

¿SE PUEDE DEMOSTRAR QUE DIOS EXISTE?

Germán Marquínez Argote
Filosofía de la Religión

I. Arraigo y defección de las pruebas

1.1 Frente a las pruebas de la existencia de Dios se pueden comprobar dos hechos: su impresionante arraigo o tradición en la historia del pensamiento, por una parte; por otra, la pérdida de su antiguo poder de convicción ante el hombre actual, a quien, no obstante, le siguen fascinando.

1.2 Con respecto al primer hecho escribe Hans Küng: "Los mayores genios de la humanidad les han dedicado sus mejores esfuerzos. Se encuentran ya en los "paganos" Platón y Aristóteles; obtienen luego carta de ciudadanía en el cristianismo gracias sobre todo a Agustín; en la Edad Media son ampliamente sistematizadas por Tomás de Aquino; en la Edad Moderna son otra vez repensadas —en continuidad con el argumento ontológico de Anselmo— por Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff, pero posteriormente sometidas a una crítica radical por Kant y sustituidas por el "postulado" moral, reinterpretadas luego en sentido especulativo por Fichte y Hegel y, finalmente, restauradas por el neotomismo"¹.

1.3 En cuanto al segundo hecho, anota el mismo autor: "Las pruebas de la existencia de Dios han perdido mucho de su poder de persuasión, pero muy poco su fascinación. En los hombres pensantes aún siguen ejerciendo una misteriosa y secreta fuerza de atracción. ¿Existe Dios? ¡Entonces debe ser posible demostrarlo! De forma irrefutable, racional, evidente para todos. Es posible que las pruebas de la existencia de Dios hayan fracasado y fenecido como tales pruebas. No obstante, aun fracasadas y fenecidas, siguen infundiendo respeto a las generaciones que han nacido después. Y no son pocos los que ante el alud de pruebas de la existencia de Dios se han visto sobrecogidos por un

despecho nostálgico: ¡Debería ser posible, a pesar de todo!"²

1.4 Así las cosas, no es extraño que aún hoy existan filósofos que intenten una y otra vez demostrar la existencia de Dios. Prueben o no sus argumentos, hay que reconocerles el mérito a la honestidad, del que con frecuencia carecen los que niegan la existencia de Dios. Como ha advertido X. Zubiri, "parece que la prueba incumbe únicamente al que quiere no ser ateo. No. También el ateo tiene que dar sus razones porque de evidente no tiene nada el ateísmo"³. Lo que pasa es que la mayoría de los ateos lo son porque los han educado así, porque viven en una época y en una sociedad atea, lo mismo que pasa con muchos creyentes. La increencia y la creencia son soluciones al problema de Dios, y por lo mismo, el hombre que opta por una u otra debiera hacerlo racionalmente. El creyente está obligado intelectualmente a una teodicea o justificación de Dios. Pero también el increyente, que quiera hacer personal la increencia que respira en su medio, debiera construir una antiteodicea para justificar la no existencia de Dios. Históricamente, son célebres los argumentos de Fierre Bayle (1647 1706) quien, basándose en el hecho del mal en el mundo, negaba la existencia de un Dios bueno. Sabemos que Guillermo Leibniz le respondió en su famosa Teodicea, minimizando el mal y haciéndolo, en todo caso, compatible con el orden del universo y por lo mismo con la existencia de un Dios ordenador. En nuestros días, el filósofo francés Jean Paul Sartre ha elaborado una antiteodicea a partir de la libertad humana: "si el hombre es absolutamente libre, Dios no puede existir". Y tiene razón, de ser verdadera la premisa, pues un absoluto desplaza a otro absoluto. ¿Pero es el hombre absolutamente libre? Bayle y Sartre han entendido bien que la negación de Dios no puede ser solamente una negación sin razones que la fundamenten. I.o que no se puede es convertir la increencia en un postulado que dispense del esfuerzo. Tampoco la creencia es de mejor condición, pero el esfuerzo histórico por hacerla plausible o razonable ha sido a todas luces superior.

¹ KÜNG. *¿Existe Dios? Respuestas al problema de Dios en nuestro tiempo*, pp. 722-723.

² *Ib.*

³ ZUBIRI. *El problema teológico del hombre*, p. 65

1.5 ¿Por qué, entonces, las innumerables pruebas, tejidas laboriosamente por filósofos teístas desde la más remota antigüedad hasta nuestros días, parece que hoy no prueban? ¿Por qué no convencen como en otros tiempos? Cabría apuntar dos explicaciones fundamentales a tal hecho: el secularismo en que transcurre envuelta la vida del hombre actual, en primer lugar; en segundo, el cientificismo que ha reducido el concepto de prueba a demostraciones formales de las matemáticas o a la verificación empírica de las ciencias fácticas. Así, pues, resulta que Dios no aparece ni en el horizonte de las urgencias vitales, ni en el de las ciencias experimentales y calculísticas, las únicas para muchos posibles después de la crítica de Manuel Kant Dios estarían en esta forma ausente a priori de toda posible prueba ya por motivos vitales, ya por imperativos científicos.

1.6. El secularismo consiste en hacer que la vida se deslice en dimensión horizontal. El hombre actual "marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima"⁴. En estas condiciones, "la ineficacia de las pruebas de la existencia de Dios en nuestro mundo se explica en primer lugar por la falta de asombro filosófico. La cuestión propulsora del pensamiento filosófico ha sido siempre ésta: ¿por qué hay algo, y por qué no la nada? El hombre moderno no sabe apenas nada de estos asombros interrogativos, se limita a vivir en este algo, en el mundo. Y le basta. No se admira de su existencia y la toma como se le presenta, es decir, como el total de todos los seres que esperan ser dominados por el hombre. A medida que ese dominio aumenta, va palideciendo y borrándose esa capacidad de admiración. La 'hipótesis Dios' se va haciendo innecesaria desde el momento en que el hombre va ordenando el cosmos, es decir, lo va 'recreando' sin cesar. Entregado como está a lo que es el mundo, el hombre moderno no se hace la pregunta de si este mundo se explica a sí mismo".⁵ Pero sí, como advierte X. Zubiri, "por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar sobre su abismático fondo, como *umbrae silentes*, las interrogantes últimas de la existencia".⁶ Punto

⁴ ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 31

⁵ DELFGAAUW, B., *Creyentes e increyentes en un mundo nuevo*, Bs. As., Ed. Lohlé, 1968.

⁶ ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, p. 31

aparte exige el otro escollo con que muchas mentalidades científicas tropiezan hoy para encarar las pruebas.

2. El concepto de prueba no es unívoco

2.1 Si por probar se entiende observar con los sentidos un objeto o experimentar con sofisticados instrumentos, es evidente que la existencia de Dios no se puede probar. Por definición Dios no es nada de lo que hay en el mundo, no es un objeto que se pueda ver o manipular. No es un conejillo de Indias, ni un trozo de roca, ni un fenómeno físico, ni un raro cometa que de vez en cuando aparece en el cielo. Tampoco un OVNI u objeto no identificado. Alguna vez oí referir a X. Zubiri que Pío Baroja bromeaba con que "Zubiri iba a acometer la proeza de escribir un libro sobre una cosa que nadie ha visto". Y acto seguido comentaba Zubiri: "Este gran escritor decía algo que innegablemente es verdad. Lo que pasa es que la verdad no termina ahí". En efecto, el criterio positivista es válido para sacar conclusiones sobre ciertas cosas que están a la vista o a la mano. Pero de que Dios no es una realidad-objeto no se puede concluir que no es una realidad-fundamento; y de que no se pueda ver, no es legítimo concluir que no exista, a no ser que se pruebe que sólo existe lo que se puede ver. Conocer consiste en *estar-ante* algunas cosas viéndolas, representándolas y aquí es válido el criterio positivista de prueba. Pero conocer también consiste, en otra de sus dimensiones, en *estar-en-dirección-hacia* otras cosas que no podemos ver y representar, pero que no por eso dejan de tener sentido. Más aun son exigidas para dar sentido a las cosas que podemos representar. Queda claro que la palabra "prueba" no puede tener el mismo sentido en ciencias de la naturaleza que en metafísica.

2.2. Admitamos que no podemos probar la existencia de Dios a la manera como lo hacen las ciencias empíricas: pero, ¿no se podrá demostrar que Dios existe por procedimientos análogos a los que emplean las llamadas ciencias formales como las matemáticas o la lógica? Muchos quisieran meter a Dios en un silogismo en "bárbara" y hacerle salir apodícticamente en la conclusión existiendo: "ahí está, ¿no lo ven?". O pretenden probar la existencia de Dios como se demuestra en geometría que los ángulos de un triángulo suman dos rectos. El espíritu de geometría, que en su tiempo criticara Blas Pascal, ha hecho soñar a muchos apologistas fáciles en este tipo de pruebas meramente formales y supuestamente contundentes frente a los que niegan la

U existencia de Dios. "Veo por razón y por experiencia que nada hay más apto para hacer brotar el desprecio de ellas", afirma Pascal.⁷ También, en tal sentido, comentaba Alejandro Korn en nuestra América: "¿Cabe algo más triste que un Dios cuya existencia es menester probar? Un silogismo lo mataría"⁸. Las pruebas formales de la lógica y de las matemáticas son en verdad apodícticas hasta el punto que sus conclusiones son irrefutables, metafísicamente necesarias; pero esta necesidad, que quita al asentimiento toda posible libertad, les viene de que son puramente formales. Se refieren a formas y a sólo formas de las operaciones que por procedimientos mecánicos quedan absolutamente garantizadas contra toda posibilidad de error. Pero la existencia o no existencia de Dios no es una cuestión puramente formal, sino de hecho. Por lo mismo, la existencia de Dios está más allá de todo mecanismo matemáticamente garantizable por reglas lógicas.

2.3 En nuestros días un excesivo racionalismo pretendió, en efecto, dar a las "cinco vías" tomistas de la existencia de Dios este carácter de demostrabilidad universal, necesaria e infalible, siempre y cuando se diera atentamente y sin prejuicios cada uno de los pasos desde el término *a quo* al término *ad quem* de las mismas. Esta excesiva confianza de ciertos neotomistas estuvo influida por algunos documentos del Magisterio Eclesiástico literalmente interpretados. El Concilio Vaticano Primero, en efecto, confirmaba en uno de los cánones su confianza en la razón humana frente al fideísmo, para el cual Dios era sólo objeto de fe y no de razón. Pero el Vaticano Primero no emplea la palabra "demostrar" sino la más amplia "conocer"⁹. Fue posteriormente Pío X quien en la fórmula del *Juramento antimodernista*, de obligada recitación hasta el Vaticano Segundo, afirmaba que la existencia de Dios no sólo puede ser "conocida" sino también "demostrada" (*adeoque demonstran potest*).¹⁰ Pero admitida esta fórmula, el problema subsiste: ¿qué se entiende por demostración? ¿Puede tener esta palabra algún sentido aceptable fuera de las ciencias empíricas y formales? ¿No será un término con sentido analógico, más allá de lo que en matemáticas y lógica se entiende por demostrar?

2.4 En efecto, las palabras "prueba" y "demostración" tienen significados múltiples y muy ricos en otros campos. Además de la realización de un experimento o la demostración de un teorema, se llama prueba a un documento que atestigua un hecho, a un testimonio judicial, a un indicio o muestra de algo, a un signo de afecto de una persona a otra. En casos tan distintos como los apuntados, prueba es lo que hace patente la verdad o falsedad de algo. Por los indicios o muestras encontrados en las rocas nos remontamos a los tiempos prehistóricos en que hubo cierto tipo de vida hoy desconocida; por documentos encontrados en archivos rehacemos los hechos históricos del pasado; por vía de testimonio el juez comprueba la inocencia o la culpabilidad del acusado; por mínimos detalles colegimos que ciertas personas nos aprecian o aman; entonces hablamos de "demostraciones de afecto". En todos estos casos se trata de una verdadera intelección basada en unas mediaciones que constituyen una demostración o prueba, aunque dichas mediaciones no tengan la arquitectura de un teorema, de un experimento o de un silogismo apodíctico con mayor, menor y conclusión.

2.5. ¿Qué clase de certeza proporcionan tales pruebas? En ningún caso una certeza apodíctica al modo de las demostraciones matemáticas frente a las cuales el entendimiento no tiene más opción que asentir. Se trata de certeza moral muy grande, pero que nunca quita la libertad de opción en uno u otro sentido. Por las demostraciones de afecto me convenzo racionalmente de que la madre ama al hijo y el amigo al amigo; pero en tales casos no puedo estar absolutamente seguro, pues entra de por medio la libertad. Por analogía con estos ejemplos, podemos entender qué significa "prueba" o "demostración" de la existencia de Dios: no es un mecanismo rígido, un proceso perfectamente planificado en todos sus pasos que infaliblemente y por fuerza mayor desemboque en la conclusión: "Dios existe". Si así fuera, no habría la menor posibilidad de ser ateo, hecho el recorrido atento de las pruebas, y, no obstante, los hay. Lo cual quiere decir que por muy fuerte que sea un argumento siempre deja al hombre en libertad para afirmar o negar la existencia de Dios. El argumento vuelve razonable, plausible la existencia de Dios, pero no obliga a asentir. En últimas, hay una opción, todo lo razonable y fundada que se quiera, pero opción. Un acto de fe filosófica que conjuntamente con los argumentos condiciona racionalmente el asentimiento. Los argumentos hacen que el asentimiento sea racional, la opción que sea libre. El hombre es libremente ateo o teísta. La existencia de

⁷ PASCAL, *Pensamientos*, no. 242. Traducción X. Zubiri., Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1976.

⁸ KORN, A., *Sistema filosófico*, Bs. As., Ed. Nova, 1959, p. 50.

⁹ *Denzinger* 1806

¹⁰ *Denzinger* 2145

Dios no es un postulado irracional de la voluntad o un salto en el vacío sin pruebas. Es, por el contrario, un acto de razón; pero se apoya en lo que llama Zubiri una "voluntad de verdad". La voluntad de verdad por sí misma no puede darnos la "verdad", pero nos impulsa a ella. Este impulso canaliza a la razón por las diversas vías intelectivas que el hombre ha ido recorriendo para acceder a Dios. Tomás de Aquino llama a las pruebas "vías" o caminos. Prueba es, por consiguiente, marcha, itinerario, proceso intelectual, pero que no se puede encasillar al modo de las demostraciones formales, ni pedirle que prive de libertad de asentir. Frente a las pruebas de la existencia de Dios, por muy fundadas que ellas sean, el hombre continúa en libertad de ser ateo o teísta.

3. Las pretendidas pruebas a priori

3.1 Un buen ejemplo de prueba apriorística es el llamado argumento ontológico. En él se pretende demostrar la *existencia* de Dios a partir de la *esencia* divina expresada en una definición: "el ser más perfecto que se puede pensar". Si esto es Dios, entonces Dios *existe*. Históricamente tenemos tres ejemplos clásicos de esta argumentación en Anselmo de Cantorbery, Descartes y Leibniz.

3.2 San Anselmo construye dicho argumento en *el Prologion*, caps. II al IV. Trata en él de acorrallar al insensato que afirma "Dios no existe", obligándole a reconocer que, si da sentido a lo que dice, "Dios existe". ¿En qué forma? Al decir que Dios no existe entiende lo que dice, luego Dios existe al menos en la mente del insensato como realidad pensada; en otra forma no podría negarlo. Y más aún, si le decimos que Dios es el ser más perfecto que se pueda pensar (*id quo maius cogitari nequit*) también lo entiende. Pero es imposible pensar el ser más perfecto sin que exista en el entendimiento y en la realidad (*et in intellectu et in re*), porque de otra forma no sería el más perfecto. Luego Dios existe y el insensato también entiende que es imposible negar que Dios existe.

3.3 En análoga forma argumenta Descartes en el *Discurso del método*, IV, en *Meditaciones metafísicas* III y V, y en los *Principios de la filosofía* 1. Parte de que todo hombre encuentra en sí mismo la idea de un ser infinito en perfecciones. Ahora bien, así como a la idea de triángulo corresponde tener tres ángulos, de la idea de un ser perfectísimo se sigue necesariamente que tiene que existir tal ser, pues en caso contrario no sería la idea del ser más perfecto.

Luego Dios existe. Por otra parte, piensa Descartes que la idea de un ser infinitamente perfecto no puede tener origen en ninguna causa finita, pues el efecto nunca puede ser superior a la causa. Luego Dios existe como causa de dicha idea en mí.

3.4 El mismo argumento lo reitera Leibniz en el *Discurso de metafísica*, 23 y *Monadología*, 45, en la siguiente forma: Si Dios es posible como ser necesario (*ens a se*), entonces existe, pues es imposible que sea necesario y no exista. Ahora bien, el concepto de un ser necesario es pensable y posible por no entrañar ninguna contradicción en sí mismo; luego hay que admitir que Dios necesariamente existe. Resumiendo, podríamos sintetizar las tres formas históricas de dicho argumento en el siguiente silogismo:

Dios, por definición, es un ser omniperfecto,
infinito y necesario.

Es así que a un tal ser le compete el existir

Luego Dios existe.

La mayor expresa la esencia de Dios. La menor afirma la imposibilidad de pensar dicha esencia sin su correlativa existencia, pues de faltarle ésta ya no sería Dios el ser perfecto, ni infinito, ni necesario.

3.5 ¿Qué pensar de dicho argumento? ¿Es tan claro y evidente como sus autores piensan? Tomás de Aquino, más realista, realizó en su tiempo la crítica a dicho argumento en la forma anselmiana en *Suma Teológica* I, q. 2, a. 1, ob. 2a. Allí anota, en primer lugar, que no todos los que nombran a Dios lo entienden como lo más perfecto que se pueda pensar, puesto que existen ideas defectivas de Dios. Pero además, aunque todo el mundo entendiera por Dios un ser omniperfecto, no se puede concluir que lo que el pensamiento piensa, existe también en realidad, pues podemos pensar infinidad de cosas que no existen sino en nuestra cabeza con una existencia lógica. La existencia como nota lógica entra efectivamente en la comprensión de un ser omniperfecto; pero de la existencia-pensada no podemos saltar a la existencia real sino por descenso subreptico del orden lógico al metafísico o real. Aquí se ven claramente los riesgos de querer meter a Dios en un silogismo para que por arte de magia verbal aparezca en la conclusión como existiendo.

4. Las cinco vías a posteriori

4. 1 Tomás de Aquino, crítico de las vías *a priori*, propone en la *Suma teológica* I, q. 2, a. 3 cinco vías *a posteriori*, que se han hecho famosas en la historia del pensamiento. Mediante cinco caminos pretende acceder a Dios a partir no de una definición, sino de ciertos hechos innegables que dan nombre a cada una de ellas: movimiento, causalidad eficiente, contingencia, grados de perfección, causalidad final.

4. 2 En primer lugar, la vía del *movimiento*, que Tomás considera la más sencilla de todas.

a) En el mundo existen cosas que se mueven o cambian no sólo de un lugar a otro, sino también cuantitativa y cualitativamente. El agua pasa de fría a caliente, los organismos crecen, los alumnos aprenden cosas que antes ignoraban, etc. La experiencia interna y externa atestiguan que las cosas no son siempre lo mismo. El movimiento es un hecho innegable.

b) Ahora bien, todo cuanto se mueve o cambia es movido por otro o puede moverse a sí mismo. Porque moverse es pasar de la potencia al acto y si el móvil o sujeto que realiza el movimiento está en potencia al acto, quiere decir que carece de aquellas perfecciones hacia las cuales se ordena el movimiento; por carecer de ellas, no puede dárselas. Por consiguiente, para que un móvil cambie es preciso que exista un motor o sujeto que posea en acto tales perfecciones y las comunique al móvil. Por ejemplo, el agua no puede pasar por sí misma de fría a caliente, no puede autocalentarse; para ello necesita de un elemento, como el fuego, que posea calor en acto y lo comunique al agua que está en potencia.

c) Dando un paso más, si un motor, que mueve o hace cambiar, él mismo es de condición móvil o cambiante, necesita por hipótesis de un segundo motor que lo mueva y así sucesivamente. En tal caso tendríamos una serie indefinida de motores-móviles: "A mueve a B, B a C, C a D, D a N. . .". Como ninguno de los motores-móviles explica de por sí el movimiento, alargar la serie indefinidamente no haría sino agrandar el problema.

d) Luego una explicación última del movimiento de la serie de motores-móviles nos lleva a tener que admitir la existencia de un primer motor-inmóvil, que produce el cambio o movimiento en la serie sin que él mismo cambie.

e) Un primer motor inmóvil, finalmente, es lo que todos entienden por Dios, a poco que se reflexione, por ser inmóvil, tiene todas las perfecciones y las puede comunicar sin perderlas; por ser motor, está presente en todas las cosas haciéndolas hacerse; por ser primero, es el fundamento y origen último de todo devenir.

4.3 La segunda vía es la de la *causalidad* eficiente.

a) Existen en el mundo series de causas esencialmente subordinadas unas a otras y que, entre todas, producen un efecto conjunto. Así, un gigante es derribado por una piedra, que es lanzada por una honda, que es impulsada por un fuerte brazo, que es movido por la voluntad resuelta de un pastor, David. Piedra, honda, brazo, voluntad... son causas esencialmente subordinadas que producen conjuntamente un efecto: derribo y muerte del gigante Goliat.

b) Ahora bien, es claro que en tal serie ninguna de las causas puede producir por sí sola el efecto, porque ellas son causas-causadas.

c) Tampoco es posible alargar hasta el infinito la serie de causas-causadas, pues lejos de resolver el problema se agrandaría, como quedó demostrado en la anterior prueba acerca de la serie de motores-móviles.

d) Luego es necesario admitir la existencia de una primera causa-inausada, es decir, de una causa que sea en absoluto primera y origen último de toda causación, y que por lo mismo ni se ha hecho, ni ha sido hecha.

e) Una primera causa inausada, finalmente, es lo que todos entienden por Dios, si se tiene en cuenta que: por ser inausada, es eterna; por ser universal, está en todas las cosas concurriendo a sus acciones; por ser primera, es fundamento y origen último de toda causación.

4.4 La tercera vía es la de la *contingencia*.

a) Existen en el mundo cosas de condición contingente, es decir, que de tal manera son que pueden dejar de ser lo que son y, por lo tanto, de existir en cuanto tales. Los organismos, por ejemplo, están expuestos a morir en cualquier momento.

b) Ahora bien, no todas las cosas en el mundo pueden ser de condición contingente (*possibilia ad esse et non esse*), pues ello implicaría que todo tuvo que empezar a existir, de lo cual se seguiría que hubo un momento en que nada existió, por muy lejana que imaginemos tal eventualidad.

c) Pero si nada en absoluto existió en un momento imaginario, nada existiría ahora, pues de la nada absoluta nada puede salir. Pero algo existe ahora indudablemente.

d) Luego por fuerza hay que admitir que, si algo existe ahora, algo ha tenido que existir siempre o lo que es lo mismo: si existen seres contingentes, tiene que existir un ser absolutamente necesario. No bastan series indefinidas de seres relativamente necesarios, por las mismas razones que dimos anteriormente para los motores-móviles y causas-causadas.

e) Un ser absolutamente necesario, finalmente, es lo que todos entienden por Dios, si consideramos que: por ser necesario, debe ser eterno; por ser absolutamente necesario, es incondicionado y a la vez la condición última de la existencia de los seres contingentes.

4.5 La cuarta vía es la de los *grados de perfección*.

a) Vemos que en el mundo hay seres que son más perfectos que otro, más buenos, más verdaderos, más bellos, etc...

b) Ahora bien, "más" "menos" son comparativos que dicen relación n un superlativo o máximo de perfección. Así, decimos que una cosa está más o menos caliente por relación al máximo de calor que puede alcanzar.

c) Pero tiene que existir un máximo absoluto en toda la línea y, por lo mismo, un ser verísimo, buenísimo, nobilísimo, porque la máxima entidad implica la máxima verdad, bondad, hermosura o nobleza, etc.

d) Luego existe un ser entitativamente perfecto de cuya verdad, bondad y hermosura o nobleza participan todas las cosas que son menos verdaderas, menos buenas, menos nobles o hermosas.

e) Este ser absolutamente perfecto, de cuyas perfecciones todos los demás seres participan, es lo que todos llamamos Dios, porque es fuente de todo ser, de toda verdad, de toda bondad, etc.

4.6 La quinta vía es la del *orden* o entelequia.

a) Existen en el mundo cosas que sin tener conocimiento o conciencia de lo que les es conveniente en cada caso, es decir, de su propio bien, lo buscan intencionalmente, de donde resulta el orden total del universo.

b) Ahora bien, ninguna cosa carente de conocimiento puede intencionalmente orientarse hacia su propio fin o bien, si no es dirigida por un ser inteligente, como tampoco la flecha puede dirigirse al blanco si no es por la intencionalidad que le imprime el arquero.

c) Pero el orden del universo, resultante de la orientación de las cosas a sus propios fines, no puede ser fruto del azar, ni de una inteligencia creada, el hombre por ejemplo, que forma parte de dicho orden universal y que apenas ahora lo está conociendo científicamente.

d) Luego hay que admitir, para explicar el orden del universo, la existencia de una inteligencia soberana universalmente ordenadora o arquitecto del Cosmos.

e) Una tal inteligencia es en definitiva Dios, porque: por ser inteligente y volente, es realidad personal que ordena el universo dirigiendo todas cosas a su propio bien.

4.7 Hasta aquí la explicación sumaria de los aún más breves, pero profundos y venerables textos de las cinco vías de Tomás de Aquino.

¿Qué pensar de ellas? ¿Prueban? ¿No prueban? Tomás de Aquino se sirvió para su construcción de materiales griegos, principalmente aristotélicos, pero tuvo que darles un nuevo sentido y, para ello, hubo de independizar los argumentos de la cosmovisión de la *physis*. Resultaron en esta forma unas pruebas

un tanto abstractas, deliberadamente al margen de las concepciones cosmológicas griegas, que sólo en parte compartía Tomás de Aquino. Este carácter abstracto les ha valido cierta aureola de universalidad e intemporalidad al margen de todos los vaivenes que ha sufrido desde entonces la imagen del mundo. Al pasar en el siglo XVI del modelo de universo de Ptolomeo al de Galileo, las cinco vías no se sintieron afectadas en su estructura metafísica por los cambios en la *physis*. Pero las críticas arreciaron a partir de los ataques de Hume al concepto de causa, espina dorsal de las mismas, y la reducción de la validez del principio de causalidad al campo de la experiencia posible llevada a cabo por Kant en la *Crítica de la razón pura*.

4.8 En el siglo XX, hemos pasado de una concepción mecánica del mundo, según la cual lo que se mueve son las partes, a otra de tipo expansivo-evolutivo: el universo está todo él en su expansión y evolución. En consecuencia, el nuevo modelo de universo no puede ser infinito en cuanto al espacio y el tiempo. Si Tomás de Aquino volviera hoy de seguro que asumiría estos descubrimientos de la ciencia actual, universalmente válidos, para sobre ellos replantear el viejo problema de la existencia de Dios, tratado en forma abstracta en sus famosas vías. Es lo que vamos a tratar de hacer, dejando las críticas de Kant para más adelante.

5. ¿Cómo se plantea hoy el problema?

5.1 Como escribe Zubiri, se trata del "problema de averiguar si la imagen que del *Universo* físico se forma la ciencia actual, reclama o conduce a admitir la existencia de una realidad propia en y por sí misma, distinta del universo y sin la cual éste no podría existir ni ser lo que es".¹¹ No se trata, pues, de formulaciones abstractas sobre la existencia o no existencia de Dios, sino de dar una respuesta al problema de sentido que plantean hoy las ciencias del universo. Pocos filósofos están en condiciones de plantear así el problema, pues se hacen sordos a lo que las ciencias naturales nos dicen acerca del universo en sus partes y como totalidad. Claude Tresmontant en su obra *Ciencias del universo y problemas metafísicas* pone el dedo en la llaga.

¹¹ ZUBIRI, *Trascendencia y física*,

pp. 18-149. 166

5.2 El drama, la catástrofe de la filosofía contemporánea es el cisma, el abismo, la sima abierta entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza. Ello se explica por una razón muy simple. Desde hace varias generaciones, los estudiantes de filosofía han sido instruidos en las ya antes denominadas 'Facultades de letras', distintas de las 'Facultades de ciencias'. Los estudiantes de filosofía eran, pues, y son todavía, unos chicos y chicas de veinte años que no poseen ningún conocimiento sobre las ciencias del universo o de la naturaleza: nada saben de astrofísica, física, química, bioquímica, biología fundamental, paleontología, zoología, etc. De hecho no poseen ningún conocimiento de nada, si no es de sus sueños o de sus fantasías, pero en cambio pretenden, y he aquí su especialidad, hablar de todo: del ser y de la nada, del 'en sí' y del 'para sí', del 'noumeno' y del 'fenómeno', de lo absoluto y de lo relativo, de la razón y de la sinrazón, del bien y del mal ... y todo ello sin ninguna clase de base experimental. Por lo general, salvo algunas raras excepciones, ni siquiera serían capaces de ordeñar una vaca. En cambio, siempre están dispuestos a explicarnos, naturalmente *a priori*, lo posible y lo imposible del pensamiento, el hecho de que Dios ha muerto, de que el hombre ha muerto, de que la metafísica ha muerto también, etc."¹²

5.3 Pero no es mejor en este punto la condición de los filósofos ya con sagrados de nuestro siglo, que la de los alumnos de nuestras facultades. El propio C. Tresmontant prosigue en su denuncia: "Un ejemplo perfecto de esta actitud, que constituye un modelo y un arquetipo de filósofo francés, lo constituyen las figuras de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir. Léanse sus *Memorias* o sus *Autobiografías* para ver el tipo de formación que recibieron: la de la Facultad de Letras de la Sorbona antes de la guerra. Su ignorancia en el terreno de las ciencias del universo no tiene lagunas. Mientras Sartre y Simone de Beauvoir estaban estudiando en la Sorbona, en los años 1927-1928, estaba produciéndose simultáneamente la gran aventura de la física moderna: los grandes descubrimientos cosmológicos de Lemaitre, Friedmann, Hubble y Humason. Leed de arriba a abajo las *Memorias*... y no hallaréis en ellas ni una huella, ni una sola alusión a tales descubrimientos, a aquellas grandes revoluciones de la ciencia..."¹³ No es tampoco la información de otro de los grandes

¹² TRESMONTANT, *Ciencias del universo*. p. 8.

¹³ *Ib.*, p. 9.

del pensamiento, Martín Heidegger. Alguna vez le oí comentar a X. Zubiri, que, cuando era discípulo del filósofo alemán, allá por los años 1929-1930, le mostraba su extrañeza de que, en su intento de dar razón del hombre, no contara para nada el "cuerpo" y le preguntaba: "¿Es que el cuerpo no es también el hombre?" A esta misma apreciación llega C. Tresmontant: "tanto la obra de Heidegger como la de Sartre hubieran podido ser escritas igualmente en siglo IV o V, en tiempos de Proclo y de Damascio. La obra de Heidegger y la de Sartre, en efecto, no tienen ninguna relación con las ciencias del universo y de la naturaleza".¹⁴

5.3 Esta ausencia de diálogo con las ciencias de la naturaleza debe llegar a su fin, si de verdad queremos salir del ensueño subjetivista y plantear problemas realísticamente, en este caso el problema de Dios, de su existencia o no existencia. Escuchar los resultados de las ciencias si no constituye una premisa, sí al menos una condición absolutamente necesaria para plantear el problema de Dios. Por otra parte, es necesario en este replanteamiento, entrar en discusión con aquellos filósofos que, asumiendo los resultados de las ciencias naturales, han creado, a partir de *La dialéctica de la naturaleza* de Federico Engels, una metafísica materialista. Teniendo en cuenta estas dos vertientes de las ciencias naturales y de la metafísica materialista, trataremos de hilvanar nuestras reflexiones.

5.4 ¿Cuál es, pues, la imagen que las ciencias nos ofrecen del universo hoy? A grandes rasgos podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el universo es una estructura dinámica, es decir, un sistema expansivo-evolutivo. Una estructura o sistema consiste en pluralidad de elementos posicionalmente interdependientes que se codeterminan unos a otros y que forman una totalidad clausurada.¹⁵ En efecto, "el universo es un sistema de realidades de las más diversa índole. Comprende ante todo los astros (estrellas múltiples, asociaciones, cúmulos, etc.), pero también el gas y el polvo intersidial. Su unidad física posee una configuración llamada galaxia. A su vez las galaxias o bien se hallan dispersas en el espacio o bien, más generalmente, constituyen sistemas o configuraciones físicas supragalácticas o, al menos, esas otras configuraciones llamadas cúmulos de

galaxias.¹⁶ Todos los elementos del universo interdependen unos de otros y se codeterminan mediante leyes gravitatorias, electromagnéticas, etc. El universo no es un montón de cosas, sino sistema total y clausurado con una determinada configuración, que no podemos desde dentro del mismo conocer con precisión, pero que se supone tener alguna forma de curvatura. Curvado sobre sí mismo y por lo mismo finito en cuanto al espacio que ocupa, el mundo entero, hasta hoy conocido, se extiende a una distancia de unos cinco a seis mil millones de años luz. La finitud del universo, aunque su radio cause vértigo, es una de las conclusiones por las que la nueva astrofísica se separa del modelo de universo infinito propuesto por la física clásica desde Descartes a Newton. También estamos en condiciones de afirmar que el universo en el cual estamos tiene, además, una finitud temporal: cumple años. La edad del universo, desde un primer estado estacionario u hora cero en que la materia (posiblemente una masa neutrónica) hizo explosión, hasta hoy, se calcula en el orden de los doce mil a quince mil millones de años de trescientos sesenta y cinco días.

5.5 Esta estructura inmensa, pero en todo caso curvada sobre sí misma y por lo mismo finita, es además dinámica. Dinámica significa no sólo que ciertas partes del universo se mueven tal como pensaba la mecánica de Newton; el universo, todo él, está en movimiento expansivo-evolutivo. ¿Qué idea se ha formado la ciencia de la expansión del universo? Para nuestra experiencia de observadores terrícolas, la luz de los astros que podemos captar y descomponer en el espectroscopio, produce en la placa del espectro el efecto Doppler, es decir, un corrimiento del violeta hacia el rojo. Este efecto es un dato que la ciencia ha interpretado como distanciamiento o fuga de los astros con relación al planeta tierra desde donde los observamos. ¿Cómo dar coherencia a dicha fuga si no es admitiendo la expansión o crecimiento del universo? El universo, pues, crece al modo como crecen los organismos, sin que sea un organismo. Quizás el ejemplo más ilustrativo para imaginarnos la expansión sea la de un globo que se infla y agranda a medida que le insuflamos aire. Si en la superficie del mismo pintamos diversos puntos veremos que, al crecer el globo todos se distancian de todos. Imaginemos que lo que crece no es un globo sino una esfera maciza y transparente en cuyo interior hay señalados diversos puntos; imaginemos asimismo que en un momento quedamos reducidos al tamaño de un virus y que nos

¹⁴ *Ib.* p. 18.

¹⁵ Ver ZUBIRI X., *Sobre la esencia*, Madrid, Ed. S. E. P., 2a. edición, 1963, pp 144-174.

¹⁶ ZUBIRI, *Trascendencia y física*, pp. 18-420.

introducimos en la esfera y nos colocamos a observarla en uno cualquiera de los puntos: ¿que vemos si la esfera por hipótesis está en crecimiento o expansión? Que todos los otros puntos se alejan de nosotros. Es exactamente el fenómeno que observamos desde este punto del universo que es la tierra en el corrimiento de los colores en el espectro, es decir, en el llamado efecto Doppler.¹⁷

5.6 La evolución del universo es otro hecho científico universalmente admitido o, si se quiere, la hipótesis indispensable para explicar todo hecho, si por hechos, en sentido restringido, se entienden las cosas que van surgiendo en un proceso y no en el proceso mismo. La evolución es concomitante a la expansión. Si la materia hubiera seguido concentrada, no hubiera sido posible la evolución. Con la explosión de la masa neutrónica, hace doce mil millones de años aproximadamente, empieza también el proceso evolutivo. Evolución quiere decir construcción de unas cosas a partir de otras, empezando por los edificios más simples, es decir, los átomos, al hilo de la escala periódica, siguiendo por las pequeñas y grandes moléculas, hasta la configuración de los astros en sus respectivas galaxias, ciudades éstas millonarias de estrellas. Todo es fruto de la evolución, incluido el hombre, habitante privilegiado del planeta tierra. El globo terráqueo aparece ya formado hace aproximadamente cuatro mil quinientos a cinco mil millones de años, como astro independiente. Los primeros homínidos humanizados, es decir, el hombre, dentro de esta escala, son de ayer, porque apenas lleva sobre la tierra dos millones de años, como mucho. Y en este lapso de tiempo, entre la emergencia del planeta y la aparición del hombre, hay que colocar la formación de la atmósfera, la aparición de los mares y continentes, la manifestación de los primeros indicios de vida en los océanos, los anfibios, los reptiles, las aves, los mamíferos, los homínidos y finalmente la conciencia del universo: el hombre. El hombre que entra a compartir la vida de sus congéneres los animales "sin hacer ruido", en frase feliz de Teilhard de Chardin.¹⁸ Viene después el lento despegue de la humanidad que llamamos prehistoria, desde el "homo habilis" hasta los Neántropos, tipo de humanidad última plenamente formada, al que el hombre actual pertenece.

¹⁷ Para todos los aspectos relacionados con la actual imagen del mundo ver los libros de RIAZA

¹⁸ Ver obras de TEILHARD, entre otras, *El fenómeno humano*. 170

5.7 El "film" de la evolución, vistas las cosas desde nuestra perspectiva de "homo sapiens" o entrado en uso de razón, describe una clara trayectoria que va de menos a más: de lo más simple a lo más complejo, de lo exterior o sin conciencia a seres cada vez más centrados e interiorizados. A esta intencionalidad de la evolución es a lo que Teilhard llama "ley de la complejidad-conciencia". El hombre es el infinito-complejidad, como lo afirma el propio Teilhard, o materia altamente complejizada como gustan decir los materialistas dialécticos. En el hombre tiene lugar la reflexión completa, la plena entrada en sí y en la realidad de las cosas. Es conciencia del universo y, por lo mismo, eje y flecha de la evolución, de una evolución convergente.

5.8 Hasta aquí, a grandes rasgos, hemos sido llevados de manos de la ciencia, de una ciencia universal que no reconoce ideologías, a la formación de la actual "*imago mundi*" o imagen del universo. Es sobre esta imagen, como punto de partida, sobre la que, en acto segundo, se pueden plantear problemas filosóficos acerca del origen y sentido del universo. Hay que empezar, pues, por separar las esferas, por dar a la ciencia lo que es de la ciencia y confiar a la filosofía los problemas que le son propios. Lo mismo habría que decir de la teología, pues aquí también confluyen verdades de tipo revelado. Dejando de lado, de momento, los problemas que la ciencia plantea al teólogo, ¿cómo se podría plantear filosóficamente el problema del origen y sentido del universo?

5.9 La materia, como hemos visto, "da de sí" todo lo que va surgiendo en el proceso evolutivo. Este "dar-de-sí" es el hecho científico de la evolución, reconocido por todos y explicado hasta en sus más mínimos detalles por la astrofísica, por la geología, por la paleontología, etc. Esto en líneas generales no es objeto de especulación, sino de investigación a nivel empírico en orden a construir las series evolutivas. Pero, reconocido el "de-sí", cabe seguir preguntando: ¿lo que la materia da de sí, lo da de por sí sola como causa adecuada y total? O más bien, dando de sí la materia, ¿no será necesario reconocer que lo que da de sí no lo puede dar de por sí sola como causa adecuada y total? Este es el verdadero problema que a nivel filosófico plantea el hecho de la evolución. Aquí, pues, la respuesta ya no pertenece a la ciencia, sino a la filosofía, cualquiera que ésta sea.

5.10 Pues bien, a tales interrogantes responden hoy dos filosofías antagonicas, en lo que tienen de filosofías, entrando a juzgar la

causa última y el sentido de la evolución. Una que piensa que el movimiento evolutivo es autocinesis, es decir, movimiento que se explica en últimas por las solas virtualidades de la materia. Otra que piensa que los desarrollos cinéticos, de los que nos hablan las ciencias del universo, no son autocinéticos. La evolución es explicada, en tal filosofía, como heterocinesis. Heterocinesis significa, en esta explicación, que la materia tiene posibilidades y virtualidades propias, tiene dignidad de causa en la evolución, pero (aquí viene el "pero" filosófico) la materia por sí sola no es explicación suficiente. Por lo mismo se postula la existencia de una concausa primera que hace que las cosas se hagan y que, en últimas, hace que haya cosas. Esta hipotética realidad sería Dios, un Dios evolucionador, que en cuanto tal no sería homogéneo con las cosas que evolucionan, pero su acción tampoco sería ortogonal al proceso evolutivo, sino el concurso de causa primera conjunta con una acción especial en los momentos críticos, por ejemplo, la aparición del hombre. Estas son las dos hipótesis filosóficas que habría que discutir, las que hoy se agitan entre materialistas y teístas.

5.11 Así planteada la cuestión, es claro que no nos sirven como dialogantes válidos aquellos filósofos que, como Sartre o Heidegger, empiezan por desentenderse de los hechos científicos, sino aquellos que los reconocen. En este caso están los materialistas dialécticos y ciertos científicos materialistas que, sin ser dialécticos, han aventurado sus propias explicaciones últimas más allá de los hechos, en busca de un origen y sentido último. Y en primer lugar, está Federico Engels, de quien dependen en este punto fundamentalmente los posteriores materialistas dialécticos. En *Dialéctica de la naturaleza* Engels intenta destruir la "teodicea" del teísmo y reemplazarla por una "materiodicea" dialéctica:

5.12 "La materia se mueve en ciclo perenne, ciclo que probablemente describe su órbita en períodos de tiempo para los que nuestro año terrestre ya no ofrece una pauta de medida suficiente ... Pero por muchas veces y por muy implacablemente que este ciclo se opere también en el tiempo y en el espacio; por muchos millones de soles y de tierras que puedan nacer y perecer y por mucho tiempo que pueda transcurrir hasta que lleguen a darse las condiciones para la vida orgánica en *un solo* planeta dentro del sistema solar; por innumerables que sean los seres orgánicos que hayan de preceder y tengan que perecer antes, para que entre ellos puedan llegar a desarrollarse animales dotados de

un cerebro capaz de pensar y a encontrar por un período breve de tiempo las condiciones necesarias para su vida, para luego verse implacablemente barridos, tenemos la certeza de que la materia permanecerá eternamente la misma a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo".¹⁹

5.13 La materia, para Engels, es eterna. El movimiento es coeterno y coextensivo a la materia. Así como no puede haber movimiento sin materia, tampoco materia sin movimiento. La materia es la matriz universal, la fuente radical de todas las posibilidades, la explicación última de todo. La materia, en una palabra, es dialéctica y explica de por sí todos los procesos que se van sucediendo desde el nacimiento a la muerte de los individuos y de los posibles mundos. Engels hace un acto de fe en el futuro de la materia a partir de la creencia en su pasado eterno: "tenemos la certeza de que la materia permanecerá eternamente". Está en su derecho de creer con tal que especifique que dicha creencia no es una tesis científica, sino una hipótesis filosófica y con tal que aporte razones que la hagan razonable y plausible. En Engels no encontramos un discernimiento claro entre lo que es científico y lo que es filosófico. En realidad, sería mucho pedir a un hombre de su tiempo esta distinción en forma clara. La ciencia no puede llegar a controlar con sus medios empíricos la "eternidad" de la materia. La ciencia solo afirma modestamente que el actual ciclo expansivo-evolutivo tuvo un principio. Nada sabe de antes del mismo. Lo que afirmemos o neguemos más allá de dicho principio son hipótesis filosóficas legítimas, por supuesto, pero válidas sólo en el caso que se aporten razones.

5.14 ¿Qué razones pueden abonar tal tesis? La respuesta a esta pregunta la encuentra Engels en las llamadas leyes dialécticas, que se reducen, en lo fundamental, a tres: ley del trueque de la cantidad en calidad, o de los saltos cuantitativos y cualitativos de la realidad; ley de la penetración o unidad de los contrarios; y ley de la negación de la negación o de las negaciones en cadena.²⁰

¹⁹ ENGELS, *Dialéctica de la Naturaleza* p. 20. 172

²⁰ *Ib.*, p. 41.

5.15 Principiemos por la ley de la unidad de los contrarios por ser la más radical, la que pretende explicar en su raíz misma el movimiento de la realidad en la naturaleza, en la historia y en el reflejo de ambas que es el pensamiento. Afirma dicha ley que la realidad está compuesta por unidades en choque, en lucha, y que de tal choque u oposición de contrarios surge el cambio o movimiento en la realidad. Engels alude a la polaridad positiva y negativa de la electricidad para explicar la luz, el calor, etc., a la atracción y repulsión química de los cuerpos, a la pugna entre herencia y adaptación de los seres vivos. En la historia, a las contradicciones inherentes a la misma, en especial la lucha de clases.²¹ La contrariedad de los opuestos sería el *deus ex machina*, el motor último de la máquina del universo, de la historia y del pensamiento.

5.16 La ley de los saltos de cuantitativos a cualitativos y viceversa, pretende dar razón no ya del origen último del movimiento sino de la novedad en el mismo. Los saltos cuantitativos son pequeñas transformaciones que cuando se acumulan suficientemente producen el salto cualitativo o la gran transformación que introduce algo nuevo que antes no existía. En la evolución de la naturaleza, la vida supone un salto cualitativo y lo mismo la aparición del hombre. Los cambios no se realizan, por tanto, en forma simplemente mecánica y monótona, sino por aparición de realidades cualitativamente nuevas en momentos críticos de los desarrollos naturales e históricos. Las revoluciones suponen, por ejemplo, cambios cualitativos en una determinada sociedad que previamente vienen preparándose cuantitativamente.

5.17 Finalmente, la ley de las negaciones en cadena hace ver que la estructura misma del movimiento general de la realidad procede por tesis, antítesis y síntesis: "La dialéctica llamada *objetiva* domina toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiestan en toda la naturaleza, contradicciones que, en su pugna constante en la que acaba siempre desapareciendo lo uno en lo otro que lo contradice o elevándose ambos términos a una forma superior, son precisamente las que condicionan la vida de la naturaleza".²² La dialéctica es pues, un movimiento triádico o trifásico de afirmación,

²¹ *Ib.*, p. 180.

²² *Ib.*, p. 178. 174

negación y superación que no se detiene.

5.18 Entre las leyes dialécticas, la primera es sin duda la más radical, la que apunta a la solución de un problema filosófico como es el origen último de todo movimiento en el universo. Podríamos admitir sin dificultad como científica la ley de los saltos, si se limita a afirmar que en ciertos momentos críticos de la evolución surgen realidades nuevas que antes no existían. Pero la primera ley no es verificable científicamente. Postula la eternidad de la materia y la coeternidad del movimiento y la surgencia de éste de la intrínseca contrariedad de opuestos existentes en aquélla. Y esto no es verificable ni controlable por ningún método verdaderamente científico. Se trata, por consiguiente, de una tesis filosófica o metafísica, que no basta afirmarla para que sea aceptable y aceptada. Hay que apoyarla en razones, y éstas son las que brillan por su ausencia en la *Dialéctica de la Naturaleza*. ¿Cómo se demuestra que la materia es eterna? Si el universo en el cual estamos es de naturaleza expansivo-evolutiva, ha tenido principio, nos dicen hoy los científicos. Pero la ciencia no va más allá, no puede ir más allá. No puedo establecer, en cuanto ciencia, si esa materia que empieza a expandirse y evolucionar, ha empezado en esa hora cero también a existir o si ha existido en alguna forma desde siempre. Afirmar que ha existido *desde siempre* es, pues, una hipótesis filosófica.

5.19 ¿Cómo pudo la materia existir desde siempre? Una de las maneras en que nos la podemos imaginar es en eterno estado estacionario, hasta llegado el momento en que se dispara hacia esa misión expansivo-evolutiva de la cual nos habla la ciencia. Pero, ¿qué hace ahí eternamente en estado de reposo? ¿Reposa sobre sí misma? ¿Es esencialmente existente? ¿Por qué en un momento dado empieza a evolucionar y no antes? Para obviar estas dificultades no hay más salida, desde un punto de vista materialista, que admitir también la eternidad del movimiento como propiedad esencial de la materia. Entonces la materia sería eternamente dinámica de por sí, que es la tesis que efectivamente sostiene Engels. Pero si el universo en el cual estamos ha tenido principio hace unos doce mil millones de años, y la materia no existió eternamente en estado estacionario, hay que imaginar dicha materia en eternos ciclos evolutivos que van del nacimiento a la muerte cósmica. Estamos en la hipótesis presocrática de los eternos ciclos a partir de un principio o *arkhé*, que en este caso es la materia, una materia simple, posiblemente una masa de

neutrones según piensan los científicos hoy.

5.20 Pero esta manera cíclica de imaginar los desarrollos eternos de la materia no deja de tener dificultades. Analicemos uno cualquiera de los supuestos eternos ciclos evolutivos. Situémonos en la hora cero, por ejemplo, del nuestro, viajando por el tiempo hacia el origen del mismo, ¿Qué sucede en esta hora cero? Que la materia es apenas una masa neutrónica que ocupa un mínimo de espacio. Algo, por consiguiente, cualitativamente pobre: no existen aún edificios atómicos ni moleculares, no hay en ella vida, y menos aún conciencia de sí misma. Una materia elemental, en estado bruto, inerte, sin vida, inconsciente ¿cómo se puede disparar por sí misma hacia una misión expansivo-evolutiva tan compleja? ¿Cómo de lo menos puede salir lo más, si sólo la materia neutrónica es la causa última y exclusiva de la evolución o construcción del universo? No parece razonable admitir que un orden universal expansivo-evolutivo haya salido solamente de algo con tan poca entidad como una masa de neutrones. Y el problema no se resuelve con alargar las series de los ciclos evolutivos o mundos, pues en el origen de cada uno de los hipotéticos mundos sucesivos nos tendríamos que hacer las mismas preguntas, que naturalmente quedan sin responder una y otra vez, en la hipótesis materialista.

5.21 No es, pues, tan fácil fundamentar a nivel filosófico la propuesta materialista que excluye la existencia de toda otra causa primera que no sea la materia y sus virtualidades eternas. Las leyes dialécticas no nos resuelven tamañas dificultades como las subyacentes a los interrogantes que cualquiera puede hacerse legítimamente frente a la hipótesis materialista. Difícilmente podemos, por lo mismo, pensar la evolución del universo como un movimiento autocinético. Pero si la evolución no es autocinesis, ¿podemos explicarla como heterocinesis? He aquí la otra propuesta, la teísta.

5.22 Hay que reconocer que desde el teísmo se han dado respuestas a los interrogantes que nos plantea la evolución del universo verdaderamente ingenuas. Durante decenas de años se combatió la evolución a nombre de la creación entendida desde una interpretación literalista de la *Biblia*. Después se empezó a hacer concordismos, como pensar que los siete días del *Génesis* se referían a siete etapas *et sic de caeteris*. Hoy tenemos clara conciencia de que la Biblia es un libro fundamentalmente religioso

que no resuelve problemas científicos. Los problemas científicos los plantea y los resuelve el hombre a través de la ciencia. Ciencia y Biblia, creación y evolución no son incompatibles, como durante un tiempo equivocadamente se suponía del lado materialista y del lado espiritualista. ¿Por qué no admitir una creación en evolución que concilie la verdad religiosa y la verdad científica? ¿Cómo?

5.23 Filosóficamente, una teoría heterocinética de la evolución afirma que las cosas, que van apareciendo en el proceso evolutivo, las va dando *de sí* la materia que se desenvuelve de menos a más. Pero la materia inorgánica y orgánica que da de sí tantos y tan complicados seres a lo largo del proceso evolutivo, no los puede dar *de por sí* sola como causa adecuada y total. En consecuencia, admitimos la existencia de una concausa inteligente que no hace sin más las cosas, sino que hace que las cosas se hagan evolutivamente. Este factor evolucionador, no puede ser homogéneo con las cosas que evolucionan, pues de serlo estaríamos de nuevo ante las dificultades de la propuesta inmanentista de tipo materialista. Afirmamos, pues, la existencia de una realidad que trasciende la evolución, que no es nada de lo que hay y evoluciona, pero que con inteligencia y poder hace que haya cosas y que las cosas se hagan. Esta realidad última, necesaria, inteligente, trascendente y a la vez agente principal en el proceso evolutivo no es la materia, elevada por los materialistas engelsianos a la dignidad de ser necesario, sino Dios.

5.24 ¿Cómo justificar filosóficamente la hipótesis de Dios? En parte como la única alternativa viable, ante las contradicciones en que se enreda la posición materialista. Positivamente, un proceso expansivo-evolutivo sólo es pensable y, por lo mismo, posible desde una causa inteligente que lo impulsa y da sentido. Pensemos por analogía. El pensamiento analógico es nuestra manera propia de pensar como humanos. Del análisis de un caso, sacamos conclusiones para otros similares, guardadas las debidas proporciones. Pues bien, pensemos en la misión "Apolo". Consistió en poner un hombre en la luna y traerlo de nuevo a la tierra. ¿Tal operación o misión pudo realizarse por sí misma? ¿Pudo el cohete autoconstruirse y autodispararse en un momento adecuado? ¿Pudo después la cápsula espacial por sí sola dirigirse sin desviarse, a una velocidad conveniente, a un punto preciso de la luna y después retornar exitosamente a la tierra? Analizando esta sorprendente operación "Apolo" vemos que fueron necesarios casi diez años de esfuerzos desde que el presidente Kennedy hizo el

anuncio hasta que se disparó el cohete. No una sola inteligencia, sino equipos humanos de científicos fueron necesarios para construir el "Apolo". Lo mismo para llevarlo y traerlo. Es imposible pensar la misión "Apolo" sin la decisión histórica de un presidente, sin el aporte de miles de inteligencias que generaron los medios para llevar a cabo el proyecto. Pero el proyecto o misión "Apolo" es apenas un juego de niños al lado de la misión expansivo-evolutiva del universo.

5.25 ¿Es pensable todo este orden universal dinámico tan complejo por puro azar? ¿O es fruto de una inteligencia y voluntad superior al mundo? La hipótesis del azar no nos parece que pueda ser razón suficiente. Piensan otros que dicho orden es resultado de leyes naturales: gravitatorias, electromagnéticas, físicas, químicas, biológicas, etc. Pero, ¿qué son en definitiva las llamadas leyes naturales sino intencionalidades que muestran las cosas hacia unos determinados objetivos o fines, cuyo cumplimiento es estadísticamente comprobable de acuerdo a la ley de la indeterminación de Heisenberg? ¿Dichas intencionalidades llamadas leyes no requieren una inteligencia soberana como explicación última de las mismas? Es la explicación más razonable, más plausible, pese a todas las dificultades que se le puedan oponer.²³

6 Nuevos intentos de demostración antrop-metafísica

6.1 Bien es sabido que M. Kant en la *Crítica de la razón pura*, "Dialéctica trascendental", capítulo tercero, secciones quinta y sexta, impugna las pruebas de la existencia de Dios que él llama *cosmológicas* y *físico-teleológicas*. Fundamentalmente se refiere en sus críticas a la prueba de la contingencia y a la del orden o entelequia, tercera y quinta de Santo Tomás, tal como fueron expuestas por la tradición racionalista especialmente por G. Leibniz. "He dicho más arriba que en este argumento cosmológico se oculta un nidal de pretensiones dialécticas que la crítica trascendental puede fácilmente descubrir y combatir".²⁴ En realidad, es fácil combatirlas coherentemente desde el idealismo trascendental kantiano, pero el problema está en si "coherencia" es sinónimo sin más de "verdad". Dejemos de lado la reducción

²³ MONOD, Jacques, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Ed. Barral, 1972.

²⁴ KANT, *Crítica de la razón pura*, p. 275.

que Kant hace de la prueba de la finalidad a la de la contingencia y de ésta en últimas al argumento ontológico, tan agudamente desmantelado por el filósofo alemán, y vayamos al fondo de la cuestión.

6.2 Para Kant la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios por vía de la razón pura, está en que el principio de causalidad eficiente, lo mismo que el principio de la causalidad final, sólo tiene validez en el campo de la experiencia posible. Pero carecemos con respecto a Dios de intuición, y si no hay intuición no puede haber tampoco concepto válido de Dios. Por esta razón, "el principio trascendental (de causalidad)... no tiene tampoco ningún valor ni ningún criterio de su uso en otra parte que en el mundo sensible; ahora bien, él debería servir precisamente para salirnos fuera del mundo sensible".²⁵ Haríamos, por consiguiente, de dicho principio un uso indebido si pretendiéramos saltar de la serie de seres contingentes a la existencia de un ser necesario en absoluto y causa primera de los mismos: "la necesidad, lo infinito, la unidad, la existencia fuera del mundo... la eternidad sin condiciones de tiempo, la total presencia sin condiciones de espacio, la absoluta supremacía, etcétera, son condiciones puramente trascendentales".²⁶ Dios es, por lo mismo, una simple idea reguladora de la razón pura, en ningún caso una realidad existente en sí cuya existencia pueda ser demostrada.

6.3 Tendría razón Kant si conocer fuera sólo y exclusivamente "representar". De Dios no hay intuición sensible, luego tampoco puede haber concepto "representativo" válido, por lo cual carece también de validez el principio de causalidad, si se pretende hacer de Dios el último eslabón de los seres de las series contingentes. Dios efectivamente no pertenece a este tipo de cadenas o series de agentes que constituyen el campo de la experiencia. Pero el conocimiento humano tiene, además de la función representativa, otra de tipo directivo. Estamos ante algunas cosas representándolas, pero también estamos en dirección hacia otras, que no pueden ser representadas, pero sí entendidas como existentes más allá de toda posible representación. Es éste un problema al cual nos hemos de referir en el próximo capítulo.

6.4 Pues bien, algunos neoescolásticos como Bernhard Welte,

²⁵ *Ib.*, p. 275.

²⁶ *Ib.*, p. 288. 178

acoplado en alguna forma la crítica kantiana a las pruebas cosmológicas han pretendido quitar a éstas su carácter fisicista y hacer de las mismas un problema trascendental del hombre mismo, reduciendo la causación a un problema de interrogación. Se parte, entonces, del hecho fenomenológico innegable de la interrogación por el por qué, el de dónde, el para qué de las cosas y del universo mismo. En su vida cotidiana el hombre vive haciendo y haciéndose incesantes preguntas. Toda respuesta es susceptible de ser de nuevo cuestionada por una nueva pregunta. Las ciencias, a su vez, progresan cuestionando sus propios resultados o respuestas en un viaje que parece no tener fin. ¿O es posible, siquiera imaginable, que algún día pueda reunirse un congreso de científicos para levantar acta final sobre los resultados definitivos en un determinado dominio? Las ciencias nunca, en su largo viaje hacia el interior de las cosas, parecen tocar fondo. Unas causas remiten a otras. Y la ciencia, en cuanto tal, nunca encontrará en esta serie indefinida de explicaciones nada que se llame o sea Dios. La ciencia por razón del método es metodológicamente atea o neutra.²⁷ Todo preguntar y responder es para las ciencias provisional y penúltimo. ¿Dónde queda, entonces, lugar para los interrogantes últimos? ¿No afirma Tomás de Aquino en sus vías la imposibilidad de una *progressio in infinitum*? ¿No contradice tal tesis lo que las ciencias establecen como marco teórico para todo posible preguntar?

6.5 Efectivamente, si la pregunta última se hiciera al mismo nivel de las restantes, es decir, si Dios fuera objeto de representación. Pero el por qué, el de dónde, el para qué, en cuanto preguntas últimas y, por tanto, metafísicas, cambian por completo la dirección del preguntar. Hay en este punto un corte o una ruptura epistemológica en el preguntar y responder "sobre la línea horizontal de las ciencias con sus horizontes ilimitados de preguntas y respuestas, se esboza una vertical que pertenece a un nuevo orden. ¿Qué es lo que pregunta esa nueva pregunta? ¿Qué quiere saber el hombre que pregunta al preguntar por encima de toda ciencia y de todo ser en el mundo?"²⁸

6.6 Lo que radicalmente pregunta la pregunta metafísica es ¿por

²⁷ Sobre el ateísmo metodológico de las ciencias ver: RAHNER, *Teología v naturales*, Madrid. Ed. Taurus, 1967.

²⁸ WELTE, Bernard "El pensamiento filosófico actual frente a las "quinque viae" de Santo Tomás, en *Teología*, n. 12 1868, pp75-122

qué existe algo en vez de nada? Se asombra de que exista algo en absoluto. Esta pregunta última no remite a ninguno de los porqués de las series empíricas, finitas o infinitas, no es continuación de los interrogantes que se pueden hacer en ciencia. No interroga sobre nada en particular o en concreto, sino en totalidad por todo lo que es. No busca razones particulares, sino un sentido radical y universal. Nos abre, pues, a un nuevo ámbito, nos hace asomarnos al borde de todo lo que hay, de todo mundo, de toda finitud. Pregunta, más allá de toda realidad-objeto, por una realidad-fundamento, originaria, última, infinita, absoluta, inabarcable, abismal. ¿De dónde la pregunta "por qué existe en absoluto algo y no nada"?

6.7 Esta pregunta la formula la inteligencia humana en una mirada hacia las cosas, pero no sale de las cosas mismas, pues la pregunta interroga allende las cosas. Ahora bien, lo preguntado en alguna forma debe anticiparse a la pregunta, estar en ella, para hacerla posible y dispararla. Todo preguntar "por", es un preguntar "a" algo que está ya presente, aunque sea en forma oscura o enigmática al iniciarse la pregunta. Pero lo preguntado en este caso es lo fundamental, lo originario, lo infinito, lo absoluto. "¿No parece ahora que el poder infinito e insondable -que solemos llamarle Dios— solicita de antemano el pensamiento humano? ¿No parece ahora que el hombre, a quien es consustancial, más allá de todo preguntar por el sentido y fundamento de todo, puede y tiene que hacerse esa pregunta, no por otro motivo, sino porque ese fundamento y ese sentido de todo ser, previamente le ha tocado a él, le ha inquietado y le ha solicitado? ¿No se muestra aquí algo primero que es principio en el sentido más alto del término? ¿Y no se muestra de por sí mismo y, por tanto, con independencia de la serie de seres?"²⁹ En esta forma, piensa Welte, las pruebas de la existencia de Dios vuelven un problema del hombre mismo, un problema trascendental y no meramente cosmológico. Y piensa, separándose en esto de Kant., que el hombre está abierto hacia Dios como realidad a la vez *en-sí* y *en-mí*. En sí como realidad-fundamento y en mí en cuanto soy capaz, más allá de todo horizonte finito, de preguntar por una realidad-fundamento.

6.8 ¿Qué pensar de las pruebas cosmológicas y de los nuevos intentos de demostración de la existencia de Dios desde el hombre

²⁹ *Ib.*

mismo? No cabe duda de que Dios se manifiesta o revela en el mundo y en la interioridad del hombre. La filosofía europea ha hecho estas dos experiencias y las ha reflexionado hasta llegar a la conclusión racional y razonable de que Dios existe. ¿Pero, acaso, no hay otros caminos o vías para acceder a Dios? ¿Es que Dios se revela sólo en el cosmos, o sólo en la intimidad del yo trascendental? ¿Son los únicos lugares para la manifestación de Dios o hay otros lugares, incluso .más privilegiados, en los que Dios se epifaniza? Pues bien, la filosofía latinoamericana entiende que el lugar del privilegio de tal experiencia hoy, en América Latina, para muchos no es el cosmos, ni el fuero interno de la conciencia, sino la historia que estamos viviendo, cuando se asume ésta como praxis de liberación integral. Existe una verdadera "probación" de Dios en la historia. En ella se revela el Dios de los pobres, el Dios de la justicia, el Dios de la esperanza y de la fiesta de liberación.