objeto, ha de ser posible una experiencia verdadera, su supuesto es *la identidad absoluta de ambos aspectos*, como punto referencial de la doble vinculación retrospectiva.

Esa identidad absoluta como punto de intersección de *anamnesis* y *methexis* es lo que PLATÓN llamó *la idea del bien*. A ella se vincula

retrospectivamente el conocer memorativo y a ella se conforman las cosas existentes. Es la belleza en que Eros descansa. Desde esa vinculación retrospectiva la filosofía del espíritu *pretende estar capacitada para concebir de manera coherente y desde el absoluto al sujeto (filosofía del yo) y a la substancia (filosofía del ser)*. Desde el absoluto se le abre una *relación dialéctica* de ambos.

El propio PLATÓN en su obra tardía *El sofista* ha empezado a pensar la idea (divina) como el ser absoluto, viviente y racional, y a entender la filosofía como el pensamiento del pensamiento de ese ser absoluto. La convicción fundamental de toda filosofía del espíritu es que nuestro pensamiento se halla de tal modo vinculado al pensamiento de Dios, que la filosofía se hace posible como pensamiento del pensamiento de Dios. En ese sentido también para el neoplatonismo cristiano Dios «nos es más íntimo que nuestra propia intimidad», hasta el punto de que «en el hombre interior habita la verdad [divina]» (Agustín). Asimismo las ideas y verdades innatas del racionalismo (Descartes, Spinoza) se definen por esa aspiración; su culminación la logra la filosofía del espíritu en el sistema absoluto de HEGEL.

El problema fundamental de toda filosofía del espíritu está en la pregunta de cómo puede apoyar su pretensión de establecer la conexión de sujeto (yo) y substancia (ser) desde lo absoluto. ¿Cómo logra «nuestro» pensamiento humano la pretensión de pensar el pensamiento absoluto? Sabemos que Platón explicó la *anamnesis* con el mito de la contemplación del mundo de las ideas antes de que el hombre nazca. En el signo del *cristianismo* esa pretensión se entendió como una *exigencia de la fe (Agustín Credo ut intelligam)*. El texto siguiente de HEGEL, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, ilustra ese *Credo ut intelligam*

Pero con la mención del conocimiento del plan de la providencia divina he recordado una cuestión que predomina realmente en nuestros tiempos, a saber: la posibilidad de conocer a Dios o, más bien, la doctrina... que se ha convertido en un prejuicio, de que es imposible conocerle. En clara oposición a lo que prescribe la Sagrada Escritura como el deber supremo, que es no sólo amar a Dios sino también conocerle, prevalece hoy la negación de lo que también allí se dice, que existe el Espíritu que conduce a la verdad, que conoce todas las cosas y que penetra hasta las mismas profundidades de la divinidad. Al poner la esencia divina más allá de nuestro conocimiento, se obtiene la comodidad de abandonarse a las propias imaginaciones. Con ello uno se libra de poner en relación su conocimiento con lo divino y

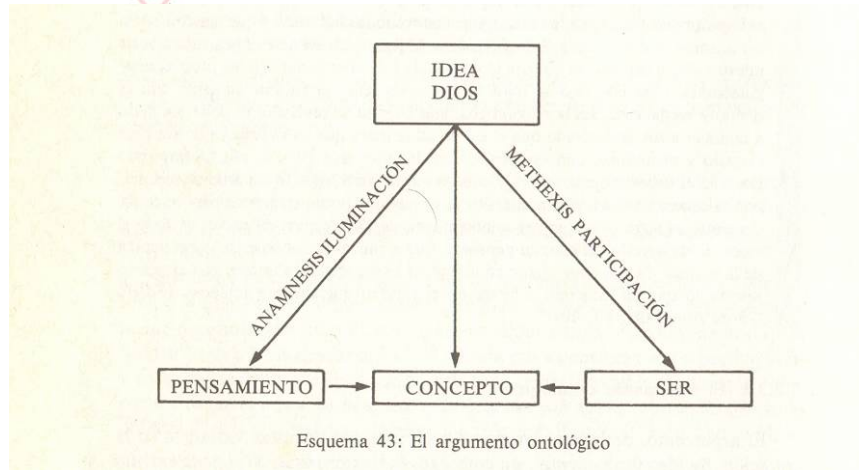
verdadero... En la religión cristiana Dios se ha revelado; es decir, ha dado a conocer a los hombres lo que él es, de tal manera que ha dejado ya de ser algo cerrado y misterioso; con esa posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto también el deber [de conocerle]. Dios no quiere para hijos suyos ánimos mezquinos ni cabezas vacías, sino a aquellos cuyo espíritu, pobre en sí pero rico en conocimiento, es suyo y que en ese conocimiento de Dios ponen en exclusiva todo el valor. El desarrollo del espíritu pensante, que arranca de esa base de la revelación de la esencia divina, debe crecer en definitiva hasta abarcar también con el pensamiento lo que en principio subyace en el espíritu que siente e imagina. (*FdIH., Obras completas*, XI, 40s).

2.3.1. El argumento ontológico

El argumento, designado así por Kant, presenta distintas variantes en la tradición. Su idea fundamental, sin embargo, es siempre ésta: *Si el pensamiento se sabe vinculado al absoluto por anamnesis, quiere decir que los conceptos y verdades, que forma necesariamente, no sólo son conceptos y verdades de ese pensamiento, sino que a la vez tienen una relevancia ontológica*. En virtud de la vinculación retrospectiva el pensamiento en sus conceptos y verdades piensa en el fondo el pensamiento mismo de Dios (en el sentido de la unidad del genitivo subjetivo y objetivo).

Una forma previa del argumento es el razonamiento siguiente de Agustín: nosotros descubrimos en nuestro pensamiento unas verdades eternas e inmutables. Esas verdades no pueden tener su fundamento ni en la experiencia mutable ni en nosotros mismos, puesto que los descubrimos como ya existentes]. Luego deben tener un fundamento superior. Ese reino de las verdades eternas se funda en Dios como la única verdad eterna, la cual es fundamento de la pluralidad de verdades eternas.

¡No salgas fuera, retorna dentro de ti mismo! En el hombre interior habita la verdad. Y si aún encuentras tu naturaleza cambiante, avanza por encima de ti mismo. Piensa, sin embargo, que si te superas a ti mismo, es el alma racional la que se eleva sobre ti. Dirígete, pues, allí de donde llega el rayo de luz, que ilumina tu razón. y es que quien usa rectamente su razón ¿adónde ha de llegar sino a la verdad? La verdad no llega ciertamente a sí misma por el uso racional, sino que es aquello a lo que aspiran cuantos usan su razón. Mira, pues, que aquí se da la máxima coincidencia imaginable, y súmate tú también a la misma. Confiesa que tú no eres lo que ella es, pues ella no se busca a sí misma, mientras que si la buscas la alcanzas, no recorriendo un espacio, sino empujado por el anhelo del espíritu. Quiera, pues, el hombre interior ponerse de acuerdo con aquella que ha tomado habitación en él, no para el placer ínfimo y carnal sino para el placer espiritual y supremo (VR, 39).



Las verdades, que nosotros descubrimos en nuestro pensamiento (por ej. verdades lógicas y matemáticas), tienen su fundamento en la iluminación, que nos llega desde la misma verdad divina. Ésta habita en el hombre interior. La misma verdad, en que fueron creados el cielo y la tierra, es la maestra de nuestro interior. La verdad descubierta en el pensamiento tiene una relevancia ontológica en tanto que verdad iluminada por Dios.

La primera exposición del argumento ontológico se debe a Anselmo de Canterbury (1033-1109). Su razonamiento es éste: Nosotros tenemos un concepto de Dios como de un ente «mayor que el cual no se puede pensar ninguna otra cosa» (*aliquid qua nihil maius cogitari possit*). Ese concepto lo entiende hasta el más torpe; pero no todos ven que «aquello mayor que lo cual no se puede pensar nada» también existe.

Así hasta el necio se convence de que, al menos en la inteligencia existe algo «mayor de lo cual no se puede pensar nada». Pues lo entiende [el concepto] cuando lo oye, y lo que siempre se ha entendido está en la inteligencia. Ahora bien, aquello «mayor de lo cual no se puede pensar nada» ciertamente que no puede estar sólo en la inteligencia. Pues, si únicamente estuviera en la inteligencia, podría pensarse que también estaba en la realidad, y eso sería mayor. Si, pues, aquello «mayor de lo cual no se puede pensar nada» está sólo en la inteligencia, tal realidad mayor de la cual no se puede pensar nada sería algo por encima de lo cual se podría pensar algo mayor. Lo cual no puede ser ciertamente. Existe, por tanto, sin duda alguna, algo «mayor de lo cual no se puede pensar nada» tanto en la inteligencia como también en la realidad (Proslogion, 2).

El argumento concluye, pues, del concepto (en la inteligencia) la realidad. A primera vista parece tratarse de una singular agudeza. Pero

es necesario entender a Anselmo desde Agustín. Y entonces la inteligencia, *que forma y entiende necesariamente* (incluso en el caso del necio) el concepto de Dios, *no es simplemente nuestra inteligencia subjetiva*, sino la inteligencia iluminada por la verdad, que está vinculada por la anamnesis o recuerdo. Por ello, el concepto que tiene de Dios, *jamás es un puro concepto*, sino un concepto en el signo de la iluminación, de la identidad entre sujeto y substancia. Por eso en tal concepto yace a la vez la existencia de Dios.

El argumento (ontológico) de Anselmo lo recogieron y reformularon Descartes y Leibniz aunque su importancia máxima la alcanzó con Hegel. La pretensión del sistema hegeliano es la de compaginar la reflexión ontológica (desde Aristóteles) y la trascendental (desde Kant) en forma dialéctica para pensar desde el espíritu absoluto y con vistas a él la substancia (*methexis*) como sujeto (*anamnesis*). La unidad dialéctica de substancia y sujeto la denomina Hegel *concepto*.

En el concepto hay que empezar por dejar de lado que se trata de algo que sólo nosotros tenemos que formar en nosotros. El concepto es el alma, la finalidad de un objeto, del viviente. Lo que nosotros llamamos alma es el concepto, y en el espíritu, en la conciencia el concepto como tal llega a la existencia, como concepto libre, distinto en su subjetividad, de su realidad en sí (*FdIR*, XVI, 544).

El concepto es lo vivo que se comunica consigo mismo; una de sus determinaciones es también el ser (543).

Todo el sistema de HEGEL se encuentra bajo el signo del argumento ontológico.

2.3.2. Crítica del argumento ontológico

El argumento ontológico sólo tiene justificación en el marco de un planteamiento de la filosofía del espíritu. Como en último término la pretensión de esa filosofía se funda siempre en un *Credo ut intelligam* (creo para conocer), la consecuencia última es que tal pretensión no puede fundamentarse filosóficamente. Considerado desde la perspectiva que abre el planteamiento de la filosofía del ser y del yo, el argumento ontológico resulta ilegítimo. Por ello se comprende que tanto Tomás de Aquino (desde la filosofía del ser) como Kant (desde la filosofía del yo) rechazaran el argumento.

El Aquinatense argumenta así contra ANSELMO:

Suponiendo que alguien entendiera de hecho que con el nombre de «Dios» se designara lo que se dice [algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor], de ello sólo se sigue que entiende que lo designado con el nombre está en la representación de su inteligencia, y no que lo está en la realidad. No se puede admitir que exista realmente algo fuera de lo cual se dé en la realidad algo mayor de lo cual no pueda pensarse nada. (8Th., I, 2, I ad 2).

La argumentación de KANT es la siguiente:

Del análisis de un sujeto nunca puedo deducir su existencia como predicado. La frase «existe» es siempre sintética, por tanto. La existencia nunca es «un predicado real, es decir, un concepto de algo que se pueda añadir al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa a de ciertas determinaciones en sí mismo» (CdlIRPu, B, 626). Así, pues, cualquiera sea la constitución de X, la existencia o no existencia del mismo no es un predicado de tal X, y por ende nunca se sigue del mismo. «Y así lo real no contiene nada más que lo puramente posible. Cien táleros reales no contienen absolutamente nada más que cien posibles» (627). Por ello, tampoco se puede seguir jamás de un (puro) concepto de Dios la existencia de Dios.

A lo cual responde HEGEL:

En la vida cotidiana a una representación de cien táleros se la denomina concepto. Pero eso no es un concepto, sino sólo una determinación de contenido de mi conciencia; ciertamente que puede faltar el ser, sin embargo, a una representación sensible y abstracta como «azul» o a una determinación intelectual, que está en mi cabeza. Pero cosas así no pueden llamarse concepto. En general hay que admitir el concepto, y en sentido pleno el concepto absoluto, el concepto en sí y para sí, el concepto de Dios, y ese concepto contiene el ser como una determinación (FdIR, XVI, 542).

La problemática de la filosofía del espíritu no sólo aflora bajo el signo del teológico *Credo ut intelligam*, sino también en una forma *secularizada* (literalmente: mundana; aquí, despojada de sentido teológico). Así, en el *marxismo* el absoluto, anterior y ajeno a la reflexión y valoración filosófica, es la praxis material-económica de la especie hombre. Y la filosofía no es más que el reflejo de esa praxis. Las posiciones del *cientifismo* (por ej., el neopositivismo) establecen como algo absoluto un determinado ideal metodológico y científico, sometiendo la filosofía a esa exigencia.

3. Referencias

En la filosofía moderna existen numerosas tentativas por expresar a Dios filosóficamente. Vamos a citar algunas:

- Kierkegaard entiende la existencia humana como una paradoja, que conduce a la angustia y la desesperación. y es ahí donde el existir apunta a Dios:

Éste es, en efecto, la fórmula, que describe el estado de la mismidad, cuando la desesperación ha sido erradicada por completo: en el comportamiento frente a sí mismo y en el «querer ser uno mismo» se funda claramente la mismidad en el poder que lo estableció (n, 33).

- En la *filosofía del «yo tú»* Dios se expresa como el tú, que nunca puede convertirse en ello (4.4.3).

Según Gabriel Marcel Dios es el tú, con él puedo hablar de todo el ello, pero sin que jamás él pueda convertirse en ello, cuando es el compañero absoluto del diálogo el punto de referencia absoluto de mi lealtad. Para Martín Buber: «Las líneas prolongadas de las relaciones se cortan en el tú eterno. Cada tú individualizado es una perspectiva hacia él» (1, 128).

- En Karl Jaspers Dios es la trascendencia universal, absolutamente objetiva y oculta. Pero todo acontecer es cifra de la trascendencia y la hace presente. En el existir el hombre explica esas cifras. Las cifras decisivas de la trascendencia son las del fracaso.
- Los *fenomenólogos* señalan que lo santo y no santo representa un grupo axiológico plenamente autónomo, al que se refiere un sentimiento axiológico asimismo autónomo. Famosa se hizo la tentativa de Rudolf Otto para explicar desde los materiales de la historia de las religiones las diferentes maneras del sentimiento axiológico frente a lo santo y lo divino.
- Romano Guardini sigue el acontecer de la experiencia religiosa. Las vivencias naturales, las situaciones de la vida, la finitud y transitoriedad de las cosas, todo contribuye a que podamos experimentar a Dios, y hace que lo divino se manifieste en lo finito. Las cosas simbolizan lo divino.

Sorprende que algunos naturalistas pretendan decir algo decisivo sobre el problema de Dios. Ciertas teorías empíricas (por ej., la teoría de la entropía, la teoría de la explosión originaria) se han concebido como puntos de partida para las «pruebas científico-naturales de Dios».

Desde sus supuestos teórico-científicos las teorías empíricas tienen que trabajar con observaciones, explicaciones y pronósticos, que permanecen por completo en el terreno de lo empírico. El problema de Dios no aparece por principio en las teorías empíricas. La existencia de Dios no es un problema empírico de ningún modo. Pero los científicos

de la naturaleza no son sólo unos teóricos dentro de determinados métodos empiristas, sino que también son *hombres* que se preguntan por las condiciones ontológicas y transcendentales de aquello sobre lo que versan sus ciencias. Y es desde ahí desde donde han de entenderse sus afirmaciones acerca del problema de Dios. Esencialmente sus argumentaciones son idénticas a los argumentos cosmológicos y teleológicos de la filosofía del ser (7.2.1.1), que ilustran con las construcciones modélicas de unas teorías empíricas.

El argumento *histórico-etnológico* de que Dios ha de existir porque los hombres siempre han creído en Dios o en dioses, no es filosóficamente convincente. Piénsese en la contra argumentación que hace la crítica de las religiones: el que los hombres siempre hayan creído hasta ahora en Dios y dioses demuestra que hasta ahora la humanidad ha vivido con una conciencia infantil o falsa.