

ÉTIENNE GILSON

DONACIÓN
JACOBO y ANA

DIOS
y la filosofía



EMECÉ EDITORES, S. A. / BUENOS AIRES

Título de la obra en inglés:
GOD AND PHILOSOPHY

Traducción por
DEMETRIO NÁÑEZ

ADVERTENCIA

ÉTIENNE GILSON da en este libro, constituido por una breve serie de conferencias, un nuevo ejemplo de su admirable aptitud para la historia de la filosofía. Hay en el libro una exposición histórica del tema que le da título, desde el nacimiento de la especulación filosófica en Grecia hasta nuestros días; pero hay también a todo lo largo de él —y es al mismo tiempo lo más esencial del libro y lo que da tan destacada jerarquía a la exposición histórica— una meditación del tema que, con motivo de su historia, va adquiriendo creciente profundidad. Y como el tema lleva, en este caso, dentro de sí toda la filosofía, la meditación dilata su ámbito hasta comprender en él la dramática angustia de nuestro tiempo, tan olvidado de cómo comunica en la realidad la tierra con el cielo, del que está suspendida por el acto creador con el cual Dios le ha dado la existencia y la mantiene en ella.

Decir “la tierra” es decir todo lo que hay en ella, y emergiendo de cuanto parece subsistir sólo por un juego de fuerzas, el hombre, para quien existir sería un sarcasmo trágico si no fuera esperar. Por eso en toda la historia de la filosofía la genuina reflexión metafísica remata siempre, de algún modo, en reflexión sobre

la existencia y la naturaleza de Dios. Y no hay más segura medida de la autenticidad de un pensamiento filosófico que la medida de la decisión con que va hacia esos problemas y de la resonancia que la respuesta a ellos tiene sobre la íntegra concepción de la realidad, cuyo entendimiento se propone. Porque esperanza verdadera, sostén del hombre que lo mantenga a la altura de su destino, sólo es la única esperanza indefectible, la que reposa en Dios.

Por sabiduría se entendió siempre el más alto conocimiento accesible a la inteligencia humana, esto es, el de las cosas más altas y el de todas las cosas desde lo más alto, que es su Causa Primera. Y si la filosofía se llamó a sí misma nada más que amor de la sabiduría y no sabiduría poseída, no fué porque renunciara a la esperanza de esa posesión, sino por respeto reverencial a su excelencia y como por presentimiento de que el paso definitivo en el logro y acabamiento de ella no podría ser un paso dado por la inteligencia desde las criaturas hasta la altura de su Primer Principio, hasta estar ante Él, cara a cara, sino a la inversa, una inclinación de Dios hacia esta criatura que tiene el prodigioso privilegio de ser su imagen; no un descubrimiento propio, sino la gracia de una iluminación. Y por eso lo que el filósofo debería amar, para serlo de veras, no es el saber, sino Aquél por quien es todo lo que es sabido.

Sin duda, no toda disciplina intelectual ha de proponerse siempre como objeto propio, de un

modo explícito y formal, el conocimiento de la Causa Suprema. La licitud y hasta el deber de detener muchas veces su operación la inteligencia antes de llegar a ese ápice no se discute. El ancho campo de las ciencias particulares, a las que debe profunda atención la inteligencia humana, está por debajo de ese extremo, y sería lamentable que el conocimiento incurriera en la confusión de objetos y de métodos que sería la pretensión de suplantar a las ciencias particulares por la metafísica; desviación poco menos funesta que la de suplantar a la metafísica por las ciencias. Pero una cosa es delimitar la inteligencia un objeto de investigación y ceñirse al método que ello requiera, y muy otra gozarse en él definitivamente y desentenderse de la solicitud de trascendencia que lleva consigo todo conocimiento que no sea el del Primer Principio.

Este es el tema con el que está tejido el relato histórico en estas conferencias. Gilson no cree que la historia más fiel sea la que se hace desde fuera de los temas historiados, desde la contradicción irrealizable de un espectador impersonal. Las ideas no son un espectáculo frente al cual podemos colocarnos en actitud de espectadores, ni siquiera con un mero propósito metódico. Entender (intelligere) —leer dentro— es siempre la experiencia de hacer nuestro lo entendido, lo cual comporta inevitablemente un juicio que es como la reacción vital de la inteligencia con motivo de esa compenetración. En

la realización de este juicio hay todo lo contrario de un riesgo para la fidelidad de la historia; está allí el requisito más esencial de esa fidelidad, porque no hay verdadero entendimiento de algo mientras no haya, a su respecto, discernimiento de la realidad o la irrealidad de su existencia, de su verdad o su error, de su bondad o su malicia, de su belleza o su fealdad. El riesgo no es para la objetividad de la comprensión del punto de vista del puro juicio de la inteligencia; proviene en todo caso de la perturbadora acción posible sobre el entendimiento de una voluntad ciegamente apasionada. A favor de un juicio cierto puede, sin embargo, concluir en una incomprensión fanática, cuando la conciencia de la dignidad intelectual no es despierta y severa. Un noble ejemplo de esa conciencia lo da Gilson en todas sus obras de historia de la filosofía, porque en ninguna declina el deber de tomar posición con respecto a la verdad o al error de las doctrinas historiadas, pero ello no obsta nunca a la fidelísima exposición de ellas; por el contrario, en virtud de ese juicio su exposición se hace penetrante y profunda, nada de ella queda en la superficie y en la apariencia, el trabajo de comprensión se realiza en la entraña de las doctrinas expuestas y cobra un valor de reflexión filosófica, gracias al cual es trascendido lo que tiene de episódico y de mero relato toda historia.

Bien se explica por ello que esta revista del pensamiento humano sobre el más alto de los

temas que puede proponerse tenga al mismo tiempo valor de historia y de filosofía, sea una meditación filosófica del tema desde la perspectiva de la historia. Y como ningún otro tema confronta tan seriamente al hombre con su condición y su destino, considerarlo en la perspectiva de ese proceso —que es la historia—, en el cual van dando los hombres testimonio de lo que entienden ser su condición y su destino, es al mismo tiempo enriquecer la reflexión del tema e iluminar su historia.

Todo conocimiento que no sea el del Primer Principio lleva consigo, decíamos, un acicate de transcendencia, como lo llevan todas las experiencias de la vida que no sean la experiencia mística de la existencia del Primer Principio. A ello alude un pasaje de este libro de Gilson que expresa con austera belleza y sencilla profundidad el discernimiento central y conductor de todo el examen a que el tema del libro es sometido. Permítasenos su íntegra transcripción, aunque parezca inútil tratándose de un texto de esta misma obra. No lo es para el fin de esta advertencia, cuyo objeto es indicar que las conferencias con las cuales está el libro constituido no contienen una revista de doctrinas. “Las incitaciones naturales para aplicarse a este problema —dice Gilson— le llegan al hombre de fuentes muy diversas. Son los mismos manantiales de donde en otro tiempo brotaron no sólo la mitología griega, sino todas las mitologías; es que Dios mismo se ofrece espontáneamente a la ma-

yoría de nosotros mucho más como presencia confusamente sentida que como respuesta a problema alguno, cuando nos enfrentamos con la vastedad del océano, con el puro silencio de las montañas o con la vida misteriosa del cielo estrellado en una noche estival. Lejos de ser sociales esas efímeras tentaciones de ponerse a pensar en Dios nos llegan habitualmente en momentos de soledad; y no hay soledad más implacable que la del hombre acosado por desgracias profundas o enfrentado con la perspectiva trágica de su fin inminente. Se muere en soledad, decía Pascal. Quizás ésta es la razón por la que tantos hombres encuentran finalmente a Dios esperándoles en el umbral de la muerte”¹. Y quizás —nos atrevemos a agregar— ésta es la razón de que por encima de todo lo que hay de “doctrina de las ideas” en el conocido pasaje del Fedón, diga Platón en él que la filosofía debe ser preparación para la muerte; reflexión que no se instale nunca con disposición de goce definitivo en nada de lo creado, sino que por el discernimiento de la creatureidad de todas las cosas esa reflexión sea siempre de algún modo meditación de la existencia de Dios que disponga para llegar a Su presencia.

T. D. C.

¹ Pág. 129.

P R E F A C I O

VERSAN estas cuatro conferencias * sobre un aspecto del más importante de los problemas metafísicos, y se ocupan de él basándose en muy pocos hechos históricos, y aun éstos más bien preestablecidos por concesión que técnicamente. Tal problema es el problema metafísico de Dios.

El aspecto particular de esta cuestión, escogido por nosotros para examinarlo detalladamente, es la relación que suele haber entre nuestra noción de Dios y la demostración de su existencia. Nos acercaremos a esta cuestión filosófica al modo como ya lo hicimos en *The Unity of Philosophical Experience* (Scribner, Nueva York, 1937) y en *Reason and Revelation in the Middle Ages* (Scribner, Nueva York, 1938); es decir, extractando de la historia de las filosofías anteriores los datos esenciales que entran en la formulación correcta de tal problema y determinando, a la luz de esos datos, su solución correcta.

No hay otra manera de llegar a la verdad filosófica. Ya sé que en ello no hay nada de nuevo; sus modelos, aunque muy superiores, es fácil encontrarlos en diálogos platónicos como el

* Esta obra se originó en las cuatro conferencias pronunciadas en la Universidad de Indiana (EE. UU.) por el Prof. Gilson, y fué editada por la Universidad de Yale con las correspondientes licencias de la Iglesia Católica. (N. del T.)

Teetetes, el *Filebo* y el *Parménides*. Aristóteles recurrió decididamente a la misma fórmula de acercamiento, y con éxito, en el libro I de su *Metafísica*.

Evidentemente, esto lleva consigo los peligros que surgen de su propia naturaleza. El primero: que puede degenerar en mero juego dialéctico, convirtiendo a los dogmas filosóficos en opiniones, cada una de las cuales se va presentando sucesivamente como verdadera de acuerdo con su propio punto de vista, y como falsa respecto a las perspectivas de los demás. Tal forma de corrupción, propia del método filosófico de la Academia, tuvo sus ejemplos más claros en los neoacadémicos. Pero también puede ocurrir —peligro segundo— que degeneren en historia de las diversas filosofías, tomadas como hechos concretos, individuales y, por ende, irreductibles.

Ahora bien, mientras es cierto que la historia de las filosofías es una rama perfectamente legítima, y aun necesaria, del saber histórico, su propia esencia histórica le impide aspirar a otras conclusiones que no sean las históricas. Platón, Aristóteles, Descartes y Kant habrán pensado esto o lo otro de tales y cuales cuestiones filosóficas; pero en cuanto la historia de las filosofías averigüe todo eso y lo presente de modo inteligible, agotando los medios de que dispone, su papel queda terminado. Pero, precisamente entonces, cuando ésta termina, es cuando la filosofía puede comenzar su tarea específica, consistente en juzgar las respuestas dadas a los proble-

mas filosóficos por Platón, Aristóteles, Descartes y Kant a la luz de los datos de esos mismos problemas. La historia de las filosofías nos sirve, pues, escuderilmente para intentar el acceso histórico a la filosofía.

Esto, como todo, puede hacerse bien o mal. El modo peor de hacerlo es probablemente el de ciertos libros de texto de filosofías dogmáticas, en los que una doctrina que se presupone verdadera, se usa como criterio para determinar automáticamente la verdad o falsedad de todas las demás. Sólo hay un orden de conocimientos en donde puede aplicarse legítimamente tal método: en la teología revelada. Si tenemos fe en que Dios ha hablado, puesto que lo que diga Dios es verdadero, todo lo que esté en contradicción con ello puede, y debe, ser repudiado inmediatamente como falso. La fórmula familiar a Santo Tomás de Aquino, "*per hoc autem excluditur error*", es expresión perfecta de tal actitud teológica.

Pero esta fórmula no es transferible de la teología a la filosofía si no recibe primero cierta cualificación. La palabra de Dios excluye todo error que se le oponga porque, como palabra de Dios que es, es siempre verdadera. En cambio, las palabras de los filósofos no pueden excluir como falsos los asertos que se les opongan por el solo hecho de ser palabras de tal o cual filósofo; si lo que dicen es verdadero, lo que excluye todos los errores contrarios es precisamente aquello que les hace decir verdad, o sea: su efi-

cacia, tanto en el planteamiento correcto de ciertos problemas, como en la justificación de los datos requeridos para resolverlos.

Si en las páginas siguientes aparece Santo Tomás de Aquino como el *deus ex machina* de cierto drama metafísico, la objeción inmediata será que he hablado como tomista, midiendo a las demás filosofías con la vara del tomismo. Para evitarlo, comienzo por asegurar a mis lectores que, si así fuera —y es bien posible—, habría cometido lo que considero el pecado más imperdonable contra la esencia misma de la filosofía. Sin embargo, antes de condenarme por tal delito, habrá que asegurarse muy bien de que realmente lo he cometido.

Fuí educado en un colegio católico francés, de donde salí, tras siete años de estudios, sin haber oído ni una sola vez, al menos en lo que recuerdo, el nombre de Santo Tomás de Aquino. Cuando me llegó la hora de estudiar filosofía, asistí a un colegio dependiente del Estado, y cuyo profesor de filosofía —un discípulo tardío de Víctor Cousin— jamás había leído, evidentemente, ni una línea de Santo Tomás de Aquino. En la Sorbona ninguno de mis profesores conocía la doctrina tomista, y todo lo que supe de ella fué que, si hubiera alguien tan tonto como para ponerse a estudiarla, sólo hallaría en ella una expresión de esa Escolástica que, desde los tiempos de Descartes, pasó a ser mera pieza de arqueología mental.

No fué, empero, ni en Descartes ni en Kant

donde yo vi la filosofía; la vi en Bergson, ese genio cuyas lecciones vibran aún en mi memoria como otras tantas horas de transfiguración intelectual. Henri Bergson es, de los vivos *, el único maestro de filosofía que he tenido, y lo considero como el repartidor máximo de las bendiciones divinas derramadas sobre mi vida filosófica, la que, gracias a él, ha podido trasladar esa inspiración de la filosofía a otras esferas y de otro modo distinto del que se da en los libros. Sin embargo, aunque Bergson dice que, desde sus primeras especulaciones filosóficas, tendió hacia el Dios de la tradición judeo-cristiana, ni él mismo lo sabía entonces. Sea de eso lo que fuere, la verdad es que nadie ha sido llevado por Bergson al método filosófico de Santo Tomás de Aquino.

El hombre a quien debí mi primer conocimiento de Santo Tomás de Aquino fué un judío. Nunca se había acercado a las obras de Santo Tomás, ni pensaba hacerlo, pero tenía, además de muchas otras cosas buenas, una inteligencia severísima y un poder sorprendente de ver los hechos como eran, objetiva, imparcial y fríamente. En cuanto asistí al curso de conferencias que estaba dando sobre Hume en la Sorbona, reconocí que, para comprender cualquier filosofía, yo necesitaría siempre aproximarme a ella del mismo modo como había visto

* Desgraciadamente, Bergson ya no vive; murió el 5 de enero de 1941. Téngase en cuenta que Gilson dió estas conferencias en 1940. (*N. del T.*)

que lo hacía Lucien Lévy-Bruhl respecto a la de Hume.

Cuando dos años más tarde me dirigí a él pidiéndole tema para mi tesis, me aconsejó estudiar el vocabulario —y, de paso, los conceptos— que Descartes había tomado de la Escolástica. Tales fueron los orígenes de mi libro *La Liberté chez Descartes et la théologie*. Históricamente hablando, este libro ya está anticuado, pero los nueve años que empleé en prepararle me enseñaron dos cosas: primera, a leer a Santo Tomás de Aquino, y segunda, que Descartes intentó en vano resolver mediante su famoso método problemas filosóficos cuyo planteamiento correcto y solución justa eran inseparables del método de Santo Tomás. En otras palabras (y mi sorpresa, ingenuamente expresada, puede verse todavía en las páginas finales de ese libro), descubrí que las conclusiones metafísicas de Descartes sólo tienen sentido cuando coinciden con la metafísica de Santo Tomás de Aquino.

Decir que esto me chocó sobremanera sería dramatizar indebidamente lo que sólo era la conclusión objetiva de pacientes observaciones históricas. Por ello, en cuanto vi claro que, técnicamente hablando, la metafísica de Descartes no era más que un amaño chapucero de la metafísica escolástica, decidí aprender metafísica de aquellos que realmente la habían sabido, es decir, de aquellos escolásticos a quienes mis profesores de filosofía podían despreciar libremente, ya que no los habían leído. Tal estudio me ha

convencido plenamente, no de que el filosofar consiste en repetir lo que ellos dijeron, sino más bien de que no es posible progreso filosófico alguno si no nos enteramos primero de lo que ellos supieron. Las condiciones caóticas de la filosofía contemporánea, con su correspondiente desbarajuste moral, social, político y pedagógico, no se deben a falta de perspicacia filosófica por parte de los pensadores modernos, sino que se origina, sencillamente, en el hecho de que hemos errado el camino, por habernos olvidado de ciertos principios fundamentales que, por ser verdaderos, son los únicos en que puede basarse, lo mismo ahora que en tiempos de Platón, todo saber filosófico digno de tal nombre.

Si alguien teme ahogar su preciosa personalidad filosófica por el solo hecho de aprender a pensar, que lea los libros de Jacques Maritain, sedante magnífico para sus temores de esterilidad intelectual. La calamidad tremenda de la filosofía moderna es su rebelión casi general contra la autodisciplina intelectual. Donde sólo se obtienen pensamientos sueltos es difícil aprehender la verdad, pues de ello surge naturalmente la conclusión de que no hay verdad alguna.

Las conferencias que siguen se basan en la suposición contraria de que es posible hallar la verdad, aun en metafísica. No contienen lo que podría llamarse historia del problema filosófico de Dios, pues doctrinas importantísimas en tal respecto han sido aquí meramente esbozadas,

mientras que a muchas otras ni siquiera las he mencionado. Tampoco pretenden haber logrado demostración suficiente de la existencia de Dios. Su aspiración y alcance van más bien hacia la aclaración y determinación precisa de cierto problema metafísico. Me gustaría creer que, después de conocerlas, alguno de mis lectores hubiera entendido al menos lo que quiero decir cuando expreso que la existencia de Dios no puede ser demostrada. Nadie sabe realmente que esto no puede hacerse si antes no comprende al menos lo que habría que hacer.

El único filósofo que me ha hecho ver claramente todas las implicaciones metafísicas de este problema ha sido Santo Tomás de Aquino. Soy tan celoso como cualquiera de mi libertad intelectual, y exijo tenerla también para coincidir con alguien cuando yo crea que lo que dice es cierto. Santo Tomás nunca pensó nada como "verdad tomista", pues tal expresión ni siquiera tiene sentido. Juzgando varias respuestas al problema de Dios, en vista de la mayor o menor aptitud que tengan para cumplir las exigencias de tal problema, he llegado a la conclusión de que la mejor respuesta fué dada por el hombre que, por ser el primero en comprender las implicaciones más profundas de la cuestión, fué también el primero en inclinarse libremente ante la necesidad metafísica de su única solución.

Todo el que así lo desee está hoy tan libre para repetirlo como siempre lo estuvo Tomás de Aquino para hacerlo. Quien no pueda o no

quiera comportarse de este modo, tómesese al menos la satisfacción de rechazar la única solución fidedigna de este problema, que no es la del carpintero de Paley ni la del relojero supremo de Voltaire, sino el acto infinito de existencia por sí, gracias al cual existe todo lo demás, y respecto al cual todo lo demás es como si no existiera.

Quisiera expresar mi gratitud al Consejo de Síndicos de la Universidad de Indiana que aprobó mi nombramiento como profesor extraordinario de filosofía para el curso de 1939-40, bajo los auspicios de la fundación Mahlon-Powell. Permítaseme dar gracias también a los miembros del Departamento de Filosofía de la Universidad de Indiana por la benévola acogida con que me honraron precisamente cuando era frecuente y pública la desconfianza entre extranjeros. Y estoy especialmente agradecido al Prof. W. Harry Jellema, cuya carta de invitación puntualizó y delimitó con tal claridad la tarea que de mí se solicitaba, que el citar una de sus frases me ayuda muchísimo, si no a justificar el contenido de estas conferencias, al menos a aclarar su intención final. Dice así: "Para muchos filósofos actuales, la filosofía no significa lo que debería significar, y para la mayoría de nuestros contemporáneos el cristianismo no tiene nada que decir que no esté ya repudiado por la ciencia, ni nada intelectualmente respetable que no fuera ya dicho por los griegos".

Mi intención ha sido mostrar, respecto al pro-

blema particular de Dios, que los filósofos cristianos han dicho, gracias a los griegos, cosas que nunca hubiesen sido dichas por los griegos no cristianos; que esas cosas son tan respetables intelectualmente, que ya son parte imprescindible de la filosofía moderna, y que, aunque nadie espera que la ciencia las pruebe, no debemos caer en el error de aceptar como desaprobación científica esa incapacidad de algunos hombres de ciencia para comprender los problemas fundamentales de la metafísica.

Se han impreso estas conferencias tal como fueron leídas en la Universidad de Indiana y como habían sido escritas en el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto (Canadá).

Es suerte no común vivir en tal lugar, donde los amigos aguantan pacientemente que uno pruebe en ellos las ideas que se le van ocurriendo acerca de todas y cada una de las cuestiones. Al nombre del Reverendo G. B. Phelan, Presidente del Instituto Pontificio de Estudios Medievales, quien nunca dejó de ayudarme durante mis aventuras filosóficas, debo agregar ahora el de mi ilustre amigo el Prof. Jacques Maritain. Reconozco con gratitud profunda que debo a ambos numerosas confirmaciones, sugerencias y enmiendas que, indudablemente, harán a este libro menos indigno de su gran tarea.

ÉTIENNE GILSON

Instituto Pontificio de Estudios Medievales, Toronto.

DIOS Y LA FILOSOFÍA GRIEGA

Todos los capítulos de la historia de la cultura occidental comienzan con los griegos. Ello es evidente en lógica, en ciencia, en arte, en política y, asimismo, en teología natural; pero ya no se ve igualmente claro cuando hay que buscar en el pasado de la antigua Grecia los orígenes de nuestra noción filosófica de Dios.

Las dificultades se presentan de lleno en cuanto nos enfrentamos con los textos aristotélicos de donde se deriva la mayor parte de nuestra información referente a la filosofía griega primitiva. Hablando de Tales de Mileto, dice Aristóteles que ese filósofo consideraba al agua como primer principio o elemento o sustancia de donde nacieron todas las cosas y a donde finalmente han de volver. A lo que añade, en otro texto, que, según el mismo Tales, "todas las cosas están llenas de dioses"¹. Ahora bien, ¿cómo pueden conciliarse filosóficamente estas dos afirmaciones tan diversas?

Para ello habría que identificar en primer término las dos nociones de agua y divinidad. Así lo ha resuelto un pensador moderno, haciendo decir a Tales que el agua es no sólo un

¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1, 3, 983b, 20-27; *De Anima*, 1, 5, 411a, 8.

dios, sino el dios supremo. Conforme a esa interpretación de los textos, "el dios supremo y el dios cosmogénico son un solo poder divino: el Agua"¹. La única dificultad que tenemos para aceptar esta solución simple y lógica del problema es que se atribuyen así a Tales varias ideas que puede muy bien haber tenido, pero de las que Aristóteles no dice absolutamente nada².

Conforme a los primeros testimonios de que disponemos, Tales no dijo que el agua fuera un dios, ni que entre los muchos que pueblan este mundo hubiera un dios supremo; por tanto, no pudo decir que el agua fuera el dios supremo. He aquí, en resumen, lo que nos queda de todo el problema: Por una parte, un hombre pone

¹ R. Kenneth Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates* (Princeton University Press, 1931), pág. 42.

² Aristóteles no ha reconstruido en ningún pasaje el pensamiento de Tales al modo como lo hacen los pensadores modernos. En su *De Anima* (1, 5, 411a, 7), cita como opinión de Tales la de que el imán tiene alma, puesto que es capaz de mover el hierro; de donde el mismo Aristóteles infiere, indudablemente como conjetura, que la declaración de Tales de que "todas las cosas están llenas de dioses" quizá ha sido inspirada por la opinión de que "el alma está difundida a través de todo el universo". Si se quiere consultar una buena traducción inglesa de los textos relativos a Tales, véase la de Milton C. Nahm, titulada *Selections from Early Greek Philosophy* (F. S. Grofts, New York, 1930), págs. 59-62.

Después de Aristóteles, y principalmente por influencias estoicas, se le atribuyó a Tales la doctrina del alma del mundo, hasta que Cicerón (en *De Natura Deorum*, 1, 25) completó el círculo identificando esa alma del mundo que dijera Tales con Dios. Cfr. John Burnet, *Early Greek Philosophy* (4ª ed., A. y C. Black, London, 1930), págs. 49-50. Todo esto son reconstrucciones póstumas de la doctrinas de Tales y no hay evidencia histórica en que apoyarlo.

cierto elemento natural como la materia prima de que está hecho el mundo. Llamémosle *agua*, aunque el nombre poco importa, pues el problema será el mismo cuando pongamos como primer principio el fuego, el aire, lo Indeterminado, o el mismo Dios. Por otra parte, ese pensador establece a modo de axioma que todas las cosas están llenas de dioses. De aquí que concluyamos que para él el agua no sólo es uno de los dioses, sino el mayor de todos. Pero cuanto más lógica nos parezca tal inferencia, más nos sorprenderá que a ese mismo hombre no se le ocurriera, y queda al menos la posibilidad de que, si le presentásemos nuestra inferencia actual, la considerase como legítima. En resumen, que en vez de escribir la historia de la filosofía tal como ha sido, lo que hacemos es escribir la historia de lo que la filosofía debió haber sido. Es, desde luego, un método malísimo de escribir historia de la filosofía, y, como veremos en seguida, un modo seguro de equivocar su sentido filosófico más íntimo.

Otro método para librarnos de tal dificultad sería convertir al dios de Tales en agua, en vez de divinizar a ésta. Esto es precisamente lo que pensaba John Burnet cuando advertía a sus lectores que “no hiciesen demasiado hincapié en eso de que todas las cosas están llenas de dioses”¹. Lo que se ve detrás de esta advertencia de Burnet es su convicción de que “no hay huellas de

¹ J. Burnet, obra citada, pág. 50.

especulación teológica alguna" ni en Tales de Mileto ni en sus sucesores inmediatos. En otras palabras, que cuando Tales expresaba que el mundo está lleno de dioses, no quería decir precisamente "dioses", sino que se refería a cierta energía física y meramente natural, como el agua, por ejemplo, que es, según doctrina suya, el principio primero de todas las cosas.

La misma observación debe aplicarse a los sucesores de Tales. Cuando Anaximandro dice que su primer principio, lo Indeterminado, es divino, o cuando Anaximenes enseña que el aire infinito es la causa primera de todo lo existente, incluso dioses y seres divinos, no piensan en los dioses como posibles objetos de culto. Según las propias palabras de Burnet, "este uso no religioso de la palabra *dios* es característico de todo aquel período" de la filosofía griega primitiva¹, a lo que sólo tengo que objetar que poquísimas palabras tienen connotación religiosa más distinta que ésta de *dios*. Todos coincidimos en interpretar la frase "todas las cosas están llenas de dioses" como expresiva de que no hay un solo dios en nada, aunque lo menos que puede decirse de esto es que es una interpretación bastante atrevida.

¹ La interpretación racionalista que Burnet da a la filosofía griega primitiva es su reacción contra la interpretación sociológica que halló en la obra de F. C. Cornford, *From Religion to Philosophy* (London, 1912). Burnet no quiere que "caigamos en el error de derivar de la mitología la ciencia" (Obra citada, pág. 14). En lo que, a mi entender, Burnet tiene razón; aunque, si es erróneo derivar la ciencia de Tales de la mitología, también lo es eliminar a la mitología de aquella ciencia.

En vez de hacer que Tales diga o que sus dioses no son sino agua, o que su agua es dios ¿por qué no probar esta tercera hipótesis histórica, a saber: que generalmente los filósofos quieren decir aquello que realmente dicen? No olvidemos que es muy arriesgado eso de enseñar griego a los griegos.

Si se nos preguntase cuáles eran las connotaciones exactas de la palabra *dios* para la mente griega del siglo V antes de Cristo, yo admitiría en seguida que me sería muy difícil contestar. Pero podríamos intentarlo, y el mejor modo de hacerlo sería, probablemente, leer primero las obras en que se han descrito con cierta amplitud el origen, la naturaleza y las funciones de lo que los griegos llamaban *dioses*: las obras de Homero, por ejemplo, y las de Hesíodo. Ya sé que, aun respecto a Homero, se ha sostenido que donde dice "dios", no quiere decir *dios*; pero tampoco habrá peligro en que le preguntemos qué es lo que quiere decir; y antes de que rechacemos su contestación, deberemos al menos examinarla detenidamente ¹.

El primer hallazgo sorprendente acerca del significado que los griegos daban a tal palabra es que ella no tiene origen filosófico. Cuando

¹ Acerca de la posición de Wilamowitz, Rohde y Edward Meyer, véanse las juiciosas observaciones de R. K. Hack, obra citada, págs. 4-6. Algunos intérpretes modernos de Homero le han considerado no sólo como irreligioso, sino como antirreligioso. Para otros, por el contrario, fué un reformador religioso y algo así como el San Pablo del primitivo paganismo griego. Eso cree, por ejemplo, Gilbert Murray (*Five Stages of Greek Religion*, New York, Columbia University Press, 1925, pág. 82).

los griegos primitivos comenzaron a filosofar, ya tenían dioses, y los filósofos se limitaron a heredarlos de aquellos hombres a quienes los antiguos llamaron, hasta la época de San Agustín, poetas teólogos. Limitándonos a la *Iliada*, la palabra *dios* parece aplicarse allí a una variedad increíble de objetos diferentes. Podría ser concebido como lo que ahora entendemos por persona, y así era en el caso de Zeus, de Hera, de Apolo, de Palas Atenea y, en resumen, de todos los llamados "Olímpicos". Pero también podría ser alguna realidad física como, por ejemplo, el gran dios Océano, o la Tierra misma, o el Cielo.

Cuando, al comienzo de la rapsodia XX de la *Iliada*, Zeus ordenó a Temis que convocara a los dioses, "no quedó sin acudir ningún Río, excepto el Océano, ni faltó Ninfa alguna de todas las que andaban correteando por entre los amenos bosques, los frescos manantiales y las praderas húmedas y verdeantes" ¹. Pero aún hay más: hasta los tremendos fatalismos naturales

¹ *Homeri Ilias*, ed. Thomas W. Allen (Oxford, Clarendon Press, 1931), 3 vols. Citaremos los versos de acuerdo con esta edición, pero tomaremos los textos de *The Iliad of Homer*, trad. de A. Lang, W. Leaf y Ernst Myers (New York, The Modern Library). Cfr. el libro XX, versos 7-9, pág. 368. Es notable que hasta los dioses personales griegos parecen no haber sido originariamente sino fuerzas naturales personificadas. Zeus, según G. Murray, "es el dios aqueo del Cielo", Febo Apolo "es un dios Sol", y Palas Atenea es "la diosa del Amanecer, Eos", asociada con Atenas (Obra citada, págs. 71-74). Acerca de los problemas psicológicos suscitados por este proceso personalizador véanse las observaciones, agudas y sugestivas, de R. K. Hack, obra citada, págs. 12-16. Y respecto a la vida y sentimientos religiosos de los griegos, véase A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (París, Gabalda, 1932), págs. 20-32.

que gobiernan las vidas de los mortales se nos aparecen en la *Iliada* como otros tantos dioses, tales el Terror, la Derrota y la Contienda, así como la Muerte y el Sueño, señor de dioses y hombres y hermano de la Muerte.

A primera vista, no parece fácil hallar elementos comunes en esa mezcolanza heterogénea de seres, cosas y aun abstracciones; pero, mirando más detenidamente, aparece al menos uno: que sea cual fuere la naturaleza real de lo que designan, todos estos nombres de dioses señalan potencias o fuerzas vivas dotadas de voluntad propia y que actúan sobre las vidas humanas dirigiendo desde arriba los destinos de los hombres.

Esa descripción popular de color de rosa que presenta a la antigua Grecia como asiento de una raza inteligente que lleva vida despreocupada, gozando pacíficamente de una naturaleza propicia bajo la protección de dioses buenos y benévolos, no coincide bien con lo que nos enseñan la épica, las tragedias y aun la historia política de Grecia. En muchas ocasiones está totalmente en desacuerdo con lo que sabemos de la religión griega. Los creyentes griegos se sentían como instrumentos en manos de aquellos innumerables poderes divinos, a los que en última instancia estaban sometidos no sólo sus actos, sino hasta sus pensamientos. Es bien sabido que el tema de la *Iliada* es, desde sus primeros versos, la ira de Aquiles y los desastres que acarrea a los griegos. Ahora bien, lo que suscita

la ira de Aquiles es el proceder injusto del rey Agamenón; y éste mismo nos dice cuál es la causa de tal injusticia, al explicar: "No soy yo, sino Zeus y las Erinies que se agitan en la oscuridad, quienes infiltran en mi alma esa locura feroz que en el día del certamen me indujo a despojar a Aquiles de lo que tenía merecido. ¿Qué otra cosa podría yo hacer? Dios es quien lo hace todo"¹.

La característica principal de estos poderes divinos es la vida. Sea cual sea su conducta, los dioses griegos nunca son cosas inanimadas, sino seres tan vivos como los hombres, con la sola diferencia de que, mientras la vida humana está compelida a terminar alguna vez, los dioses griegos nunca mueren. De ahí su sobrenombre "los inmortales"². La segunda característica de estos Inmortales es que se relacionan mucho más con el hombre que con el resto del mundo. Tomemos al azar cualquiera de esos fatalismos permanentes que gobiernan las vidas de los humanos: es un dios. Ejemplos: la Tierra, el Cielo, el

¹ Cfr. *Iliada*, libro XIX, vs. 86-90, trad. ingl. citada, pág. 357. Así lo confirma después el propio Aquiles diciendo: "Oh Padre Zeus, ¡qué tremenda locura has infiltrado en las mentes de los hombres! Jamás hubiera podido el hijo de Atreo (Agamenón) retorcer tanto mi alma ni poner tan implacablemente en contra de mí a esa doncella (Briseida), si no hubiera sido su voluntad que se cerniera la muerte sobre muchos de los aqueos" (*Ibidem*, vs. 270-74, pág. 362). Todo poema griego presupone, al igual que toda tragedia griega, un "Preludio en el Cielo" que completa cabalmente el sentido de la obra.

² Para los griegos eran inseparables la noción de vida y la de sangre. Ahora bien, puesto que los dioses griegos no tienen sangre, no pueden perderla y, por tanto, no pueden morir. (*Ibidem*, libro V, vs. 339-342, pág. 84).

Océano, los Ríos todos, suministradores de vida para el hombre mediante la fecundación de sus campos, o de amenazas mortales mediante el desborde de sus aguas; y análogamente el Sueño y la Muerte, el Miedo y la Contienda, la Derrota, la Venganza implacable y el Rumor, que es el mensajero de Zeus. Pero no olvidemos, junto a estas divinidades espantosas, a las benévolas: la Justicia, el Amor, las Musas y las Gracias, es decir, las fuerzas vivas de la inmortalidad que rigen las vidas de los mortales.

Todavía podemos agregar a esas dos características otra tercera. Un poder divino que reina de modo supremo en su esfera puede tener que ceder en ciertos puntos frente a otros dioses igualmente supremos en su propia esfera. Por ejemplo, aunque los Inmortales nunca mueren, duermen; por lo que el sueño llega a convertirse así en "señor de dioses y de hombres"¹, mostrándonos como ley universal. Ahora bien, no sólo duermen, sino que aman y desean; de aquí las palabras de la diosa Hera a Afrodita: "Dame ahora el Amor y el Deseo con que subyugas a los mortales y a los Inmortales". Hera, esposa de Zeus, es la única divinidad a quien éste teme de verdad y a quien raras veces ve sin sentir "turbación angustiosa", ya que ella "le reprende siempre delante de los otros Inmortales"; viene a ser, por tanto, la divinidad más poderosa, la determinante suprema de la vida humana.

¹ *Ibid.*, libro XIV, v. 233, págs. 256-57.

Sin embargo, el poder absoluto a que está sometido el mismo Zeus no es externo, sino interno; es su propia voluntad. El más ilustre de todos los Inmortales, el padre de los dioses y de los hombres, el dios de los consejos, Zeus mismo, queda impotente ante su propio consentimiento, una vez dado ¹. Y Zeus no puede acceder sino a su propia voluntad, aunque ésta no coincida ni mucho menos con sus preferencias personales. Lo que constituye la voluntad más íntima del excelso Zeus es eso que puede suceder por acción de la Fatalidad y del Destino. Cuando Sarpedón, su hijo predilecto, se enzarza en lucha con Patroclo, ya sabe Zeus que está dispuesto que Sarpedón muera. Desgarrándose entre los llamados de su amor paternal y los de su consentimiento al Hado, Zeus duda al principio; pero Hera le recuerda reverentemente su deber, gritándole: “¿Un mortal, condenado desde siempre a lo fatal, te hará desear librarle de esa muerte que tan mal le suena? Haz tu voluntad, pero los dioses no te elogiaremos por ello, ni mucho menos”. Cuando Hera hablaba así, “ni el padre de los dioses y de los hombres se atrevía a desatenderla; por lo que Zeus derramó lágrimas de sangre sobre la tierra en que su hijo querido estaba a punto de ser muerto por Patroclo” ². Es que la voluntad más íntima de Zeus se unifica con el

¹ *Ibid.*, libro I, vs. 524-27, pág. 16: “Ninguna de mis palabras es falsa ni revocable ni puede quedar incumplida cuando la inclinación de mi cabeza la ha empeñado”.

² *Ibid.*, libro XVI, vs. 439-61, pág. 302.

poder invencible del Hado, y por ello precisamente es el más poderoso de los dioses.

Siendo así, la definición de un dios griego debería ser: Un dios, para los seres vivos, es otro ser vivo a quien reconocen como señor de sus propias vidas.

Ahora bien, lo que le sucede a un ser vivo sólo puede ser explicado por otro ser también vivo; esto era indiscutible para los griegos, y el hecho de que se sintieran absolutamente seguros de ello debe servirnos de advertencia decisiva para no hablar con frivolidad de la religión griega o de sus dioses. Cada creyente griego se sentía como campo pasivo donde se enzarzaban en batalla fuerzas abrumadoras e influencias divinas que estaban en conflicto demasiado frecuentemente. Su voluntad se hallaba a merced de ellas. Tal como decía Píndaro: "Todas las proezas de los hombres proceden de los dioses; gracias a éstos son los hombres sabios, valientes y elocuentes" ¹.

Pero el reverso es igualmente verdadero; los mismos héroes, a quienes vemos luchar con valentía mientras los dioses están con ellos, huyen desvergonzadamente en cuanto los dioses los abandonan. Es que sienten entonces lo que llamaban "la inclinación de la balanza sagrada de Zeus", fenómeno que también conocía el Padre de los dioses y de los hombres, ya que se daba entre sus propias manos. "Cuando Héctor y

¹ Píndaro, *Pythian Odes*, I, vs. 41-42, edición J. Sandys (London, 1915), pág. 159, Loeb Classical Library.

Aquiles habían cumplido su cuarto asalto, el Padre colgó su balanza áurea y puso en sus platillos dos lotes de lúgubre muerte, el de Aquiles y el del domador de caballos, Héctor, nivelando la balanza en su fiel y observando su inclinación. Vió entonces que había llegado el día fatal de Héctor, pues Apolo le abandonó y Héctor tuvo que descender al antro del Hades”¹. Una vez más la voluntad de Zeus se reduce a aceptar el Destino, por lo cual Héctor debe morir. El mundo religioso de los griegos es tal que todo les sobreviene a los hombres desde afuera, incluso sus propios sentimientos y pasiones, virtudes y vicios; y los dioses griegos son entes inmortales de cuyo favor o disfavor depende todo lo de los hombres.

Estamos ahora comenzando a ver por qué no era fácil para los filósofos griegos deificar su primer principio universal de todas las cosas. No se trata de saber si Tales, Anaximenes y sus sucesores creían todavía en los dioses de Homero, o si, más bien, habían comenzado ya a eliminar a la mayoría de ellos como meras imágenes fabulosas. Aceptando que esta segunda hipótesis tenga más probabilidades de verdad que la primera, la dificultad subsiste mientras la noción de dios retenga alguna de sus connotaciones religiosas. Si, hablando filosóficamente, decimos que todo es x , y que x es un dios, estamos diciendo con ello no sólo que todo es dios, sino

¹ *Ilíada*, libro XXII, vs. 208-213, trad. ingl. citada, pág. 406.

también que es el mismo dios. ¿Cómo podríamos, pues, añadir que el mundo está lleno de dioses? Si, hablando como creyentes, comenzamos por admitir que el mundo está lleno de dioses, o nuestros dioses no son los principios de esas cosas en que están, o, de otro modo, si cada dios es tal principio, ya no puede decirse que hay un solo principio para todas las cosas.

Ahora bien, puesto que Tales y sus sucesores hablaban como filósofos, su única posibilidad lógica era la primera: debían haber dicho que todo era uno y el mismo dios, llegando así en seguida al materialismo panteísta de los estoicos, en que terminó la filosofía griega. Considerando esto en abstracto, vemos que los primeros filósofos griegos podían haber llevado a término inmediatamente la evolución de su teología natural; pero no lo hicieron porque no querían perder a sus dioses ¹.

Naturalmente, nuestra primera reacción es condenar tal falta de valor filosófico; pero quizá haya menos valor en seguir a la lógica abstrac-

¹ R. K. Hack subraya, por el contrario (Obra citada, pág. 39), la continuidad del pensamiento religioso y filosófico de los griegos acerca de Dios. Nos hallamos así entre dos interpretaciones antinómicas de los mismos textos. Según Burnet, cuando Tales dice que "todas las cosas están llenas de dioses", no se refiere realmente a "dioses". Según R. K. Hack, el pensamiento auténtico de Tales significa que "el agua es la sustancia divina y viva del universo" (*Ibid.*). Mirando a los hechos, en el texto de Aristóteles, que es la fuente principal de nuestro conocimiento acerca de Tales, se hace mención de semejante doctrina como la de "los primeros estudiosos de los dioses", refiriéndose a Océano y a Tetis, "padres de la generación". Después de lo cual, Aristóteles añade: "Es cuestión no aclarada la de si existió o no esa opinión primitiva respecto a la naturaleza, pero de Tales

ta, que en negarse a dejarlo que destroce toda la realidad. Cuando los filósofos se preguntan “¿De qué está hecho el mundo?”, se plantean una cuestión meramente objetiva e impersonal. Cuando, por el contrario, Agamenón confiesa “¿Qué puedo hacer yo? Dios es quien lo hace todo”, está respondiendo a la cuestión más subjetiva y personal que puede plantearsele, a saber: “¿Qué es lo que me hace obrar como obro?”

Ahora bien, no es inmediatamente evidente que el contestar con corrección al primer problema sea resolver también el segundo. Podemos muy bien intentar apagar la curiosidad de Agamenón diciéndole que, puesto que todo es agua, la razón por la que ha despojado a Aquiles de su premio debe tener algo que ver con el agua. Supongo que escucharía nuestra explicación, pero entendiendo, sin duda alguna, por *agua* el

se dice que la expresó en modo análogo respecto a la causa primera” (*Metafísica*, 1, 3, 983b, 18-984a, 2; M. C. Nahm, obra cit., págs. 60-61). Queda, pues, claro que Aristóteles no estaba muy seguro de la continuidad de las dos doctrinas. Culparle por no haber “incluido el atributo de divinidad junto a la Psiquis que consideró infusa a todas las cosas” (R. K. Hack, obra cit., pág. 42, nota), indica presuponer que Aristóteles debía haberlo hecho, lo cual carece igualmente de prueba. Para concluir, Burnet enlaza las dos afirmaciones “todas las cosas están llenas de dioses” y “el imán está vivo” (obra cit., pág. 48), sugiriendo que, para Tales, los dioses son fuerzas físicas de la misma clase que el imán; en cambio, R. K. Hack enlaza las dos afirmaciones “todas las cosas están llenas de dioses” y “hay un alma difusa a través de todas las cosas”, sugiriendo que el alma del mundo es Dios. Aristóteles, por el contrario, nunca enlazó pareja alguna de estas tesis diversas y ni siquiera atribuyó a Tales explícitamente esa doctrina del alma del mundo. (*De Anima*, 1, 5, 411a, 7-9). El hecho de que algunos pensadores eliminen a Dios de los textos donde está, no nos autoriza a ponerlo en los textos en que no está.

dios Océano: por lo que nos replicaría inmediatamente que nuestra explicación era errónea, ya que nos habíamos equivocado en la elección del dios. No es Océano —nos diría el rey Agamemón—, sino la Ciega Locura (Ate) la única causa concebible de mi infame comportamiento¹. Es que la Locura es un dios, mientras que el agua sólo es una cosa.

Cuando los propios filósofos griegos usaban la palabra *dios*, pensaban en algo que era más que mera cosa, de donde surgía para ellos la dificultad de hallar para el problema del orden del mundo una solución única y que lo abarcara completamente. Como filósofos, hasta los primeros pensadores griegos parecen ser representantes acabados de una actitud mental verdaderamente científica. Para ellos, la realidad era esencialmente lo que podían tocar y ver, y su cuestión fundamental acerca de ella era “¿Qué es?”.

Por eso, no tiene sentido responder a la pregunta “¿Qué es el Océano?” diciendo que es un dios². Recíprocamente, la fórmula “todo está lleno de dioses” no sirve de contestación a la

¹ *Iliada*, edics. citadas, libro XIX, vs. 91-92, pág. 357.

² Esto es justo aun hablando de la teogonía de Hesíodo (Cfr. R. K. Hack, obra cit., cap. III, págs. 23-32). Con ser mucho más sistemática que la de Homero, la *Teogonía* hesiódica sigue siendo esencialmente teología, es decir, explicación religiosa del mundo por intermedio de ciertas personas, y no explicación filosófica de ese mismo mundo mediante una o varias cosas naturales. La mitología es religión, la filosofía es conocimiento; y, aunque la verdadera religión y el verdadero conocimiento coinciden en última instancia, representan dos tipos diversos de problemas, con demostración y soluciones diferentes.

pregunta “¿Qué es el mundo?”. Tomando al mundo como realidad dada, los filósofos griegos se limitan a preguntarse cuál es su “naturaleza”, es decir, cuál es la sustancia esencial de todas las cosas y el principio íntimo de sus actividades; se preguntan si es agua, o aire, o fuego, o lo Indeterminado; o si quizá será mente, pensamiento, idea o ley. Sea cual fuere la contestación que den a su problema, los filósofos griegos siempre se enfrentan con la naturaleza como con un hecho que se explica por sí solo. “Nada de lo que no es puede llegar a ser”; y Demócrito añade: “ni perderse en lo que no es”¹. Si la naturaleza hubiese podido no ser, nunca habría existido. Ahora bien, puesto que la naturaleza está aquí, no cabe duda de que siempre lo estuvo y perdurará eternamente.

Tan necesaria y eterna era la naturaleza así entendida, que cuando los filósofos griegos se ven obligados a concluir que este mundo nuestro debe haber tenido principio y que algún día tendrá fin, imaginan inmediatamente el principio y fin de este mundo como dos momentos de un ciclo eterno de sucesos que se repiten. Oigámoslo a Simplicio: “Quienes creen en mundos innumerables, por ejemplo Anaximandro, Leucipo, Demócrito y, últimamente, Epicuro, sostienen que esos mundos han llegado a ser y han desaparecido infinito número de veces, *ad infi-*

¹ Texto tomado de M. C. Mahm, obra citada, pág. 165, n. 44.

nitum, naciendo unos a medida que morían otros ¹.

Si bien no puede considerarse a tal respuesta como prueba científica del problema de la naturaleza, sirve al menos como expresión filosófica adecuada de lo que sería la explicación científica total del mundo de la naturaleza. Este tipo de explicaciones no cumple suficientemente cuando se las toma como respuestas a los problemas, específicamente distintos, de la religión.

Es lícito preguntarse si deben plantearse o no tales problemas científicamente insolubles, pero no tratamos ahora de eso. Aquí estamos tratando con hechos históricos; y uno de ellos es que los griegos han suscitado muchísimas veces problemas específicamente religiosos; otro, que les han dado soluciones también específicamente religiosas, y otro tercero, que hasta los filósofos griegos más ilustres han encontrado muy difícil, por no decir imposible, reconciliar su interpretación religiosa del mundo con su interpretación filosófica.

El único elemento común a estos dos modos de enfocar la naturaleza era una especie de sentimiento general de que, sea cual fuere la razón por la que las cosas sucedían, lo que pasaba no tenía más remedio que pasar. De aquí que la historia de la filosofía griega que frecuentemen-

¹ Cfr. J. Burnet, obra cit., pág. 59. Respecto a Anaximandro, véanse los textos en la obra de Nahm, págs. 62-63; y sobre Leucipo y Demócrito, en *Ibid.*, págs. 160-61, o en Burnet, obra cit., págs. 338-339. La mejor obra para estas cuestiones es la de A. Dies, *Le Cycle mystique* (París, F. Alcan, 1909).

te se nos presenta parezca la racionalización progresiva de la primitiva religión de los griegos. Y aun así hay dificultades, pues las nociones religiosas de Hado y Destino, por ejemplo, son específicamente distintas de la noción filosófica de necesidad. El que todos los hombres, incluso Héctor, tengan que morir, es ley natural y pertenece, por tanto, al orden filosófico de la necesidad; el que Héctor deba morir en cierto momento señalado y bajo circunstancias determinadas es un accidente de cierta vida humana particular. Más allá de la necesidad hay una ley; más allá del Hado hay una voluntad.

La misma relación que hallamos entre la necesidad y el Hado la hallamos también entre la noción filosófica de causa y la noción griega de dioses. Una causa primera o principio es una explicación universalmente válida para todo lo que es, ha sido siempre y seguirá siendo eternamente. Como objeto de conocimiento científico o filosófico, el hombre no es sino una de las innumerables cosas que son posibles objetos de observación empírica y de explicación racional. Cuando mira a su propia vida como hombre de ciencia o como filósofo, ve sus acontecimientos personales sucesivos y prevé su propia muerte, como también muchos otros efectos particulares de causas impersonales; pero ocurre a la vez que todo hombre traba conocimiento con un tipo de causas ampliamente diferentes de las filosóficas y científicas. El hombre se conoce a sí mismo; por eso puede decir "soy". Y porque conoce ade-

más otras cosas, puede decir que ellas "son". Resulta esto muy importante, puesto que es mediante el conocimiento humano y, según podemos comprobar, sólo mediante él, como el mundo logra darse cuenta de su propia existencia. De aquí que se les haya presentado a los filósofos y hombres de ciencia de todos los tiempos esta primera e ineludible dificultad: Puesto que el hombre es, como ser cognoscente, parte del mundo, ¿cómo podrá explicar la naturaleza sin adscribir a su primer principio o el conocimiento o algo que, por contenerle virtualmente, es en realidad superior a él?

De esta misma presencia del conocimiento en el mundo surge otra dificultad que es aún más considerable. He la aquí: Como ser cognoscente, el hombre es capaz de distinguir unas cosas de otras hasta llegar a tomar contacto con sus naturalezas específicas y a determinar, por tanto, su actitud respecto a las cosas de acuerdo con su propio conocimiento de lo que son. Ahora bien, podemos decir que ser libre es precisamente no estar determinado por las cosas, sino regido por el conocimiento que de ellas tenemos. Introduciendo en el mundo cierta posibilidad de elección, el conocimiento aporta un modo curioso de ser que no sólo es, o existe, como todo lo demás, sino que es, o existe, por sí, y gracias al cual aparece lo demás como un conjunto de cosas realmente existentes. Tal ser —y ruego que se recuerde que su existencia es un hecho observable— no puede menos de darse

cuenta de la situación excepcional que ocupa en el universo. En cierto sentido, es parte del todo y, como tal, está completamente sometido a las leyes del todo. En otro sentido, él forma por sí un todo, ya que es un centro original de reacciones espontáneas y de decisiones libres. A tal ser le llamamos hombre, y decimos que, puesto que dirige sus actos de acuerdo con sus conocimientos, tiene voluntad. Como causa, la voluntad humana difiere de todas las otras causas, ya que es la única conocida que hay que confrontar con sus posibles elecciones y que tiene fuerza original de autodeterminación. Pero mucho más difícil es para la filosofía y para las ciencias el responder de la existencia de las voluntades humanas en el mundo sin adscribir al primer principio u otra voluntad o algo que, por contenerla virtualmente, sea efectivamente superior a ella.

Comprender esto es llegar también a la fuente profundamente escondida de la mitología griega y, por tanto, de la religión griega. Los dioses griegos son la expresión cruda pero sonora de esa absoluta convicción de que, por ser el hombre alguien y no sólo algo, la explicación última de lo que le suceda debe fundarse en alguien y no sólo en algo. Como caudal de agua que corre entre orillas fangosas, el Escamandro no es más que un río, es decir, una cosa; pero como río troyano que libremente se opone a la voluntad del alípedo Aquiles, no puede ser mera cosa. Y entonces Escamandro se presenta con

aspecto de hombre, o, más bien, de superhombre, es decir, de dios.

Es que la mitología no es el primer paso del hombre en la senda de la verdadera filosofía, pues en realidad no hay en ella nada de filosofía; la mitología es el primer paso del hombre en la senda de la verdadera religión, pues todo en ella es legítimamente religioso. No es posible que la filosofía griega haya brotado de la mitología griega por proceso alguno de racionalización progresiva¹, ya que la filosofía griega era un intento racional de comprender al mundo como un mundo de cosas, mientras que la mitología griega expresaba la firme decisión del hombre de no quedarse solo, como persona única en un mundo de cosas sordas y mudas.

Si esto es verdad, no debemos sorprendernos de ver a filósofos griegos ilustrísimos en dudas respecto a cómo identificar sus principios con sus dioses o a éstos con aquéllos. Es que necesitaban de unos y otros. Cuando Platón dice que algo verdaderamente es, o existe, siempre quiere de-

¹ La teología de Hesíodo es mucho más sistemática que esos elementos teológicos sueltos desparramados por las obras de Homero. De aquí que algunos historiadores se sientan tan inclinados a considerarla como un estadio transitorio del camino que conduce de la mitología griega primitiva a la primitiva filosofía griega. El principal argumento en pro de ello es la tendencia racional, tan aparente en la *Teogonía* de Hesíodo, a reducir la mitología griega a alguna especie de unidad sistemática. (Véase L. Robin, *La Pensée grecque*, París, 1923, pág. 33, y su interpretación por R. K. Hack, obra cit., pág. 24.) El hecho en sí es correcto, pero la teología, aunque se la trate racionalmente, sigue siendo teología, así como una mitología organizada sistemáticamente tiene más de teología racional que una mitología inconexa, sin que por eso esté más cerca de ser filosofía.

cir que su naturaleza es a la vez necesaria e inteligible. De las cosas materiales y sensibles, por ejemplo, no puede decirse ciertamente que sean, por la sencilla razón de que, por estar cambiando de continuo nunca son idénticas a sí mismas en dos instantes cualesquiera. En cuanto conocemos a una, o se desvanece, o altera su apariencia, para que nuestro conocimiento o pierda completamente su objeto, o ya no responda a él.

¿Cómo podríamos, pues, comprender las cosas materiales? Por este camino: Recordemos que el hombre sólo puede conocer lo que es. Realmente, *ser* significa ser inmaterial, inmutable, necesario e inteligible. Eso es precisamente lo que Platón llama Idea. Las Ideas, eternas e inteligibles, son la realidad misma. No se trata de este o aquel hombre particular, sino de su esencia incambiable, pues lo único que verdaderamente es, o existe, en un individuo dado no es esa combinación accidental de caracteres que le hace ser distinto de los demás individuos de la misma especie, sino más bien su propia participación en la esencia eterna de tal especie. Ni Sócrates es, como tal Sócrates, un ser verdaderamente real, ni Calias, como tal Calias, pues en cuanto que realmente son, Sócrates y Calias son una y la misma cosa, es decir: el Hombre en Sí o la Idea de Hombre.

Así ve Platón la realidad cuando la mira como objeto del conocimiento filosófico. Preguntemonos ahora qué puede merecer el título de

divino en tal filosofía. Si lo más real es también lo más divino, las Ideas eternas deben merecer eminentemente ser consideradas como divinas. Ahora bien, entre las Ideas hay una que domina a las otras, porque éstas participan de la inteligibilidad de aquélla: es la Idea de Bien. Así como entre los dioses celestiales el Sol es señor de todos los que participan de la esencia de la luz, la Idea de Bien domina al mundo inteligible porque todo lo que es, en cuanto que es, es un bien. ¿Por qué, entonces, dudaremos en concluir que en la filosofía de Platón la Idea de Bien es dios?

Estoy muy lejos de discutir la validez lógica de tal deducción; ya lo haría Platón. Hasta acepto que apenas podemos abstenernos de leer como definición de su propio dios las famosas líneas de la *República*, donde Platón dice de la Idea de Bien que es “el autor universal de todas las cosas bellas y justas, padre de la luz y del señor de la luz en el mundo visible y la fuente inmediata de la razón y de la verdad en el mundo intelectual; y que ésta es la fuerza adonde debe dirigir su vista quien quiera actuar racionalmente en la vida pública o en la privada¹.”

Indudablemente, nada se asemeja más a la definición cristiana de Dios que esta definición del Bien². Pero cuando ya se ha dicho todo lo

¹ Platón, *República*, 517; cita de *The Dialogues of Plato*, trad. de B. Jowett, con introducción por el Prof. Raphael Demos (New York, 1937), I, 776.

² A. J. Festugière, obra citada, pág. 191; del mismo autor, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris, J. Vrin,

que se ha querido, ahí queda el hecho de que Platón nunca ha llamado dios a su Bien. Sería desesperante persuadir a los historiadores del platonismo de que, puesto que Platón no dice que el Bien sea dios, haremos mejor en no hacérselo decir, pues hasta los intérpretes no cristianos de Platón han visto teología cristiana en su filosofía; después de lo cual les resulta fácil demostrar que la teología cristiana sólo es una edición corrompida de la filosofía de Platón. Debe ser lícito, sin embargo, sugerir que si Platón nunca dijo que la Idea de Bien fuera dios, la razón de ello pudo ser que nunca pensó en ella como tal dios. Y ¿por qué, después de todo, podría una Idea ser considerada como dios? Las Ideas no son personas; ni siquiera almas; cuando más, son causas inteligibles, y tienen, por tanto, mucho más de cosas que de personas ¹.

1936). Cfr. "Le Dieu de Platon", en A. Dies, *Autour de Platon* (París, G. Beauchesne, 1927), II, 523-574; y también *La Religion de Platon*, págs. 575-602.

¹ Conforme dice Festugière, la idea de Bien es "la más divina de todo lo divino", de modo que el que suba la escala de los seres, desde las cosas sensibles hasta la más alta de las Ideas, alcanzará últimamente al Ser Primero, o sea: "verá a Dios" (*L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, pág. 44; cfr. también la pág. 54). En los textos de *La República* (508a-509c, 517bc), que Festugière cita en apoyo de su tesis, se llama dioses al Sol y a las estrellas, pero no a las Ideas, ni aun siquiera a la Idea de Bien. Las otras referencias dadas por el mismo historiador son: *República*, 507b; *Fedón*, 75d-e; *Parménides*, 130b y sigs., y *Filebo*, 15a. En ninguno de estos textos he sido capaz de encontrar el nombre de "dios" agregado por Platón a ninguna idea. En *La República*, 508, se dice que el Sol, cuya alma es un dios, es hijo del Bien, pero tampoco aquí se dice que el Bien sea Dios. En el *Fedro*, 247, describe Platón la "esencia intangible, visible sólo para la mente" (trad. de Jowett, I, 252), y considera a la Justicia, a la Templanza y al Conocimiento como objetos celestiales de

Lo que hace que la mayoría de los pensadores modernos no puedan reconciliarse con este hecho es que, después de tantos siglos de pensamientos cristianos, nos resulta difícilísimo imaginar un mundo en que los dioses no sean la realidad más alta, mientras que lo supremamente real del mundo platónico no son, evidentemente, los dioses. No hay duda de que en la mente de Platón los dioses eran inferiores a las Ideas. Al Sol, por ejemplo, Platón le tenía por dios; lo que no es óbice para que en su teoría el Sol, que es un dios, sea hijo del Bien, que no es dios.

Para comprender lo que Platón entendía por dios, debemos imaginar primero algún ser individual vivo, semejante a los que conocemos por nuestra experiencia sensible; pero, en vez de imaginarle como mutable, contingente y mortal, debemos concebirle como inteligible, inmutable, necesario y eterno. Así son los dioses de Platón. En resumen, que los dioses platónicos son individuos vivos dotados de todos los atributos fundamentales de las Ideas. Por esta razón, una Idea platónica puede ser más divina

contemplación para "la divina Inteligencia"; sólo la Inteligencia recibe aquí la denominación de *divina*, y ni siquiera a sus objetos se les llama *dioses*. En el *Fedón*, 80, se llama al alma "divina" como contradistinción respecto a su cuerpo; y donde Platón añade (trad de Jowett, I, 465) que "el alma es la propia semejanza de lo divino, lo inmortal, lo intelectual, lo uniforme, lo indisoluble y lo incambiable", aun si se nos asegurase que aquí está hablando de Ideas y no de otros dioses, Platón sólo habría dicho, simplemente, que las Ideas son divinas, pero no que sean dioses. La identificación de las Ideas platónicas con dioses está, pues, esperando todavía su correspondiente justificación histórica.

que un dios y, sin embargo, no ser dios. Si consideramos al hombre como un cuerpo vivificado por un alma, el hombre es mortal y corruptible y por tanto no es dios. En cambio, las almas humanas son seres vivos individuales, tienen naturaleza inteligible y son inmortales por derecho propio; de aquí que sean dioses.

Hay muchos dioses más altos que nuestras almas, pero ninguno de ellos es Idea. Están los Olímpicos, a los que Platón no toma muy en serio, pero que conserva después de purificarlos de sus debilidades humanas; tras ellos vienen los dioses del Estado; a continuación, los del Infierno, sin olvidar a los demonios o espíritus y a los héroes, "y después de todos... los dioses privados y ancestrales que reciben la adoración que la ley prescribe en los lugares que les han sido consagrados"¹. Evidentemente, el mundo está tan repleto de dioses como el de Tales o el de Homero; y son tan distintos de sus principios filosóficos como un orden de personas es distinto de un orden de cosas.

La presencia de este mundo de divinidades en los diálogos de Platón es lo que da a su doctrina ese carácter religioso, universalmente reconocido. No hay que mirar a la religión platónica

¹ Platón, *República*, 717, trad. ingl. de Jowett, II, 488. Es injusto plantear el problema histórico, clásico en el mundo de la erudición platónica, de si es o no Idea el llamado "Creador" (o Hacedor del Mundo) en las páginas del *Timeo* (28 y siguientes). Tal "Creador" es un dios que actúa de acuerdo con el modelo de las Ideas eternas; es un dios hacedor de otros dioses, tales como las estrellas, las almas, etc. Cfr. *Las Leyes*, X, 889, trad. de Jowett, II, 631.

bajo la luz de su purificación dialéctica, por la que el filósofo se libera de su propio cuerpo y se eleva cada vez más de acuerdo con las Ideas inteligibles. Cuando un filósofo alcanza así el mundo inteligible, no es que divinice, estrictamente hablando, su alma, pues que ella ya es dios por derecho propio. Tampoco la inmortaliza, pues ya es de por sí inmortal, vida indestructible. Tal filósofo es un alma humana que recuerda su propia divinidad y se comporta como un dios.

La verdadera religión de Platón consiste en ese sentimiento de adoración hacia los dioses innumerables a quienes los hombres rezan e invocan tanto en sus necesidades individuales como en las de sus ciudades. Platón, como filósofo, escribe su *Timeo*; como religioso, invoca a los dioses del mundo que va a describir antes de comenzar a hacerlo¹. Es que necesita, como cualquier hombre, sentirse rodeado de poderes personales que le cuiden su vida y su destino. Es típico aquí que el atributo principal de un dios platónico sea servir de providencia al hombre². Gracias a la presencia amistosa de sus divinidades, Platón no se siente solo en este desierto caótico de cosas inanimadas. "Todas las cosas están llenas de dioses" repite expresamen-

¹ Platón, *Timeo*, 27, trad. de Jowett, II, 12.

² Platón, *Las Leyes*, X, 888, trad. de Jowett, II, 630. Cfr. *Idem*, X, 899-907, *ibidem*, II, 641-649. El final de este texto dice: "que los Dioses existen, que se preocupan por los humanos y que jamás pueden ser llevados a cometer injusticias" (*Las Leyes*, X, 907, II, 649).

te Platón, de acuerdo con Tales, y nunca cree pensar de sus divinos protectores con elevación suficiente. "Tienes opinión demasiado baja de la humanidad, extranjero", dice Megilo en el libro VII de *Las leyes*. A lo que el ateniense responde: "Nada de eso, Megilo, y no te asombres, sino perdóname, pues la equiparo a los dioses" ¹.

Esta descripción de la actitud religiosa de Platón no sólo aclara algunos aspectos de su doctrina, sino que nos permite también captar, en su punto de emergencia, la noción filosófica de dios. Platón, que parece haber inventado las Ideas como principio filosófico de explicación, no inventó los dioses; aparecieron éstos en su doctrina como legado de la mitología griega, y por ello tienen tanta importancia y actividad en los mitos platónicos. Una y otra vez nos recuerda el filósofo que la creencia de los hombres en la existencia de los dioses es muy antigua y, por tanto, venerable. Aunque tal creencia sea, evidentemente, heredada, es susceptible, sin embargo, de justificación racional. Y el modo como Platón la justifica es muy sugestivo. Cada vez que veamos algo vivo y semoviente, excitado íntimamente por el poder espontáneo de obrar, podemos estar seguros de que tal cosa tiene alma; y, puesto que cada alma es un dios, todas las cosas vivas están habitadas por dioses.

Así ocurre, por ejemplo, con el Sol y las estrellas, cuyo girar incesante nos atestigua de que

¹ *Leyes*, VII, 804, trad. Jowett, II, 559.

hay allí alguna divinidad. En otras palabras, el alma es, para Platón, el modelo preciso conforme al cual han formado los hombres su noción de dios. Si no fuera por las almas, ¿cómo podría explicarse el movimiento espontáneo de los cuerpos humanos? A lo que Platón añade: ¿Cómo podría explicarse el movimiento espontáneo de las estrellas si no tuviese cada una su alma correspondiente? Si nosotros estamos habitados por dioses, debemos reconocer, paralelamente, que toda estrella está habitada también por su dios ¹.

Con su estilo peculiar, tan ajustado a los hechos, Aristóteles sacó de la demostración platónica las enseñanzas que impartía acerca del origen de nuestra noción filosófica de dios. Les ha venido a los hombres —dice Aristóteles— de dos fuentes: de su propia alma y del movimiento de las estrellas ². Si recordamos los dioses de Homero, resulta en seguida evidente que Aristóteles tenía razón.

Lo que hace que la metafísica de Aristóteles sea un acontecimiento trascendental en la historia de la teología natural es que la conjunción, tan demorada, del primer principio filosó-

¹ *Ibidem*, X, 899, II, 641. Cfr. XII, 966-67, II, 700-702. Véase la crítica de las fábulas mitológicas de Homero y de Hesíodo en *La República*, II, 377-78, trad. de Jowett, I, 641-42.

² Aristóteles, "Fragmento 12" en *Aristotelis Opera* (Berlín, 1780), V, 1475-76. Lo mismo en los sueños que en las adivinaciones, el alma parece comportarse como si fuera un dios; en cuanto a los astros, su movimiento ordenado sugiere que hay causas de tal movimiento y de su orden. Cada una de esas causas es un dios.

fico con la noción de dios se da, por fin, en ella como hecho consumado. El primer motor del universo aristotélico es también su dios supremo. El convertirse en dios fué, así, ganancia importantísima para el primer principio filosófico y causa suprema del mundo, pero el convertirse, también así y a la vez, en otros tantos principios filosóficos era para la familia toda de los dioses griegos aventura demasiado peligrosa. Lo que los viejos Olímpicos tenían que retirar del cuadro clásico daba más bien ganancias que pérdidas no sólo a la filosofía, sino también a la religión. En cambio, el verdadero peligro que continuaba amenazando a los dioses era el de perder su propia divinidad.

El mundo de Aristóteles aparece aquí como algo que siempre fué y que perdurará indefinidamente. Es un mundo eternamente necesario y necesariamente eterno. Para nosotros, el problema consiste no en saber cómo ha llegado a ser, sino en comprender lo que sucede en él y, por tanto, lo que es. En la cúspide del universo aristotélico no hay Idea alguna, sino un Acto de pensamiento que es subsistente y eterno. Llámemosle Pensamiento: Pensamiento divino que se piensa a sí mismo.

Bajo él quedan las esferas celestiales concéntricas, cada una de las cuales es movida eternamente por una Inteligencia distinta, que es a su vez un dios distinto. El movimiento eterno de estas esferas causa la generación y la corrupción, es decir, la vida y la muerte de todas las

cosas terrenas. Es obvio que en tal doctrina la interpretación teológica del mundo se identifica con su explicación filosófica y científica¹. Y sólo resta preguntarse: ¿Nos queda todavía religión?

El Acto puro del Pensamiento se ocupa eternamente de sí mismo, pero nunca de nosotros. El dios supremo de Aristóteles no ha hecho este mundo nuestro; ni aun siquiera le conoce como distinto de sí, ni puede, por tanto, ocuparse de los seres o cosas que haya en él. Es cierto que todo individuo humano está dotado de su alma peculiar, pero tal alma ya no es un dios inmortal como el alma platónica, sino la forma física de un cuerpo material y perecedero y condenada, por tanto, a morir con él. Quizá debiéramos amar al dios de Aristóteles, pero ¿de qué nos serviría, puesto que dicho dios no nos ama? De vez en cuando algunos hombres privilegiados logran compartir durante efímeros instantes la beatitud eterna de la contemplación divina. Pero aun cuando los filósofos triunfasen en su empeño de describir, de lejos, la verdad suprema, su beatitud es brevísima y esos privilegiados son bien escasos. Los hombres realmente sabios no juegan a ser dioses, sino que ansían preferentemente lograr la sabiduría práctica de la vida moral y política. Dios está en su cielo; a los hombres les corresponde ocuparse de este mundo. Con Aristóteles, los griegos lograron

¹ Sobre el Pensamiento autopsante de Aristóteles véase su *Metafísica*, libro XI, capítulos VII y IX.

una teología indiscutiblemente racional, pero perdieron su religión.

Una vez que los filósofos les libraron de las cosas terrenas, los dioses griegos parecían haber renunciado definitivamente a su primitivo interés por el hombre y por su destino. Los dioses populares de la mitología griega nunca dejaron de cumplir sus funciones religiosas, pero los dioses racionalizados de los filósofos ya no tenían que cumplir jamás función religiosa alguna. En la doctrina de Epicuro, por ejemplo, los dioses son seres naturales eternamente subsistentes cuya beatitud perfecta implica el que nunca se han de preocupar por nada, y mucho menos por los hombres ¹.

Es imposible leer los libros de los estoicos principales sin hallar en cada capítulo el nombre de dios. Pero ¿qué es su dios sino el fuego, el elemento material de que está hecho este universo? Gracias a él el mundo es uno; cierta armonía que todo lo penetra, o simpatía, enlaza sus partes, y cada uno de nosotros está en él como otra parte más: "Porque hay un solo Universo, hecho de todas las cosas, y un Dios inmanente a todas ellas, y una Sustancia, y una ley, una Razón común a todas las criaturas inteligentes, y una sola Verdad".

Puesto que nos hallamos en el mundo como en la ciudad de Zeus, amarle es lo más acertado

¹ Sobre la supervivencia de elementos aristotélicos en la noción epicúrea de dios, véanse las excelentes observaciones de A. J. Festugière, obra citada, pág. 63.

que podemos hacer¹. Gústenos o no, tenemos que ceder ante la necesidad de sus leyes: “La Causa del Mundo —dice Marco Aurelio— es un torrente que todo lo arrasa”². Y añade: “La Naturaleza del Todo se sintió impelida a crear un Universo; desde entonces, o todo lo que llega a ser lo logra por secuencia natural, o hasta las cosas más excelsas, las que atraen por sí a la Razón, rectora del Universo, están desprovistas de inteligencia. Reconcéntrate en esto, y enfrentarás cualquier desgracia con mucha más serenidad”³.

De Marco Aurelio se dice que no tuvo el dios que mereció. Quizá sería más exacto decir que no tuvo ninguno. Su piedad no es más que resignación sabia frente a lo que sabe que es inevitable. “Un tiempito más, y te habrás olvidado de todo; otro ratito más, y todo se habrá olvidado de ti”⁴. Tales palabras del gran estoico son también las finales de la sabiduría griega y señalan claramente la incapacidad de los griegos para formular una explicación filosófica que

¹ *The Communings with Himself of Marcus Aurelius*, texto y traducción por C. R. Haines (London, 1916), Loeb Classical Library, Cfr. el libro VII, 9, pág. 169, y el libro IV, 23, pág. 81.

² *Ibidem*, libro IX, 29, págs. 247-48.

³ *Ibidem*, libro VII, 75, pág. 197.

⁴ *Ibidem*, libro VII, 22, pág. 173. Hasta Marco Aurelio los dioses sólo están presentes como fuerzas amistosas que se preocupan por los hombres y hacen todo lo que pueden para protegerlos del mal (Véase, por ejemplo, el libro II, 11, págs. 32-35); pero es que los dioses de Marco Aurelio tienen un papel infinitamente pequeño en su doctrina: ni aun su buena voluntad le inspira sentimientos más jubilosos que el que le es habitual de su resignación casi desesperada.

abarcase al mundo todo sin hundir en ella a su propia religión... , perdiéndola, claro está.

A la luz de lo que precede se ve claro el fracaso de la razón. La interpretación filosófica griega del mundo es una explicación de lo que las naturalezas son, sacada de lo que cierta naturaleza es; en otras palabras, que los griegos han intentado empeñosamente explicarlo todo mediante uno o varios principios, a los que consideraban como cosas. Ahora bien, a los humanos se les puede inducir a adorar alguna cosa viva, desde algo totalmente imaginario, como Zeus, hasta algo completamente ridículo, como el becerro de oro; con tal que sea alguien, o algo que puedan confundir con alguien, es probable que lo adoren. Pero lo que nunca podrán hacer es adorar a las cosas. Cuando la filosofía griega se estaba agotando, la teología natural necesitaba con urgencia progresar en el campo de la metafísica. Tal progreso filosófico sólo había de lograrse en el siglo IV de nuestra era; pero más curioso aún es que la metafísica lo lograra bajo los auspicios de la religión.

II

DIOS Y LA FILOSOFÍA CRISTIANA

MIENTRAS los filósofos griegos andaban preguntándose qué lugar asignarían a sus dioses en un mundo filosóficamente inteligible, los judíos ya habían hallado el Dios que había de dar a la filosofía la respuesta solicitada. Y no un dios imaginado por los poetas o descubierto por los pensadores como contestación última a sus problemas metafísicos, sino el Dios que se había revelado a Sí mismo a los judíos, diciéndoles su nombre y explicándoles su naturaleza divina hasta donde ella puede ser comprendida por los humanos.

La primera característica del Dios judío era su unicidad. "Escucha, Israel: el señor, tu Dios, es el único Señor" ¹. Es imposible lograr revelación más amplia en menos palabras ni de modo más sencillo. Cuando Moisés hizo tal declaración, no estaba formulando principio metafísico alguno que después hubiera de ser sostenido por la justificación racional, sino que hablaba, sencillamente, como profeta inspirado, definiendo para provecho de los judíos lo que en adelante había de ser objeto único de su adoración.

Sin embargo, como esencialmente religiosa

¹ *Deuteronomio*, 6, 4.

que era, esa declaración contenía la semilla de una revolución filosófica trascendental, al menos en el sentido de que, si algún filósofo de cualquier época, especulando acerca del primer principio y causa del mundo, sostuviese que el Dios de los judíos era el Dios verdadero, tuviese que llegar necesariamente a identificar su causa filosófica suprema con Dios. En otras palabras, que mientras para un filósofo griego la dificultad estaba en acomodar su pluralidad de dioses en aquella realidad que él concebía como sólo una, para los seguidores del Dios judío era sencillísimo conocer inmediatamente que, sea cual fuere lo que pudiera decirse de la naturaleza de la realidad, su principio religioso debía coincidir necesariamente con su principio filosófico. Por ser único cada uno de estos principios, ambos se veían obligados a ser el mismo y a proporcionar a los hombres una y la misma explicación del mundo.

Cuando Moisés proclamó a los judíos la existencia de este Dios uno y verdadero, ni por un momento creyeron que su Señor pudiera ser mera cosa. Evidentemente, su Señor era, no algo, sino alguien. Además, puesto que era el Dios de los judíos, ya le conocían; le conocían como el señor Dios de sus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. A veces su Dios les había probado que cuidaba de su pueblo; sus relaciones habían sido siempre personales, es decir, relaciones entre personas humanas y otra Persona, y lo único que les faltaba

saber era su nombre. En realidad, ni el mismo Moisés sabía el nombre del Dios único; pero suponía que los judíos se lo iban a preguntar y, en vez de hundirse en meditaciones metafísicas profundas para descubrir el nombre exacto de Dios, tomó un atajo típicamente religioso; preguntó a Dios, sencillamente, su nombre, diciéndole: "He aquí que iré a los hijos de Israel y les diré: El Dios de vuestros padres me envía a vosotros. Pero si ellos me dicen: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les contestaré? Y Dios dijo a Moisés: YO SOY QUIEN SOY. Y añadió: Hablarás así a los hijos de Israel: EL QUE ES me envía a vosotros" ¹. De aquí surgió Yahweh (Jehová), el nombre universalmente conocido del Dios judío, pues Yahweh significa "El que es".

Los historiadores de la filosofía se enfrentan aquí de nuevo con el hecho, para ellos tan poco agradable, de una declaración no filosófica que desde entonces hizo época en la historia de la filosofía. El genio judío no era filosófico sino religioso. Así como los griegos son nuestros maestros en filosofía, los judíos lo son en religión. Mientras los judíos se reservaron para sí su propia revelación religiosa, nada le ocurrió a la filosofía; pero, con la predicación del Evangelio, el Dios de los judíos dejó de ser el Dios particular de cierta raza elegida y se convirtió en Dios universal de todos los hombres. Todo neófito cristiano que estuviera familiarizado con la filosofía griega, tendría, pues, que realizar la

¹ *Éxodo*, 3, 13-14.

importación metafísica de su nueva creencia religiosa. Tendría que identificar su principio filosófico con su primer principio religioso; y, puesto que el nombre de Dios era "Yo soy", todo filósofo cristiano debía poner "Yo soy" como primer principio y causa suprema de todas las cosas, incluso en filosofía. Usando ahora nuestra terminología moderna, digamos que la filosofía de los cristianos es "existencial" por derecho propio.

Este punto entrañaba tal importancia, que los primeros pensadores cristianos apenas pudieron comprenderla íntegramente. Cuando se convirtieron al cristianismo los primeros griegos cultos, los dioses Olímpicos de Homero ya estaban considerados como meras imágenes míticas y habían sido desacreditados por las críticas insistentes de los filósofos. Pero ocurría que estos filósofos también se habían desacreditado a sí mismos al dar al mundo el espectáculo de sus contradicciones interminables. Ni aun los más ilustres habían logrado establecer claramente, ni en las mejores de sus obras, cuál era la causa suprema de todas las cosas. Platón, por ejemplo, había visto con claridad que la explicación filosófica última de todo lo que es debe basarse finalmente, no en los elementos de la realidad que siempre están siendo engendrados y que realmente nunca son, sino en algo que, por no tener generación, existe, o es, en verdad.

Ahora bien, según fué ya señalado, nada menos que en el siglo tercero de nuestra era, por el autor desconocido de la *Exhortación a los*

griegos, lo que Platón había dicho era casi exactamente lo que los propios cristianos estaban diciendo, “con la sola diferencia de un artículo, pues Moisés decía *El que es*, y Platón había dicho *Lo que es*”. Y es bien verdad que “ambas expresiones parecen aplicarse a la existencia de Dios”¹. Si Dios es “El que es”, también es “lo que es”, ya que ser alguien es también ser algo. En cambio, la inversión no es lícita, pues ser alguien es mucho más que ser algo.

Nos encontramos ahora en la línea divisoria del pensamiento griego y el cristiano, es decir, entre la filosofía griega y la cristiana. Tomado en sí, el cristianismo no es filosofía; es la doctrina, esencialmente religiosa, de la salvación de los hombres mediante Cristo. La filosofía cristiana surge de la conjunción de la filosofía griega y de la revelación religiosa judeocristiana, proporcionando la primera —la filosofía griega— la técnica para explicar racionalmente el mundo, y la segunda —la revelación judeocristiana—, creencias religiosas de valor filosófico incalculable. Lo que sirve quizá de clave explicativa a toda la historia de la filosofía cristiana, y aun a la historia de la filosofía moderna, en cuanto que tal filosofía lleva la marca del pensamiento cristiano, es precisamente el hecho de que, desde el siglo segundo de nuestra era, los hombres han tenido que usar técnicas filosóficas griegas

¹ *Exhortación a los griegos*, cap. XXII, publicada entre las obras de Justino Mártir en *The Ante-Nicene Fathers* (Buffalo, 1885), I, 272. Cfr. E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (París, J. Vrin, 1932), I, 227, nota 7.

para expresar ideas que nunca habían estado en las mentes de los filósofos griegos.

Esto no era, ni mucho menos, tarea fácil. Los griegos nunca habían sobrepasado la teología natural de Platón y de Aristóteles; y eso, no por flaqueza intelectual, sino, al contrario, porque tanto Platón como Aristóteles habían llevado sus investigaciones casi tan lejos como la razón humana puede ir. Al poner como causa suprema de todo lo que es en alguien que es, y del que lo mejor que puede decirse es que "Él es", la revelación cristiana estaba poniendo a la existencia como la capa más profunda de la realidad y a la vez como el atributo supremo de la divinidad. Se plantea así, en lo concerniente al mundo mismo, el problema filosófico enteramente nuevo de su propia existencia y el todavía más profundo que representa la fórmula siguiente: ¿Qué se precisa para existir? Según señala, con gran acierto, el Prof. J. B. Muller-Thym, donde los griegos se limitan a preguntar ¿Qué es la naturaleza?, los cristianos preguntan más bien ¿Qué es el ser? ¹.

El primer contacto, que hizo época, entre la especulación filosófica griega y la creencia religiosa cristiana ocurrió cuando un neófito cristiano, el joven Agustín, comenzó a leer las obras de algunos neoplatónicos, particularmente las *Enéadas* de Plotino ². Agustín halló aquí, no la

¹ J. B., Muller-Thym, *On the University of Being in Meister Eckhart of Hochheim* (New York, Sheed y Ward, 1939), pág. 2.

² Una buena introducción a las muchas interpretaciones de

filosofía pura de Platón, sino cierta síntesis originalísima de las doctrinas platónicas, aristotélicas y estoicas. Además, aun cuando la tomase de Platón, Plotino había identificado la Idea de Dios, tal como se presenta en la *República*, con este otro principio inseguro, el Uno, que hace tardíamente su aparición en el *Parménides*. La conclusión misma de este diálogo parece haber proporcionado a Plotino la clave de su sistema metafísico. Hela aquí:

“—Entonces, si tuviéramos que expresarlo en dos palabras, ¿podríamos decir sin error que, si el uno no es, nada es?

”—Es lo más seguro.”

En efecto, si el Uno es aquello sin lo que nada puede ser, la existencia del mundo todo tiene que depender necesariamente de alguna Unidad eternamente subsistente.

Imaginemos ahora, con Plotino, un primer principio al cual denominaremos el Uno. Estrictamente hablando, es innominable, ya que no puede ser descrito. Todo intento de expresarle ha de traducirse necesariamente en un juicio, y, puesto que todo juicio consta de varios tér-

este hecho histórico es la del jesuita Charles Boyer, titulada *La Formation de saint Augustin* (París, Beauchesne, 1920). P. Alfarcic sostiene la opinión contraria en *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin* (París, Nourry, 1918). La naturaleza misma del problema entraña hipótesis psicológicas que, históricamente, no es posible demostrar ni refutar. Personalmente, me siento inclinado a creer que la tesis de Boyer acerca de esta cuestión es en el fondo justa, pero nadie la suscribiría sin sopesar con estimación profunda los argumentos que da Alfarcic en apoyo de su propia interpretación.

minos, no podemos decir que “el Uno es”, sin degradar su unidad en cierta especie de multiplicidad, es decir, sin destruirle. Digamos, pues, que el Uno es, no un número que puede entrar en la composición de otros números, ni tampoco una síntesis de otros números, sino la unidad subsistente por sí, de donde se sigue toda multiplicidad sin afectar en lo más mínimo su absoluta simplicidad.

De la fecundidad del Uno nace un segundo principio, inferior al primero, pero eternamente subsistente, igual que el Uno, y, también como él, causa de todo lo que le sigue. Su nombre es el Intelecto. A diferencia del Uno, el Intelecto es el conocimiento subsistente por sí de todo lo inteligible. Por ser a la vez el sujeto cognoscente y el objeto conocido, está todo lo cerca que se puede estar de ser el Uno; pero desde que está afectado por la dualidad del sujeto y objeto, cualidad inherente a todo conocimiento, no puede ser el Uno, y es por tanto, inferior a él.

Entre los atributos que corresponden al Intelecto hay dos de importancia excepcional para entender correctamente nuestro problema histórico. Concebido como conocimiento eternamente subsistente de todo lo inteligible, el Intelecto de Plotino es, por definición, el asiento de todas las Ideas; éstas están en él como unidad inteligible múltiple y participan eternamente en la fecundidad que el propio Intelecto debe a la fecundidad del Uno; en resumen, el Intelecto

está preñado de esa multiplicidad de seres individuales y distintos que fluyen eternamente de él. En tal sentido es dios y padre de todos los dioses.

La segunda característica del Intelecto, mucho más difícil de captar que la precedente, es quizás aún más importante. ¿Cuándo podemos decir que algo *es*? Tan pronto como, por un acto de inteligencia, lo aprehendamos como distinto de cualquier otra cosa. En otras palabras: nada es mientras no es realmente entendido; lo cual equivale a decir que el ser aparece primero en, por y con este Intelecto, que es el segundo principio de la filosofía de Plotino.

Dos causas supremas reconoce el universo de Plotino: la primera, el Uno del *Parménides* platónico, y la segunda, el Pensamiento que se piensa a sí mismo de Aristóteles, y que está inmediatamente debajo del Uno, nace de él, y es llamado por Plotino "el Nous", o Intelecto, considerándole como asiento de las Ideas platónicas. Tales eran los datos principales del problema que Agustín intentaba audazmente resolver, y que era: ¿Cómo expresar el Dios de los cristianos con términos tomados de la filosofía de Plotino?

Si consideramos el problema como historiadores y le miramos a través de quince siglos de historia, nuestro primer impulso es declarar que tal problema no era susceptible de solución satisfactoria. Quizá no hay nada de eso; pero debemos recordar que las creaciones de la mente humana no obedecen a las leyes analíticas que

rigen a las explicaciones históricas. Lo que a nosotros nos parece un problema cargado de dificultades tremendas, nunca le pareció a San Agustín ni siquiera problema, pues lo único que siempre supo con seguridad fué su solución.

Generaciones tras generaciones de historiadores han ponderado este fenómeno extraordinario y, en cierto modo, inexplicable: He aquí que un joven recién convertido al cristianismo lee por primera vez las *Enéadas* de Plotino y descubre en ellas inmediatamente el propio Dios de los cristianos con todos sus atributos esenciales. ¿Quién es el Uno sino Dios Padre, primera persona de la Trinidad cristiana? ¿Y quién es el Nous, o Intelecto, sino la segunda persona de esa misma Trinidad, es decir, el Verbo, la palabra, tal como Él mismo se denomina en el Evangelio de San Juan? “Y allí leí, no por supuesto con las mismas palabras, pero con idéntico efecto, reforzado aun por muchas y diversas razones, que: En el principio fué el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Todas las cosas eran hechas por Él, y nada de lo hecho se hizo sin Él”¹. En resumen, que tan pronto como Agustín leyó las *Enéadas*, halló en ellas las tres nociones esenciales del cristianismo, a saber: el Dios Padre, el Dios Verbo y la creación.

Que Agustín las halló allí es hecho incontrovertible; que no estaban allí es un hecho apenas

¹ San Agustín, *Confesiones*, libro VII, cap. IX, n. 13; traduc. ingl. por el Rev. Marcos Dods, en *The Works of Aurelius Augustine* (Edinburgh, 1876), XIV, 152-153.

más controvertible. Para llegar en seguida a la razón fundamental por la que no podían estar allí, permítasenos decir que el mundo de Plotino y del cristianismo son estrictamente incomparables; ni un solo punto del uno puede enfrentarse con punto alguno del otro, por la razón fundamental de que su respectiva estructura metafísica es esencialmente diferente.

Plotino vivió en el siglo tercero de nuestra era, pero su pensamiento filosófico se mantiene totalmente ajeno al cristianismo. Su mundo es el mundo filosófico griego, hecho de naturalezas cuyas operaciones están estrictamente determinadas por sus esencias. Hasta el Uno de Plotino, a quien nos es difícil no llamar Él, existe y opera como si fuera Él. Si le comparamos con los demás, el Uno, o Bien, es absolutamente libre, ya que todo lo demás depende de él para existir, mientras que él, como primer principio que es, no depende de ninguna otra cosa. Tomado en sí, el Uno está, en cambio, determinado por su propia naturaleza, y no sólo es lo que tiene que ser, sino que actúa como tiene que actuar, de acuerdo con lo que necesariamente es.

De aquí el aspecto típicamente griego del universo plotiniano, como generación natural, eterna y necesaria de todas las cosas por el Uno. Todo fluye eternamente de él como radiación que él mismo no conoce, ya que está por encima de todo pensamiento, de todo ser y de la dualidad de pensamiento y de ser. O, dicho con las propias palabras de Plotino: "¿Qué razón puede ha-

ber para que piense este principio no engendrado, que no tiene nada sobre sí y que es eternamente lo que es?"¹

Contestemos ahora mismo a la pregunta de Plotino: Ninguna razón. Pero permítasenos añadir inmediatamente que sólo esto es razón más que suficiente para que el dios de Plotino no pueda ser el Dios de los cristianos, ni el mundo de Plotino mundo cristiano. El universo plotiniano es típicamente griego en eso de que en él Dios no es ni la realidad suprema ni el principio último de inteligibilidad. De aquí la consecuencia, metafísicamente trascendental, de que la línea divisoria entre la causa primera y todo lo demás no coincide en la filosofía del Uno y en la del ser. Puesto que nada puede engendrarse a sí mismo, lo que el Uno engendre tiene que ser diferente del Uno; por tanto, tiene que ser múltiple. Esto es aplicable incluso al Intelecto, el dios plotiniano más excelso. La división plotiniana separa así al Uno, único principio increado, de la multiplicidad creada, es decir, de todo lo demás. Entre esto se encuentra el Intelecto, primer dios plotiniano, el Alma suprema, segundo dios, y, a continuación, todos los otros dioses, incluso las almas humanas. En otras palabras, que mientras hay diferencias radicales de naturaleza entre el Uno, o Bien, y todo aquello que, por no ser el Uno, es múltiple,

¹ Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 37, en *Complete Works*, trad. ingl. por Kenneth Sylvan Guthrie (Alpine, N. J., Platonist Press), III, 762.

sólo hay diferencias de grado entre lo que no es el Uno y que, sin embargo, es o existe.

Nosotros pertenecemos a la misma clase metafísica que el Intelecto y el Alma suprema; somos dioses igual que esos dos, hijos del Uno lo mismo que ellos e inferiores a ellos en proporción con nuestros respectivos grados de multiplicidad, análogamente a como ellos mismos son inferiores al Uno.

No ocurre así en la metafísica cristiana del ser, donde el principio supremo es un Dios cuyo nombre auténtico es "El que es". Un Acto puro de existencia, tomado como tal y sin limitación alguna, es por necesidad todo lo que se puede ser. Ni siquiera podemos decir que tal Dios tenga conocimiento o amor u otra cosa cualquiera; es eso por derecho propio, por la razón misma de que, si no fuera alguna y todas las cosas que le es posible ser, sólo podría ser llamado "El que es", con la añadidura de alguna calificación. Si, como dice la fe cristiana, tal Dios engendra en virtud de su fecundidad infinita, debe engendrar a alguien, que sería otra persona, pero no algo, que sería otro Dios. En otros términos, habría dos actos absolutos de existencia, y cada uno de ellos incluiría la totalidad del ser, lo cual es absurdo. Si, por otra parte, tal Dios es, o existe, realmente, su autosuficiencia será tan perfecta que no necesitará que exista nada más. No es posible añadirle nada ni quitarle nada, y, puesto que nada puede participar de su ser sin ser inmediatamente él mis-

mo, "El que es" gozará eternamente la plenitud de su propia perfección y de su propia beatitud, sin que le sea necesario garantizar existencia alguna a nadie ni a cosa ninguna.

Pero la realidad es que hay algo que no es Dios. Los hombres, por ejemplo, no son tales actos eternos de existencia absoluta. Hay, pues, algunos seres que son radicalmente distintos de Dios, al menos en que, a diferencia de Él, podían no haber existido, y pueden, en cualquier momento, dejar de existir. Así, ser, o existir, no es, de ninguna manera, ser, o existir, al modo como Dios es, o existe; tampoco es ser una clase inferior de Dios, sino más bien no ser Dios. La única explicación posible de la presencia de tales seres finitos y contingentes es que han sido libremente dados a la existencia por "El que es", y no como partículas de su propia existencia, que, por ser absoluta y total, es también única, sino como imitaciones finitas y parciales de lo que Él mismo es eternamente por derecho propio. Ese acto por el que "El que es" hace que exista algo que no es por sí, es lo que en filosofía cristiana se llama *creación*. De donde se sigue que, supuesto que todo lo que engendre el Dios cristiano debe participar necesariamente de la unidad de Dios, todo lo que comparte esa unidad tiene que ser, por necesidad, no engendrado, sino creado.

Tal es, en realidad, el mundo cristiano de San Agustín. De un lado, Dios, uno en la Trinidad de una sustancia única y existente por sí; de

otro, lo que, por sólo tener existencia recibida, no es Dios. A diferencia de la divisoria plotiniana que hemos visto separando al Uno y a todo lo engendrado por él, la divisoria cristiana separa a Dios, incluyendo su propio Verbo engendrado, de todo lo creado por Dios. El hombre, como criatura que es de Dios, se halla, por tanto, excluido del orden de lo divino. Entre "El que es" y nosotros está el infinito vacío metafísico que separa la completa autosuficiencia de su existencia divina de la falta intrínseca de necesidad de nuestra existencia humana. Sólo pueden cubrir tal vacío los libres actos de la voluntad divina.

Por eso, desde los tiempos de San Agustín hasta nuestros días la razón humana se ha empeñado en la tarea, tremendamente difícil, de llegar a un Dios trascendente cuyo acto puro de existencia es radicalmente distinto de nuestra propia existencia recibida. Frente a tal situación, los humanos se han preguntado: ¿Cómo puede el hombre, que no es por sí, viviendo en un mundo de cosas que tampoco son por sí, llegar por medio de la razón exclusivamente a "El que es"?

He aquí para los cristianos, el problema fundamental de la teología natural.

Para resolverle, sólo cuenta San Agustín con la técnica filosófica de Platón en la edición revisada de Plotino. También aquí la avidez filosófica del neófito cristiano saltó por encima de los datos del problema, lanzándose directamen-

te a su solución. Interpretando la doctrina platónica de la reminiscencia, Plotino había descrito la dialéctica como un esfuerzo de la mente humana para librarse de las imágenes materiales con el fin de poder contemplar las Ideas inteligibles a la luz del Intelecto primero, que es el dios supremo. Y ¿no es eso mismo lo que San Juan había, si no filosóficamente establecido, al menos sugerido con claridad en el capítulo primero de su Evangelio? En cuanto la mente de San Agustín encuentra así a Plotino y a San Juan, los combina inmediatamente. Al leer el Evangelio en las *Enéadas* de Plotino, ve que el alma del hombre, aunque “atestigua la luz”, “no es”, sin embargo, “esa luz; mientras que el Verbo de Dios, por ser Dios, es la verdadera luz que ilumina a cada hombre venido al mundo”¹. ¿Por qué, pues, no habían de usar los hombres esta presencia constante de la luz divina en sus almas como puerta siempre abierta hacia el Dios cristiano?

Es precisamente lo que hizo San Agustín, o, al menos, lo que intentó hacer, ya que la empresa se manifestaba mucho más difícil de lo que él mismo había imaginado. Al heredar el mundo filosófico de Platón, San Agustín se había sentido heredero del hombre de Platón. Ahora bien, el hombre, tal como Platón lo concebía,

¹ San Juan, *Evangelio*, 1, 7-9. Cfr. San Agustín, obra citada, libro VII, cap. IX, n. 13, trad. ingl., pág. 154. El texto de San Juan se aplica directamente al problema de la salvación humana mediante Cristo.

no era la unidad sustancial de cuerpo y alma, sino esencialmente alma. En vez de decir que el hombre *tiene* alma, deberíamos afirmar, por tanto, que el hombre *es* un alma particular, lo que equivale a ser una sustancia inteligente, inteligible y eternamente viva que, aunque ahora esté unida a un cuerpo, existió antes que él, siempre, y está, en última instancia, destinada a sobrevivir a él. O, dicho con las propias palabras de Platón: El hombre es “un alma que usa un cuerpo”, pero que no *es* su cuerpo en mayor grado que un trabajador *es* la herramienta que usa o cualquier otro de sus adminículos¹.

Al aceptar esta definición del hombre, San Agustín se colocaba en una posición filosófica sumamente difícil. En la doctrina de Platón, y aún más claramente en la de Plotino, ser sustancia puramente inteligible, viva e inmortal era ser exactamente un dios. Las almas humanas eran, pues, otros tantos dioses. Cuando un hombre filosofa y, haciendo abstracción de su cuerpo, enfoca su mente hacia la verdad inteligible, se comporta sencillamente como un dios que no se olvida de serlo. Filosofar bien no es, pues, otra cosa, para todos y cada uno de nosotros, que obrar como el dios que en realidad somos. En efecto, somos inteligencias individuales irradiadas por el Intelecto supremo y, originariamente,

¹ Platón, *Alcibiades*, 129e-130c. San Agustín, *De Moribus ecclesiae*, libro I, cap. XXVII, pág. 52; *Patrologia Latina*, vol. XXXII, col. 1332. Cfr. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, J. Vrin, 1929), pág. 55.

por el Uno. Por tal razón, puesto que somos por y en el Uno, también conocemos todo y lo contemplamos por y a la luz del Intelecto supremo que emana eternamente del Uno. Y, aunque todo parezca dicho y hecho, seguimos siendo, sin embargo, otros tantos dioses, de menos categoría, desde luego, que trabajamos paciente-mente por volver a estar con nuestros otros compañeros divinos.

La dialéctica, tal como la entendían Platón y Plotino, no era sino el método que permitía al hombre lograr una especie de salvación filosófica, elevándose progresivamente a la conciencia plena de su divinidad. Un dios puede quizá olvidarse de sí mismo, pero nunca podrá sentirse necesitado de salvación ¹.

Ésta es la razón fundamental por la que San Agustín encontró tan difícil llegar al Dios cristiano mediante métodos tomados de Platón y Plotino. Para él, como para los dos filósofos clásicos, todo lo que era inmaterial, inteligible y verdadero era divino por derecho propio; pero, mientras que en la filosofía de Platón el hombre estaba naturalmente en posesión de la verdad, como los dioses están en posesión de las cosas divinas, ya no podía aparecer así en una filosofía

¹ Marcel de Corte estudia muy bien este problema en su *Aristote et Plotin* (Paris, Desclée de Brouwer, 1935), cap. III: *La Purification plotinienne*, págs. 177-227, y cap. VI: *La Dialectique de Plotin*, págs. 229-290. Estos dos ensayos son quizá las mejores introducciones conocidas al método y espíritu de la doctrina de Plotino.

cristiana donde, “metafísicamente hablando”¹, el hombre ya no pertenece al orden divino.

De aquí la consecuencia importantísima de que el hombre tuviera que presentarse a San Agustín como una criatura dotada de algo que fuera divino por derecho propio. Si la verdad es divina, y el hombre no es dios, no debe el hombre poseerla. Pero como, sin embargo, la posee, el único modo que encuentra San Agustín para explicar la paradójica presencia de la verdad inteligible, que es divina, en el hombre, que no es dios, consiste en considerar al hombre como conocedor de ella a la luz permanente de una verdad supremamente inteligible y subsistente por sí, es decir, a la luz de Dios.

En ocasiones diferentes, y bajo diversas for-

¹ Insisto en las palabras “metafísicamente hablando” para aclarar la diferencia radical que hay entre el orden de la metafísica y el de la religión. Como cristiano, todo hombre puede ser “deificado” a través de la gracia, ya que ésta es participación de la vida de Dios. Entendida así, la gracia es sobrenatural por derecho propio; y lo mismo todo el orden sacramental, como se ve claramente en el conocidísimo rezo del Ordinario de la misa, que me permito citar *in extenso* a causa de su claridad perfecta: “¡Oh Dios, que al crear la naturaleza humana la has dignificado maravillosamente y la has reformado aún más maravillosamente!, concede, por el misterio de esta Agua y este Vino, que *podamos ser participantes de la divina naturaleza* de Quien se digna participar de nuestra naturaleza humana, es decir, Jesucristo, nuestro Señor e Hijo tuyo, que contigo vive y reina en unidad con el Espíritu Santo, Dios y universo sin fin. Amén”.

El hombre de Platón no necesita que le hagan partícipe de la divinidad, ya que él mismo es dios; de aquí que San Agustín necesitara despojar al hombre de Platón de lo que le convertía en dios, a saber: de su aptitud natural para conocer la verdad. Más adelante hallaremos a Santo Tomás de Aquino enfrentado con la dificultad contraria, o sea, intentando convertir al hombre eminentemente natural de Aristóteles en un ser susceptible de deificación.

mas, ha intentado San Agustín la misma demostración de la existencia de Dios como la única causa concebible de la presencia de la verdad en la mente humana. Su Dios es el sol inteligible que ilumina a la razón humana y le permite conocer la verdad; es el maestro íntimo que adoctrina al hombre desde dentro, y sus ideas, eternas e inmutables, son las reglas supremas cuya influencia somete a nuestra razón a la necesidad de la verdad divina.

Como demostraciones, los argumentos de San Agustín son muy efectivos. Admitiendo que la verdad es sobrehumana y divina por derecho propio, el solo hecho de que el hombre conoce la verdad prueba concluyentemente la existencia de Dios. Pero ¿por qué le admitiremos a San Agustín que la verdad es un objeto sobrehumano de conocimiento? La razón por la que él lo creyó así era meramente accidental, pues el razonamiento implícito de San Agustín parece haberse desarrollado del siguiente modo: Platón y Plotino consideraban al hombre como un dios porque estaba en posesión de la verdad; ahora bien, el hombre no es dios; por lo que no puede poseer la verdad. Tomado en sí, tal argumento es correcto, y hasta podía ser perfectamente concluyente si fuera exacto decir que la verdad es una cosa demasiado buena para ser considerada como naturalmente asequible al hombre.

Lo que le sucedió a San Agustín es bien claro. Como exponente máximo que era de la doctrina cristiana, nunca concretó la filosofía de su

teología. El Dios de San Agustín es el verdadero Dios cristiano, Acto puro de existencia de quien lo mejor que puede decirse es que "es"; pero cuando San Agustín intenta describir la existencia en términos filosóficos, retrocede ante la identificación griega del ser con las nociones de inmaterialidad, inteligibilidad, inmutabilidad y unidad. Ahora bien, ésas son precisamente las características de lo divino, y, puesto que la verdad las posee, es divina. Por ser inmaterial, inteligible e inmutable, la verdad pertenece al orden de lo que verdaderamente es, o existe. Por consiguiente, pertenece a Dios.

Análogamente, el Dios de San Agustín es el verdadero creador de todas las cosas; pero cuando nuestro pensador tiene que definir la creación, la interpreta, naturalmente, de acuerdo con su propia noción de ser. Crear es dar ser, y, puesto que ser es ser a la vez inteligible y uno, San Agustín considera a la creación como el don divino de esa especie de existencia que consiste en ritmo, números, formas, belleza, orden y unidad ¹.

Como todos los cristianos, y a diferencia de los griegos, San Agustín tiene noción bien clara

¹ Acerca de los constitutivos metafísicos de la existencia concreta, véase Emmanuel Chapman, *Saint Augustine's Philosophy of Beauty* (New York, Sheed and Ward, 1939), cap. II, págs. 13-44. El carácter platónico de la noción agustiniana de creación ha sido subrayado, y quizá un poco exagerado por A. Gardéil, *La Structure mystique de l'âme* (Paris, Gabalda, 1929), Apéndice II, vol. II, 319-320. Después de releer mi propia crítica a la interpretación de A. Gardéil (en mi *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pág. 258, n. 8), he llegado a la conclusión de que lo

de lo que es crear algo "de la nada": Es hacerlo ser. En cambio, todavía hay mucho de griego en el pensamiento de San Agustín respecto a la noción de *ser*. Su ontología o ciencia del ser es más bien "esencial" que "existencial". En otras palabras, que deja ver una tendencia señaladísima a reducir la existencia de una cosa a su esencia, y a responder a la pregunta: "¿Qué es, para una cosa, ser?" con la respuesta: "Es ser lo que es".

Respuesta muy sensata, por supuesto, pero quizá no la más profunda que pudiera darse en filosofía; desde luego, no es muy adecuada para un filósofo cristiano que especula acerca de un mundo creado por el Dios cristiano. Por razones que más adelante intentaré aclarar, no era fácil ir más allá de San Agustín, porque el límite que él había alcanzado era el límite de la propia ontología griega y, por tanto, casi el límite supremo que la mente humana puede alcanzar en cuestiones metafísicas. Cuando nueve siglos después de la muerte de San Agustín se hicieron progresos originales y decisivos en teología natural, la causa ocasional de ellos fué el descubrimiento de otro universo metafísico griego por parte de otro teólogo cristiano. Esta vez, el universo metafísico era el de Aristóteles, y el nombre del teólogo era Tomás de Aquino.

que Gardeil pensaba cuando escribió esas páginas era fundamentalmente verdadero; lo que no significa que yo estuviera totalmente equivocado, pues San Agustín tenía idea clara de lo que es crear, pero nunca logró tener una noción totalmente existencial de ser.

“El aspecto religioso del pensamiento de Platón —dice acertadamente Gilbert Murray— no fué revelado en todo su vigor hasta los días de Plotino, en el siglo III de nuestra era, mientras que del de Aristóteles podemos decir sin paradoja que no lo fué hasta que lo expuso Tomás de Aquino en el siglo XIII ¹. Añadamos solamente que la “explicación” que Santo Tomás da de Aristóteles quizá merezca mejor el nombre de metamorfosis de ese pensamiento aristotélico a la luz de la revelación cristiana. El Pensamiento que se piensa a sí mismo de Aristóteles ha sido, en efecto, un elemento esencial de la teología natural de Santo Tomás de Aquino, pero no sin haber sufrido primero la transformación metafísica que le cambió en el *Qui est*, o “El que es”, del Antiguo Testamento ².

¿Por qué —se pregunta Santo Tomás de Aquino— decimos que *Qui est* es el nombre más apropiado entre todos los que puedan darse a Dios? Y responde: Porque significa “ser”: *ipsum esse*. Pero ¿qué es “ser”? Para contestar esta pregunta, la más difícil de todas las de la metafísica, debemos distinguir cuidadosamente el significado de dos palabras que son muy diferentes, aunque están íntimamente relacionadas: *ens* = ser, y *esse* = ser *.

¹ Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (New York, Columbia University Press, 1925), pág. 17.

² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Pars I, qu. 13, art. 11, *Sed contra*. Sobre la identificación tomista de Dios con Ser, véase É. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy* (New York, Scribners, 1936), cap. III, págs. 42-63.

* En nuestro idioma esas dos palabras no sólo están inti-

A la pregunta “qué es el ser (*ens*)” se puede contestar correctamente diciendo: “El ser es lo que es, o existe”. Si, por ejemplo, preguntamos eso mismo acerca de Dios, la contestación correcta será: “El ser de Dios es un océano infinito e ilimitado de sustancia”¹. Pero ser, en el sentido de *esse*, es algo muy distinto y mucho más difícil de concretar, porque está más escondido en la estructura metafísica de la realidad. La palabra *ser*, como nombre, designa una sustancia, mientras que la palabra *ser*, equivalente de *esse*, es verbo y designa un acto.

Comprender esto es llegar hasta el nivel de la existencia, mucho más profundo, desde luego, que el nivel de la esencia. Por eso, puede decirse con razón que todo lo que es sustancia debe tener necesariamente esencia y existencia. En realidad, ése es el orden natural seguido por nuestro conocimiento racional: primero concebimos un ser, después definimos su esencia, y, finalmente, afirmamos su existencia, mediante el correspondiente juicio. Pero el orden metafísico de la realidad es precisamente el reverso de tal orden cognoscitivo humano: lo que primero aparece es cierto acto de existir, que, por *este* acto particular de existir, circunscribe inmediata-

mamente relacionadas, sino que tienen la misma forma gráfica y fonética. Pero no hay confusión posible, pues el primer *ser*, el equivalente al *esse latino*, es el infinitivo de nuestro verbo sustantivo y auxiliar, cuya primera persona del indicativo es *soy*. (N. del T.)

¹ Santo Tomás toma esa fórmula de San Juan Damasceno (*Summa*, Pars I, qu. 13, art. 11, *Resp.*)

mente cierta esencia y hace que cierta sustancia venga a ser. En este sentido más profundo, "ser" es el acto primitivo y fundamental por virtud del cual cierto ser es o existe, realmente. O, dicho con palabras de Santo Tomás: *dicitur esse ipse actus essentiae* = "ser" es el acto peculiar por el que una esencia es ¹.

Un mundo en que "ser" es el acto por excelencia, el acto de los actos, es también un mundo en que la existencia es, para todas y cada una de las cosas, la energía original de donde fluye todo lo que merece el nombre de ser. Tal mundo existencial sólo puede tener como causa un Dios supremamente existencial. Lo extraño es que, históricamente hablando, las cosas parecen haber seguido el camino más largo, dando rodeos, pues los filósofos no han inferido la suprema existencialidad de Dios en vista de la na-

¹ Santo Tomás, en I. *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1 ad 1^m. Cfr. *Quaestiones disputatae: De Potentia*, qu. VII, art. 2, ad. 9. Esta noción existencial de ser es discutida en É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (París, Vrin, 1939), cap. VIII, especialmente págs. 220-222. Si se desea una comparación general entre el dios de Aristóteles y el Dios de Santo Tomás, consúltese el agudo ensayo de Anton C. Pegis titulado *Saint Thomas and the Greeks* (Milwaukee, Marquette University Press, 1939). Una comparación acertada entre el Dios de San Agustín y el de Santo Tomás puede verse en A. Gardeil, *La Structure de l'âme et d'expérience mystique* (París, Gabalda, 1927), Apéndice II, vol. II, págs. 313-325.

La extrema simplicidad de la noción de existencia, así como la imposibilidad en que estamos de conceptualarla, han sido subrayadas por J. Maritain en *Sept leçons sur l'Être* (París, Téqui, 1932-1933), págs. 98-99. Tales características del "ser" son la explicación más probable del hecho, que veremos en el capítulo IV de esta obra, de que muchos científicos modernos consideren la existencia de una cosa como la más prescindible de sus propiedades.

turalidad existencial de las cosas, sino que, por el contrario, la autorrevelación de la existencialidad de Dios ha ayudado a los filósofos a reconocer la naturaleza existencial de las cosas. En otras palabras, que los filósofos no pudieron alcanzar, mediante las esencias, aquellas energías existenciales que eran las verdaderas causas de ellas, hasta que la revelación judeocristiana les enseñó que "ser" era el nombre apropiado del Ser Supremo.

El progreso decisivo logrado por la metafísica a la luz de la fe cristiana no fué comprobar que debía haber un primer ser, causa del ser de todas las cosas, pues eso ya lo sabían los griegos más cultos. Cuando, por ejemplo, Aristóteles ponía a su primer Pensamiento autopensante como ser supremo, le concebía en verdad como Acto puro y como energía infinitamente poderosa, pero su dios no era más que el puro Acto de un Pensar. Esta realidad, infinitamente poderosa, de un principio que se piensa a sí mismo, merece con toda justeza ser llamado Acto puro, pero Acto puro en el orden del conocer y no en el de la existencia.

Ahora bien, nadie da lo que no tiene. Por eso, como el Pensamiento supremo de Aristóteles no era "El que es", no podía dar existencia; de aquí que el mundo de Aristóteles no fuera un mundo creado. Y también, como ese mismo Pensamiento supremo no era el puro acto de existir, su autoconocimiento no entrañaba el conocimiento de todo ser, tanto real como posible; de aquí

también que el dios de Aristóteles no fuera providencial, pues ni siquiera conocía a ese mundo que él no había hecho y que no podía haber hecho por no ser más que el pensamiento de un Pensar, como tampoco sabía nada de la autoconciencia de "El que es".

No quisiera subestimar lo que en filosofía debe Tomás de Aquino a Aristóteles; el sabio cristiano nunca me perdonaría el haberle hecho reo de semejante ingratitud. Como filósofo, Tomás de Aquino no era discípulo de Moisés, sino de Aristóteles, a quien debe su método, sus principios, y hasta su importantísima noción de la realidad fundamental del ser. Lo único que yo quiero puntualizar es que el progreso metafísico decisivo, o, mejor aún, que la verdadera revolución metafísica sólo se logró cuando alguien comenzó a traducir del lenguaje de las esencias al de las existencias todos esos problemas concernientes al ser. Desde sus orígenes más lejanos, la metafísica siempre había aspirado subrepticamente a hacerse existencial; a partir de la época de Santo Tomás de Aquino siempre lo ha sido, y en grado tal que, invariablemente, ha perdido su propia existencia cada vez que ha perdido su existencialidad.

La metafísica de Santo Tomás de Aquino era, y sigue siendo, la culminación de la historia de la teología natural. Nadie se extrañe, por tanto, de que fuera seguida muy pronto por su correspondiente anticlímax, pues la razón humana se siente muy cómoda en un mundo de cosas cu-

yas esencias y leyes puede abarcar y definir en términos de conceptos, así como se encuentra azorada e incómoda en un mundo de existencias, ya que existir es un acto y no una cosa. Eso lo sabemos demasiado bien. Cada vez que un conferenciante comienza un párrafo diciendo "Como cuestión de hecho..." o "En realidad...", estamos seguros de que no sabe qué decir, pues admitiendo que algo sea, podrá decirnos mucho acerca de lo que sea, pero de lo que no podrá decirnos mucho será de la existencia misma de la cosa. Y ¿cómo podría hacerlo si la existencia es no sólo un principio, sino el principio primero y más íntimo de lo que la cosa sea? Cuando se trata con hechos como tales hechos, o con cosas que suceden como meros sucesos, nuestra razón última, *ultima ratio*, es siempre que eso es así y nada más. Evidentemente, pedirnos que veamos el universo como un mundo de actos existenciales particulares, referidos todos a una Autoexistencia suprema y absoluta, es estirar el poder de nuestra razón, esencialmente conceptual, hasta quebrarlo, o poco menos. Sabemos lo que debemos hacer, pero nos maravillamos si podemos hacerlo, porque no estamos seguros de que ello pueda ser hecho.

Finalmente, éste es un punto acerca del cual han tenido dudas bien graves varios de los continuadores de Santo Tomás de Aquino. Los mismos teólogos cristianos, algunos de ellos muy ilustres, no es que dudaran acerca del nombre exacto del verdadero Dios, sino que no se expli-

caban que, siendo Dios "El que es", pudiese ser conocido mediante la razón filosófica solamente y sin ayuda de la revelación. El problema era, por cierto, muy del caso, pues dichos teólogos sabían bien que a los filósofos nunca se les había ocurrido dar a Dios tal nombre hasta que se lo enseñó Moisés, quien a su vez lo había aprendido de Dios. De aquí la tendencia, señaladísima aun en metafísicos tan ilustres como Duns Escoto, a dudar y discutir la posibilidad que tuviera la razón humana para conocer, sólo mediante la filosofía, el Dios cristiano, absolutamente existente y absolutamente todopoderoso ¹.

La razón de tal duda era bien sencilla; hela aquí: La mente humana se siente incómoda frente a una realidad de la que no puede formar concepto apropiado. Tal ocurre, precisamente, con la existencia, pues nos es difícil reconocer que "soy" es un verbo activo, y quizá más difí-

¹ El carácter existencial del ser fué agudamente señalado por Duns Escoto; cfr. Parthenius Minges, I. *Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica*, (Firenze, Quaracchi, 1930). I, 14-17. Es rasgo peculiar de su teología la tendencia a hacer al Dios cristiano, precisamente por ser como es, incognoscible para la razón humana si no es ayudada por la fe.

Sería, además, muy interesante investigar en qué consiste la noción escotista de existencia creada. Según él, "en las criaturas, la esencia es respecto a su existencia lo que la quiddidad es respecto a su modo" (Obra citada, págs. 16-17). La primacía de la esencia, que hace ser a la existencia uno de sus "accidentes", aparece en la doctrina de Duns Escoto como un remanente del platonismo anterior a Santo Tomás de Aquino. En una metafísica existencial equitativa sería mucho más correcto hablar de la esencia de una existencia, que hablar, como hace Duns Escoto, de la existencia de una esencia (*essentia et eius existentia*).

cil aún ver que “es” señala, en última instancia, no a lo que la cosa es, sino al acto existencial primitivo que causa tanto el mero ser como el ser precisamente lo que es. Sin embargo, quien entrevé esto va logrando atrapar la propia materia prima de que está hecho nuestro universo, y hasta comienza a percibir oscuramente la causa suprema de tal mundo.

¿Por qué se detuvo la mente griega espontáneamente en la noción de naturaleza, o de esencia, como explicación última? Porque, para nuestra experiencia humana, la existencia es siempre añadidura de toda esencia particular; porque sólo conocemos directamente las cosas individuales y sensibles que existen y cuya existencia consiste meramente en ser esa y aquella cosa individual. La existencia de un roble se limita, evidentemente, a ser roble, o, mejor, a ser ese roble particular; y algo análogo podría decirse de todo lo demás. Pero ¿qué significa esto sino que la esencia de todas y cada una de las cosas no es la existencia misma, sino sólo una de las muchas posibles participaciones de tal existencia?

Tal hecho está magníficamente expresado por la distinción fundamental entre “ser” y “lo que es”, lograda con tanta claridad por Santo Tomás de Aquino. No significa que la existencia sea distinta de la esencia tal como una cosa es distinta de otra, sino más bien que la existencia no es cosa, sino el acto que obliga a la cosa a ser lo que es. Esta distinción expresa meramente el he-

cho de que, para nuestra experiencia humana, no hay cosa alguna cuya esencia sea "ser" sin ser "cierta cosa". Nunca sirve la existencia como definición de ninguna cosa empíricamente dada, sino que debe ser concebida como distinta de la cosa.

¿Cómo, pues, nos damos cuenta de la existencia de un mundo hecho de tales cosas? Podemos examinarlas todas, una tras otra, y preguntarnos por qué es, o existe, cada una; jamás contestará a nuestra pregunta la esencia de ninguna de ellas. Puesto que "ser" no figura como naturaleza de ninguna de ellas, el conocimiento científico más completo de lo que sean ¿no sugerirá al menos el comienzo de una respuesta a la pregunta "¿Por qué son?"

Este mundo nuestro es un mundo de cambios; la física, la química y la biología nos muestran las leyes conforme a las que se dan realmente tales cambios; pero lo que esas ciencias no pueden mostrarnos es por qué es, o existe, este mundo, así como sus leyes, su orden y su inteligibilidad. Si ninguna cosa tiene como naturaleza "ser", ninguna naturaleza de las cosas conocidas contendrá en sí la razón suficiente de su existencia. Lo más que hará será apuntar hacia la única causa concebible de tal existencia. Más allá de un mundo en el que "ser" anda por todas partes al alcance de la mano, y en el que cada naturaleza puede explicar lo que son otras, pero no la existencia de ninguna, debe haber alguna causa cuya esencia misma sea "ser".

Poner tal ser, cuya esencia es un Acto puro de existencia, es decir, cuya esencia no es ser esto y lo otro, sino puro "ser", es también poner al Dios cristiano como causa suprema del universo.

Aun siendo el Dios más profundamente escondido, "El que es" es también el más obvio, pues las cosas, al revelar al metafísico que no pueden dar razón de su propia existencia, apuntan el hecho de que hay una causa suprema en la que coinciden la esencia y la existencia. Y aquí se encuentran, por fin, San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Por haber logrado que su propia metafísica existencial se abriese camino a través de la corteza de las esencias, que no es más que la capa exterior de la realidad, Santo Tomás pudo ver el Acto puro de existir como cualquiera de nosotros vemos la presencia de la causa en cada uno de sus efectos.

Llegar a este punto era, probablemente, alcanzar la *ultima Thule* del mundo metafísico. San Agustín la alcanzó, por la fuerza de la fe cristiana, el día en que oyó a las cosas proclamarlo, tal como lo decían en la Biblia: "No nos hemos creado nosotras mismas, sino que hemos sido creadas por Aquél que perdura eternamente". Para San Agustín, sin embargo, "Aquél que perdura eternamente" seguía siendo en esencia la autoexistente "Verdad eterna, Amor verdadero y Eternidad amada"¹. Santo Tomás la alcanzó, por la fuerza del conocimiento metafísi-

¹ San Agustín, *Confesiones*, trad. ingl. citada, libro X, cap. X, n. 25, pág. 227. Cfr. también el libro VII, cap. X, n. 16, pág. 158.

co justo, cuando vió que “todos los seres cognoscentes conocen implícitamente a Dios en todas y cada una de las cosas que conocen”¹.

Era imposible ir más allá, pues la razón humana no puede sobrepasar el principio metafísico más excelso. Podría esperarse al menos que, una vez que poseían verdad tan fundamental, los hombres la guardarían cuidadosamente. Pero no fué así; su pérdida siguió casi inmediatamente a su descubrimiento. Ocuparemos nuestra atención futura en estudiar cómo y por qué se perdió tal verdad.

¹ Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de Veritate*, qu. 22, art. 2, ad 1^m. Declaraciones semejantes se hallarán en cualquiera de los pasajes en que Santo Tomás se refiere al ansia natural y confusa de todos los humanos por la beatitud; ej.: *Summa theologiae*, Pars I, qu. 2, art. 1, ad 1^m.

III

DIOS Y LA FILOSOFÍA MODERNA

LO QUE mejor señala la transición de la filosofía medieval a la moderna es el cambio que se da en la condición social de los propios filósofos. Prácticamente, durante la edad media todos los filósofos eran monjes, sacerdotes o, cuando menos, clérigos; pero desde el siglo XVII hasta nuestros días han sido bien pocos los eclesiásticos que han mostrado verdadero genio creador en el campo de la filosofía. Malebranche y Condillac en Francia, Berkeley en Irlanda, y Rosmini en Italia son excepciones que confirman esa regla, ya que, con ser los distinguidos, ninguno ha sido considerado como genio filosófico sobresaliente de los tiempos modernos. Es que la filosofía moderna ha sido elaborada por laicos, y no por eclesiásticos, y en vista de los fines de las ciudades naturales de los hombres, y no del fin único de la ciudad sobrenatural de Dios.

Cambio tan importante pareció ocurrir cuando Descartes, en la parte primera de su *Discurso del método*, anunció su decisión de “no buscar otro conocimiento que el que fuera capaz de hallar dentro de sí o en el gran libro del mundo”¹. Tal declaración no significaba que

¹ Descartes, *Discours de la méthode*, ed. Adam-Tannery, primera parte, VI, 9, 21-22.

Descartes pensara suprimir a Dios, ni a la religión, ni siquiera a la teología; lo que recalca con énfasis es que tales cuestiones no son objetos de especulación filosófica, pues ¿no está el camino del cielo tan abierto para los ignorantes como para los sabios? ¿No enseña la Iglesia misma que las verdades reveladas que llevan a los hombres a la salvación tienen sus fundamentos más allá del alcance de nuestra inteligencia? Dejemos que la religión siga siendo lo que realmente es: cuestión de fe y no de conocimiento intelectual ni de pruebas racionales.

La filosofía cartesiana rompía así, casi independientemente de la personal convicción cristiana del propio Descartes, el ideal medieval del saber cristiano. Para Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, la expresión suprema del saber era la teología. “Esta sagrada doctrina —dice el Doctor Angélico— es la sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas; no es la más elevada sólo en un orden determinado, sino en todos, absolutamente”. Y todo eso, ¿por qué? Porque el tema peculiar de la teología es Dios, el objeto más excelso de todos los que puede concebir la mente humana. “Merece especialmente el nombre de sabio aquél cuyas especulaciones versan acerca de la causa suprema del universo, es decir, de Dios ¹. Por ser la ciencia de la causa suprema, la teología reina sobre todas las otras ciencias, a todas las juzga y todas le deben subordinación.

¹ Santo Tomás, *Summa theologica*, Pars I, qu. 1, art. 6. *Resp.*

Contra este saber de la fe cristiana Descartes no tiene nada que decir; como cristiano que es él también, le considera su único medio de salvación: el que ofrece Cristo y su Iglesia. Ahora bien, como filósofo, busca otra sabiduría completamente distinta, a saber: un conocimiento de la verdad por sus causas primeras que ha de ser alcanzado valiéndose sólo de la razón natural y que ha de dirigirse hacia fines temporales prácticos¹. Descartes no difiere, pues, de Santo Tomás porque suprime la teología, ya que, antes bien, la conserva cuidadosamente; ni tampoco porque distingue formalmente la filosofía de la teología, ya que Santo Tomás lo había hecho varios siglos antes. Lo nuevo en Descartes era la separación real y práctica que hacía entre la sabiduría teológica y la filosófica. Mientras Santo Tomás de Aquino las distingue para unir las, Descartes las distingue para separarlas.

Que los teólogos lleguen a su Bien supremo y sobrenatural por medio del saber de la fe; Descartes no tendrá nada que objetar a eso, antes al contrario, se sentirá muy complacido, ya que tiene, como él dice, "tanto interés como cualquiera en ganar el cielo"². Pero, como filósofo, Descartes se aferra a su conocimiento

¹ Descartes, *Principes de la philosophie*, ed. Adam-Tannery. Pref., parte II, vol. IX, 4, 19-23. Cfr. pág. 5, 13-18: Acerca de esto, véase J. Maritain, *Le Songe de Descartes* (Paris, R. A. Correa, 1932), cap. III: *Déposition de la sagesse*, págs. 79-150.

² Descartes, *Discours de la méthode*, ed. citada, parte I, VI, 8, 8-9. Textualmente: "*Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel*".

completamente distinto: el conocimiento racional "de las causas primeras y de las verdades principales, de las que se pueden deducir las razones de todo lo cognoscible"¹. Entre ello está el bien natural y humano, "considerado por la razón natural con prescindencia de la luz de la fe".

La consecuencia inmediata de tal actitud sólo podía ser llevar de nuevo la razón humana hacia la actitud filosófica de los griegos. Puesto que la filosofía de Descartes no estaba ni directa ni indirectamente regulada por la teología, no había razón alguna para suponer que sus conclusiones terminarían coincidiendo. ¿Por qué no habría entre el objeto u objetos de su culto religioso y los principios racionales de inteligibilidad de todas las cosas la misma separación que había entre su fe y su razón, o entre su teología y su filosofía? Tan lógico habría sido para Descartes adoptar esta posición, que algunos de sus mejores historiadores no dudaron en sostener que, efectivamente, ocurrió así. Oigámoslo en las propias palabras de O. Hamelin: "Descartes sigue a los antiguos casi como si entre él y ellos no hubiera habido nada, excepto los físicos"².

Lógicamente hablando, esto es, desde luego, lo que debería haber ocurrido; pero en reali-

¹ Descartes, *Principes de la philosophie*, ed. cit. prefacio, pág. 5, 21-24.

² O. Hamelin, *Le Système de Descartes* (2ª edic., París, Alcan, 1921), pág. 15.

dad no ocurrió nada de eso, y el hecho es susceptible de explicación histórica bien sencilla. Cuando los filósofos griegos abordaban los problemas de la teología natural mediante un método puramente racional, sólo tenían que enfrentarse con los dioses de la mitología. Sea cual fuere su nombre, su categoría o su función, ninguno de esos dioses había sido aclamado como único ni supremo, ni como creador del mundo ni principio primero y último de todas las cosas. En cambio, Descartes no podía abordar el mismo problema filosófico sin encontrarse con el Dios cristiano. Cuando se es filósofo y cristiano, quizá sea fácil decir al comenzar las investigaciones especulativas: voy a hacer como que no soy cristiano, voy a intentar hallar por la sola razón, y prescindiendo de la luz de la fe, las causas primeras y los primeros principios que explican todas las cosas. Como deporte intelectual, éste es tan bueno como cualquier otro; pero tiene que fracasar, porque cuando un hombre conoce y cree a la vez que sólo hay una causa de todo, el Dios en que cree difícilmente puede ser otro que la causa que él conoce.

Queda expresado así, en tan pocas palabras, todo el problema de la moderna teología natural, y la primera condición para comprender correctamente su historia es reconocer lo paradójico de su naturaleza. Lejos de suceder a los griegos como si nada hubiese ocurrido desde ellos hasta la época cartesiana, Descartes les sigue pretendiendo resolver, mediante el método

puramente racional de los griegos, los problemas que entre tanto había ido suscitando la teología natural cristiana. En otras palabras, Descartes no dudó ni un momento de que el primer principio de una filosofía totalmente separada de la teología cristiana se manifestaría finalmente como el propio Dios a quien la filosofía nunca había sido capaz de descubrir durante todo el tiempo que había permanecido extraña a la influencia de la revelación cristiana.

No hay que maravillarse, por tanto, de que los historiadores no coincidamos con Descartes. Unos escribimos la historia de lo que dijo; otros la de lo que en realidad hizo; y, si bien dijo que buscaría la verdad a la luz de la sola razón, lo que hizo, al menos en metafísica, fué replantear las conclusiones principales de la teología natural cristiana como si la teología cristiana sobrenatural nunca hubiera existido. Según Liard, Descartes es el iniciador del positivismo científico; según Espinas, es un discípulo fiel de sus primeros maestros, los jesuítas ¹. De hecho, es las dos cosas y ambas a la vez, pero no respecto a las mismas cuestiones.

¹ Victor Cousin considera a Descartes como exponente de su propia metafísica espiritualista. Contra esta interpretación predominantemente metafísica de la doctrina cartesiana, L. Liard ha subrayado los elementos científicos que hay en ella (*Descartes*, París, Alcan, 1882); algo semejante hice yo mismo en *La Liberté chez Descartes et la théologie* (París, Alcan, 1913), bajo la influencia de ciertas conferencias, no impresas, de L. Lévy-Bruhl. El problema todo ha sido reconsiderado, y mis conclusiones hábilmente corregidas por Henry Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes* (París, J. Vrin, 1924).

Hacia la misma época en que Lévy-Bruhl subrayaba lo que

El Dios de Descartes es indudablemente el Dios cristiano. La fundamentación, común en las demostraciones cartesianas, de la existencia de tal Dios, es la idea clara y distinta de una sustancia pensante, increada e independiente, que es naturalmente innata a la mente humana. Si investigamos la causa por la que tal idea existe en nosotros, tendremos que suponer en seguida, como única explicación concebible, un ser que esté en posesión de todos los atributos que espera nuestra propia idea de él, es decir: un ser único, existente por sí, infinito, uno y todopoderoso.

Pero nos resulta difícil asegurar, por la sola consideración de nuestra idea innata de Él, que Dios es, o existe. Es que estamos tan acostumbrados en todas nuestras cosas a distinguir entre esencia y existencia, que nos sentimos naturalmente inclinados a imaginar que Dios puede ser concebido como no existiendo realmente. Sin embargo, cuando pensamos en Dios con más detenimiento, pronto hallamos que su no-existencia es, estrictamente hablando, impensable. Nuestra idea innata de Dios es la de un ser perfecto en grado sumo; ahora bien, puesto que la existencia es una perfección, resulta contradictorio pensar en un ser sumamente perfecto y

en Descartes hay de científico, A. Espinas subrayaba lo que en la doctrina cartesiana hay de apologética. El resultado de estas reflexiones se encuentra en el libro póstumo de Espinas titulado *Descartes et la morale* (París, 1925), 2 vols. La última discusión importante del problema puede verse en Francisco Olgiati, *Cartesio, Vita e Pensiero* (Milano, 1934).

que carezca de la perfección de la existencia; de aquí que la existencia sea inseparable de Dios y que, por tanto, Dios sea, o exista, necesariamente ¹.

Es bien conocido el hecho de que Descartes despreció siempre a la historia; pero en este punto la historia le pagó en la misma moneda. Por poco que él hubiera investigado en el pasado de su idea de Dios, habría visto en seguida que, aunque es verdad que todos los hombres tienen cierta idea de la divinidad, no tienen, o no siempre han tenido, la idea cristiana de Dios. Si todos los hombres hubiesen tenido tal idea de Dios, Moisés no hubiera tenido que preguntar a Jehová su nombre, o la contestación de Jehová hubiera sido: "¡Qué pregunta más tonta! Ya le sabes". Es que Descartes ansiaba no enturbiar la pureza racional de su metafísica con ninguna mezcla de la fe cristiana, para poder así decretar mejor la cualidad de innata a la definición cristiana de Dios. Al igual que las Ideas innatas de Platón, la idea innata de Descartes es una reminiscencia, y no, por supuesto, la reminiscencia de alguna idea contemplada por el alma en otra vida, sino sencillamente la reminiscencia de lo que él había aprendido en la iglesia cuando era niño.

Esta desconcertante indiferencia de Descartes respecto al posible origen de tan importante idea metafísica no es ni mucho menos el único

¹ Descartes, *Méditations*, ed. Adam-Tannery, V, IX, 52.

accidente de su filosofía. Muchas de las cosas dichas por sus predecesores las creía al menos materialmente verdaderas, por lo que Descartes nunca dudó en repetir las cuando se le presentó la ocasión de hacerlo. Empero, repetir algo no era, para él, meramente copiarlo. Tal como el mismo Descartes reconoció, el gran mérito de su filosofía consistía en que, por ser la primera en haber seguido consecuentemente el único método verdadero, era también la única establecida en forma de cadena continua de consecuencias demostradas, perfectamente deducidas de principios evidentes. Por ello, en cuanto no se mencionaba uno de los eslabones, o se le mencionaba en algún lugar que no era precisamente el suyo, toda la cadena quedaba deshecha ¹.

Donde el verdadero valor de una idea es tan completamente inseparable de su lugar en lo que se refiere a la deducción, ¿por qué hemos de preocuparnos acerca de su origen? Sólo hay un lugar en que cualquier idea verdadera será plenamente verdadera: el lugar exacto que ocupe en la filosofía de Descartes. Y la idea cartesiana de Dios es una aplicación sobresaliente de este principio. Seguramente, es la clave de la metafísica de Descartes, pero, puesto que la sabiduría humana es una, no existe eso de metafísica cartesiana aislada. Lo que es clave de la metafísica cartesiana debe también serlo de la física que toma sus principios de tal metafísica.

¹ Descartes, *Principes de la Philosophie*, ed. cit. prefacio IX, 19, 12-26.

En resumen, lo que da a esta idea de Dios su pleno valor en la mente de Descartes es su aptitud notabilísima para convertirse en punto de partida de una interpretación puramente científica del mundo. Por ser el Dios cartesiano metafísicamente verdadero, proporciona a la ciencia los principios de la física verdadera, y porque ningún otro podía proveer a la física de esos principios que necesita para lograr su exposición sistemática, ningún otro dios sino el cartesiano podía ser el verdadero Dios.

Debe esto ser tenido muy en cuenta por cualquiera que desee comprender las curiosas aventuras metafísicas del Dios de Descartes. Originariamente era el Dios cristiano; y no sólo era un Ser tan plenamente autosubsistente como el Dios de Santo Tomás de Aquino, sino que Descartes hubiera querido que lo fuera mucho más, si ello hubiera sido posible. Su propio Dios era no sólo un Acto puro de existencia para la que no había causa alguna, sino que era como una especie de infinita energía de autoexistencia, la que, por así decir, se servía a sí misma como causa de existencia. Por supuesto, no hay palabra para describir tal Dios. Desde que una causa se nos manifiesta naturalmente distinta de su efecto, es imposible hablar de éste como si fuera su propia causa. Pero, si pudiésemos hacer coincidir esas dos nociones de causa y efecto, aunque sólo fuera para este caso, quizá un Ser infinitamente poderoso y autocausante fuera la menos inadecuada de todas las aproximaciones

que los hombres puedan lograr respecto a Dios ¹.

A primera vista, el Dios de Descartes y el de Santo Tomás no parecen diferir más que en cierto matiz de pensamiento metafísico. Pero en el fondo hay más diferencia de la que aparece. Cuando Santo Tomás convirtió el supremo Pensamiento de Aristóteles en el cristiano "El que es", elevó su primer principio filosófico al nivel de Dios. Descartes parte ahora de este mismo Dios cristiano y le usa como primer principio filosófico. Aunque es muy cierto que el Dios en que creía Descartes es el mismo que, como filósofo, tenía por causa suprema de todas las cosas, también es verdad que la filosofía cartesiana no tuvo nada que hacer con Dios tomado en sí mismo y en su absoluta perfección autosuficiente. Seguía considerando a Dios en sí como mero objeto de la fe religiosa, y lo que era objeto de conocimiento racional era Dios tomado como el más alto de los "Principios de filosofía". Por tal razón, la teología natural de Descartes no sólo se limitaba a considerar aquellos atributos divinos que tienen algo que ver con la existencia del mundo, sino que concebía también a esos atributos tal como habían de ser vistos para que cooperaran a la existencia de un mundo cartesiano.

Todos sabemos lo que es el mundo cartesiano de la ciencia: un universo exclusivamente me-

¹ Una discusión detallada de esta noción de Dios y de los textos cartesianos en que se encuentra puede verse en É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris, J. Vrin, 1930).

cánico dentro del cual puede explicarse todo por las propiedades geométricas del espacio y las leyes físicas del movimiento¹. Si miramos a Dios como única explicación posible de la existencia de tal mundo, su principal atributo debe ser no la autocontemplación de su propio Ser infinito, sino su cualidad de autocausante todopoderoso, fuente absoluta de su causalidad creadora. En vez del Ser autosuficiente y autoconsciente que prefería Santo Tomás, nos encontramos aquí con una energía de existencia que se causa a sí misma. Si hubiéramos de recurrir a metáforas, diríamos que, mientras el Dios de Santo Tomás era un océano infinito de existencia, el de Descartes era una fuente infinitamente poderosa de esa misma existencia.

No es difícil ver por qué. Puesto que la última función filosófica de su Dios era ser causa, Descartes reclamaba un Dios que poseyese todos los atributos requeridos por el creador del mundo cartesiano. Por ser tal mundo infinitamente extenso en el espacio, su creador tenía que ser infinito; por ser tal mundo puramente mecánico y estar exento de causas finales, lo que en él era verdadero y bueno tenía que ser así porque Dios lo había creado mediante un decreto libérrimo de su voluntad, y no a la inversa; por fundarse en el mundo mecánico cartesiano en la suposición de que siempre había igual cantidad de movimiento en el universo, el Dios de

¹ Descartes, *Discours de la méthode*, parte II, IX, cap. XIV, 101-102.

Descartes tenía que ser inmutable, y las leyes establecidas por su voluntad no podían cambiar, a menos que tal mundo fuera destruído previamente.

En resumen, la esencia del Dios cartesiano estaba ampliamente determinada por su función filosófica, que era crear y conservar el mundo mecánico de la ciencia tal como Descartes lo concebía ¹. Ahora bien, es cierto que un Creador es un Dios eminentemente cristiano; pero un Dios cuya esencia misma es ser creador no es del todo un Dios cristiano, pues la esencia del Dios cristiano auténtico no es crear, sino ser. "El que es" puede también crear, si le place; pero no existe por ello, porque cree, ni aun porque se cree a sí mismo, pues sólo puede crear por ser supremamente, que es su ser auténtico.

Comenzamos ahora a ver por qué y en qué sentido la metafísica de Descartes fué un momento decisivo en la evolución de la teología

¹ He aquí la famosa nota de Pascal que dice: "No puedo perdonárselo a Descartes. En toda su filosofía se muestra dispuesto a prescindir de Dios, menos cuando le hace dar un capirotazo para poner al mundo en movimiento; después de lo cual ya no vuelve a necesitarle" (*Pascal's Pensées*, trad. ingl. de W. F. Trotter, págs. 153-54, Everyman's Library). Ese fisicismo o naturalismo que empapa toda la teología natural de Descartes ha sido observado con agudeza y analizado admirablemente por Maurice Blondel en su artículo *L'Anti-cartésianisme de Malebranche* publicado en *Revue de métaphisique et de morale*, 1916, págs. 1-26. Lo único que yo agregaría a tan excelente ensayo es que Malebranche ha intentado expresar su propio espíritu anticartesiano en términos de filosofía cartesiana. De aquí sus dificultades personales. En su esfuerzo por recristianizar la teología natural de Descartes, Malebranche ha cartesianizado al Dios cristiano.

natural. Sin embargo, evolución no es siempre sinónimo de progreso; y en esta ocasión había de ser retroceso. No especulo aquí con la suposición dogmática de que el Dios de Santo Tomás es el verdadero, sino que intento aclarar el hecho objetivo de que, aun como causa filosófica suprema, el Dios de Descartes había nacido muerto. No podía vivir porque, tal como la doctrina cartesiana le formó, no era sino el Dios de la cristiandad reducido a la condición de principio filosófico, es decir, un hibridaje infeliz de fe religiosa y pensamiento racional.

La característica más notable de tal Dios era que su función creadora había absorbido íntegramente su esencia, por lo que su nombre auténtico sería desde entonces no "El que es", sino más bien "El Autor de la Naturaleza". No hay duda de que el Dios de la cristiandad había sido siempre el Autor de la Naturaleza; pero siempre había sido infinitamente más que eso. En cambio, desde ahora, según Descartes, estaba destinado a convertirse gradualmente en sólo eso.

Descartes era demasiado buen cristiano para considerar a la Naturaleza como dios particular; pero es extraño que nunca se le ocurriera que el reducir al Dios cristiano a sólo la causa suprema de la Naturaleza era hacer exactamente eso mismo. De tales principios, que Descartes mismo había alcanzado, se siguieron irremediablemente ciertas conclusiones metafísicas que fueron definitivas para los cartesianos del siglo

XVIII, y que ya estaban en la siguiente frase de Descartes: "Por Naturaleza en general no entiendo ahora otra cosa que el mismo Dios, o el orden y disposición establecida por Dios en las cosas creadas"¹.

El efecto histórico inmediato de esta teología cartesiana natural fué disociar al Dios que era objeto del culto religioso del Dios que era primer principio de inteligibilidad filosófica. De aquí la famosa protesta de Pascal, que extractamos en las siguientes palabras: "El Dios de los cristianos no es simplemente el autor de las verdades matemáticas o del orden de los elementos, tal como creían los paganos o los epicúreos. . . ; el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y de consolación, un Dios que reconforta el alma y el corazón de quienes le poseen"².

En cierto sentido, puede decirse que los sucesores más ilustres de Descartes hicieron todo lo que era humanamente concebible por restaurar la unidad de la teología natural sobre la base de los principios cartesianos. Si no lo consiguieron, según me temo que ocurrió, fué probablemente porque tal empresa es contradictoria de por sí, y, por tanto, inasequible.

Si hubiera sido posible realizar esa tarea, Malebranche habría sido el más indicado para hacerlo. Por ser sacerdote del Oratorio y profundamente piadoso, casi místico, Malebranche

¹ Descartes, *Méditations*, ed cit., VI, IX, 64.

² *Pascal's Pensées*, págs. 153-54.

reunía en su persona las condiciones requeridas para triunfar en tal experimento filosófico. Como físico, se sentía perfectamente satisfecho con los principios mecánicos sentados por Descartes; como metafísico, había elaborado cierta síntesis original de cartesianismo y agustinismo que ponía a Dios como la única fuente de eficacia causal, tanto en el orden del conocimiento humano, como en el orden de la causalidad física; y, como teólogo, sostenía que Dios obra siempre de conformidad con lo que es, y que el único fin de Dios en su acción es su propia gloria en la persona de Jesucristo. ¿Qué es Dios, se pregunta Malebranche, sino el Ser mismo? “Creo comprenderte bien —dice Aristeo en uno de los diálogos de Malebranche—; estás definiendo a Dios del mismo modo que Él se definió cuando, dirigiéndose a Moisés, le dijo: *Dios es El que es*”¹. ¿No es éste, podría preguntar cualquiera, el Dios verdadero y genuinamente cristiano?

Claro que sí. Como Ser infinitamente perfecto, el Dios de Malebranche “es para sí mismo su propia luz, descubre en su propia sustancia las esencias de todos los seres y todas sus modalidades posibles, y determina su existencia lo mismo

¹ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, ed. Paul Fontana (A. Colin, 1922), vol. I, cap. II, sec. 4, pág. 46. Para una buena exposición general de la doctrina de Malebranche, véase Henry Gouhier, *La Vocation de Malebranche*, (París, J. Vrin, 1926), así como *La Philosophie de Malebranche, et son expérience religieuse* (París, J. Vrin, 1926).

que sus otras modalidades reales”¹. No hay una sola palabra en esta definición que no sea aplicable también al Dios de Santo Tomás de Aquino. Lejos de conceder a Descartes el que Dios cree libremente las verdades eternas, Malebranche restaura en su integridad la doctrina agustiniana de un Dios que conoce todas las cosas, tanto reales como posibles, al conocer sus propias Ideas eternas, y que conoce éstas al conocer su propia sustancia.

Aquí precisamente está la grieta por donde se infiltra el espíritu cartesiano en la teología natural de Malebranche. En cierto modo, un Dios que no ve nada más que su propia sustancia, y que en ella ve todos los seres más todas sus relaciones inteligibles, es el reverso exacto del Dios de Descartes. Pero más curioso es todavía que la diferencia entre estos dos conceptos de Dios se deba al hecho de que Malebranche haya cartesianizado completamente al Dios de Descartes, que le parecía poco cartesiano.

Es que el mundo de Descartes era un mundo de leyes inteligibles establecidas por la voluntad arbitraria de un Dios todopoderoso; y la originalidad de Malebranche consistía en concebir a Dios mismo como un mundo infinito de leyes inteligibles. Nada se parece más al Intelecto supremo de que hablaba Plotino que el Verbo divino de Malebranche. Hasta muchos historiadores dicen que son idénticos. Y en cierto mo-

¹ Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, vol. I, cap. VIII, sec. 10, pág. 182.

do son tan semejantes que casi podríamos definir el Verbo de Malebranche como un Intelecto plotiniano que se ha vuelto cartesiano. En resumen, con Malebranche, el Creador mismo tiene que someterse al mismo tipo de inteligibilidad que el Dios de Descartes había impuesto libremente a las cosas creadas.

El resultado concreto de la aventura metafísica de Malebranche ha sido suscitar un Dios sobrenatural cuya vida interior estaba concebida de acuerdo con el modelo de un mundo cartesiano. Por el solo hecho de conocer en sí todas sus participaciones finitas posibles, el Dios de Malebranche conoce todos los seres concebibles y todas las relaciones que respecto a ellos puedan imaginarse. Conoce sus relaciones cuantitativas como comprendidas dentro de su sola y simple idea de la extensión inteligible. En otras palabras, que la física de Dios es la misma que la de Descartes. Ahora bien, ¿cómo podría ser de otro modo? Puesto que el único mundo verdadero es el mundo geométrico de Descartes, donde todo puede explicarse por las solas propiedades de la extensión en el espacio, Dios mismo no puede conocer ni crear la materia sino mediante la idea inteligible de extensión. Puesto que todas las verdades especulativas se basan en las relaciones de la extensión, el mundo de la materia es conocido por Dios mediante el simple conocimiento de todas las relaciones posibles de la extensión, tal como el mismo Descartes creía conocerlo.

Entonces, ¿cómo explicarnos el hecho de que, entre el número infinito de posibles sistemas de relaciones del espacio, Dios haya escogido para crearlo precisamente éste en que vivimos? A esto contesta Malebranche que, además de las relaciones de cantidad, hay relaciones de perfección. Dos y dos son cuatro en relación de cantidad, mientras que el hombre es superior a las bestias en relación de perfección. Ahora bien, así como las relaciones cuantitativas son puramente especulativas, las de perfección son prácticas por definición. Lo que nos parece mejor es lo que se nos presenta como más amable. Pues lo mismo ocurre con Dios.

Tomadas en conjunto, todas las relaciones posibles de perfección entre todos los seres posibles forman un sistema infinito que llamamos Orden. Y "Dios ama irresistiblemente ese Orden inmutable que consiste, y puede consistir, tanto en las relaciones de perfección que hay entre sus propios atributos, como entre las ideas que se comprenden dentro de su misma sustancia". Dios, pues, no podría amar ni querer lo que contradijese este Orden eterno y absoluto sin amar ni querer en contra de su propia perfección, lo cual es imposible ¹. Por eso, Dios ha creado este mundo tal cual es. No es que sea, absolutamente hablando, el mundo más perfecto posible, pero es al menos el más perfecto que Dios pudiera haber creado, ya que había de ser

¹ Malebranche, obra citada, vol. I, cap. VIII, sec. 13, páginas 185-87.

un mundo regido por leyes universales, uniformes e inteligibles ¹. Un cúmulo de cosas individualmente perfectas no sería un todo ni un mundo, ya que no sería un orden de cosas regulado por leyes.

Quizá el modo mejor de comprender al Dios de Malebranche estriba en plantearnos esta cuestión: Aceptando que el mundo cartesiano sea el más inteligible de todos los mundos posibles, ¿por qué había Dios de escoger precisamente éste para su creación? A lo cual la respuesta natural es que, como Dios es supremamente inteligente, no podía menos de hacer lo que Descartes hubiera hecho si hubiera sido Dios. Por sorprendente que parezca, así es como Descartes planteaba la cuestión al principio de su tratado inconcluso denominado *El Mundo*. No decía: ¿De qué está hecho este universo?, sino más bien: Suponiendo que tuviéramos que crear de la nada un universo perfectamente racional, ¿cómo procederíamos?

A su vez, Malebranche no hizo sino dar un paso más en el mismo camino. A la pregunta: “¿Podría Dios haber creado otro universo?”, la contestación de Santo Tomás había sido: “Claro que sí; puesto que Dios es perfecto, el mundo que ha creado es muy bueno, pero análogamente podría haber creado otros muchos mundos buenos y diferentes, sin que sepamos, ya que Dios es libre, por qué, de entre tantos mundos posibles, ha escogido éste para dotarle de exis-

¹ *Ibidem*, vol. II, cap. IX, sec. 10, págs. 209-211.

tencia". También Malebranche ha sostenido siempre que Dios era eternamente libre para crear o no crear, pero ha añadido que, puesto que Dios se decidió libremente por crear, su propia perfección le obliga a crear el mejor mundo que puede hacer un Dios que actúa como Creador perfecto.

Más claro aún: La noción de perfección prevalece aquí sobre la noción de ser. Malebranche todavía llama a Dios "Ser"; de hecho, sin embargo, y bajo la influencia dominante de San Agustín, le concibe como el Dios de Plotino y de Platón. Ahora bien, todavía se considera aquí a Dios como esencia o naturaleza, y hay mucha diferencia entre decir que Dios, a causa de su perfección, no puede menos de existir, y afirmar que Dios no puede menos de ser perfecto por ser "El que es". Malebranche dice lo segundo, pero piensa lo primero. Por tanto, este piadosísimo discípulo de San Agustín vuelve inconscientemente a la embarazosa posición en que se había encontrado su maestro trece siglos antes: que no encontraba la filosofía natural de su teología revelada; que el Dios de su filosofía no era el Dios de su religión.

No hay en tal cosa nada de sorprendente. Por lo que se refiere a su método filosófico, Malebranche es cartesiano. Una de las exigencias más fundamentales, probablemente la principal, del método cartesiano era no ir nunca de las cosas a las ideas, sino al contrario: siempre de las ideas a las cosas. Las existencias sólo se dan, pa-

ra los cartesianos, en las esencias y a través de ellas. Dios mismo no podría ser supuesto como realmente existente, si no fuera por el hecho de que la idea de Él está en nosotros, y de tal modo que implica existencia. Tal como lo dice explícitamente el Descartes de la *Meditación quinta*, puesto que nos es imposible separar la existencia de la idea de Dios, Dios necesariamente es, o existe. A pesar de los matices de pensamiento característicos de su sistema, la posición de Malebranche ha permanecido sustancialmente la misma: que “no podemos imaginar la esencia del Infinito sin su existencia, ni la idea de Ser sin ser”¹.

Tal era también, y por la misma razón, la posición de Leibniz, cuya prueba favorita de la existencia de Dios le pone como la única causa concebible de las esencias y, por tanto, como el Ser necesario cuya esencia incluye la existencia, “o en quien la posibilidad basta para producir la realidad”. Acerca de la primacía de la esencia sobre la existencia, difícilmente se podría encontrar fórmula más perfecta que ésta: “Sólo Dios, el Ser Necesario, tiene la prerrogativa de que, si es posible (es decir, si su esencia es concebible sin contradicción), tiene necesariamente que existir”².

Si recordamos que Dios es el Ser cuya misma

¹ Malebranche, *Entretiens*, vol. I, cap. II, sec. 5, pág. 47.

² Leibniz, *Monadología*, ns. 44 y 45, traduc. ingl. de G. R. Montgomery, en *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld and Monadology* (2ª ed. The Open Court Co., 1918), página 258.

posibilidad produce su realidad, no nos sorprenderá saber que el mundo creado por tal Dios es también el único que tal Dios podía crear. La mejor definición del Dios leibniziano le presenta como un ser absolutamente perfecto ¹. Por ser así, el Dios de Leibniz ha de ser también un Dios infinitamente generoso, y como, al menos moralmente hablando, le sería difícil abstenerse de comunicar su propia perfección, tiene que crear. Ahora bien, un Dios perfecto sólo puede crear el mejor mundo posible; y, entre la serie infinita de mundos posibles, el mejor será, evidentemente, aquel en que se logre la mayor riqueza concebible de efectos por los medios más simples.

Tal como nos enseña el mismo Leibniz, éste es uno de los problemas que los matemáticos llaman de *maximum* y *minimum*, problemas que sólo tienen una solución. Por tanto, el mejor mundo posible es exactamente éste que habitamos ². Certeza gratisima, por cierto, al menos mientras perdure (pues Voltaire había de ver que tal certeza no sobrevivía al terremoto de Lisboa). Pero la dificultad metafísica no consistía en eso; estaba más bien en el hecho de que Leibniz pretende hacernos aceptar como Ser supremo a un Dios que sólo era la Naturaleza. De hecho, el Dios de la *Monadología* no era sino el Bien de Platón intentando resolver el pro-

¹ Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, cap. I, pág. 3.

² *Ibidem*, cap. V, págs. 8-9.

blema de qué mundo crear, y resolviéndolo mediante el cálculo infinitesimal recién descubierto entonces por Leibniz.

De entre los sucesores de Descartes, el metafísico más ilustre fué Spinoza, pues sólo él dijo acerca de Dios lo que el mismo Descartes debió haber dicho desde el primer momento, si no como cristiano, al menos como filósofo. Descartes, o se equivocó en filosofía y acertó en religión, o se equivocó en religión y acertó en filosofía; en cambio, Spinoza, o acertó en las dos cosas, o se equivocó en ambas. Spinoza no sentía ni la religión de los cristianos ni la de los judíos, y, como no profesaba ninguna otra, no había de esperar encontrarse en posesión de la filosofía de ninguna religión; pero era filósofo hasta la médula, lo que explica el hecho de que al menos haya tenido la religión de su filosofía.

El Dios de Spinoza es un ser absolutamente infinito, o sustancia, que es "causa de sí" porque su "esencia implica existencia"¹. La primacía de la esencia está aquí subrayada tan imperiosamente que nadie puede ignorar su significación metafísica. Siguiendo la doctrina de Descartes, todavía puede uno preguntarse si la esencia de Dios implica su existencia en sí o sólo en nuestra mente; pero en la *Ética* de Spinoza no hay lugar a dudas. Así como un círculo

¹ *Ética* de Spinoza, parte I, defs. 1 y 6, traduc. ingl., pág. 1, Everyman's Library. Sobre la filosofía de Spinoza, véase Victor Delbos, *Le Spinozisme* (París, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1916).

cuadrado no puede existir porque su esencia es contradictoria, Dios no puede menos de existir porque, según las propias palabras de Spinoza, "la existencia de la sustancia *se sigue de su sola naturaleza*, ya que implica existencia" ¹.

En vista de ello, concibamos ahora un universo en que la existencia de cada cosa sólo exprese la facultad de existir que corresponde a su naturaleza; el único ser que puede ser puesto aquí como necesariamente existente es Dios, el ser absolutamente infinito que, por "tener el poder infinito de existir por sí", es, o existe, absolutamente ². Pero un Dios que "existe y actúa sólo por necesidad de su naturaleza" ³, no es sino naturaleza; de aquí que su nombre auténtico sea *deus sive Natura*, Dios o la Naturaleza ⁴. Dios es la esencia absoluta cuya necesidad intrínseca hace necesario el ser de todo lo que es, de suerte que es absolutamente todo lo que es, así como todo lo que es, y en tanto que es, "implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios" ⁵.

Spinoza ha sido anatematizado frecuentemente por sus adversarios como ateo, como también ha sido llamado por uno de sus admiradores alemanes "el hombre embriagado de Dios" ⁶. Lo que le hace ser tan importante en la historia de la teología natural es que esos dos juicios son,

¹ *Ética*, parte I, proposición 11, pág. 8.

² *Ibidem*, pág. 9.

³ *Ibidem*, parte I, apéndice, pág. 30.

⁴ *Ibidem*, parte IV, prefacio, pág. 142.

⁵ *Ibidem*, parte II, proposición 45, pág. 72.

⁶ Novalis.

ambos, verdaderos, pues Spinoza, ateo religiosamente, estaba en verdad embriagado de su Dios filosófico ¹. Las religiones positivas no eran, a su modo de ver, sino supersticiones antropomórficas inventadas por los hombres para fines prácticos y políticos. No es extraño, por tanto, que lo mismo a los judíos que a los cristianos les pareciese un hombre sin dios.

Pero no olvidemos la otra cara del cuadro. Como filósofo, y para con su propio Dios filosófico, Spinoza es probablemente el más piadoso de los pensadores de todos los tiempos. Quizá sólo pudieran disputarle ese título Marco Aurelio y Platón; pero éste nunca llegó a adorar a Dios, y la religión de Marco Aurelio nunca pasó de su aceptación de un orden de cosas que no estaba en su mano cambiar. Spinoza pudo hacer mucho más que aceptar la naturaleza; considerándola cabalmente como una realidad inteligible en absoluto, se estaba liberando progresivamente a sí mismo de la ilusión, el error, el mal y la sumisión mental, a la vez que lograba esa suprema beatitud humana que es inseparable de la libertad espiritual. Yo, por mi parte, no hablaría ligeramente de la religión de Spinoza, pues la creo una contestación metafísicamente pura a la cuestión de cómo lograr la salvación humana por medio de la filosofía úni-

¹ Sobre la crítica espinocista de las religiones positivas, véase su *Tratado teológico-político* y, antes que nada, la declaración franca y decisiva con que Spinoza revela su posición en la *Ética*, parte I, apéndice, págs. 30-36.

camente. Me doy cuenta cabal de que lo que yo sostengo como religión verdadera, el cristianismo, sólo le parecía a él cosa de mitología infantil; pero le miro con gratitud infinita porque, después de haber descartado a todas las religiones positivas como puramente mitológicas, no las sustituyó por la mitología filosófica que pudo habersele ocurrido. Spinoza es un judío que cambió al "Aquél que es" por un mero "lo que es", pudo amar al "lo que es", pero nunca esperó que él mismo sería amado por ello.

El único modo de comprender la filosofía de Spinoza es acercarse a ella por caminos verdaderamente espinocianos; librándonos de su limitación para comprenderla como una limitación. Esto significa tomar de nuevo al Ser como la existencia de la esencia y no como la esencia de la existencia, o también: tomarlo como un acto en vez de concebirlo como una cosa. El experimento metafísico de Spinoza es al menos la demostración concluyente de que cualquier Dios religioso cuyo nombre no sea "El que es" no es sino un mito.

Uno de los objetos de más grata contemplación para los conocedores de la necedad humana es precisamente el mito que parece haber perturbado con su visita a tantas mentes desde mediados del siglo XVII hasta fines del XVIII. Más que *perturbado*, la palabra correcta sería "*enfantasmado*", ya que tan curioso mito sólo era el fantasma filosófico del Dios cristiano. Los deístas, cuya historia ha sido bosquejada varias

veces, pero nunca escrita en detalle, siempre han sido considerados por los cristianos como si en el fondo fueran meros ateos. "El deísmo —dice Bossuet— es ateísmo disfrazado"¹, declaración algo simplista, pero verdadera, al menos en lo que se refiere al Dios de las religiones positivas. Los deístas coincidían plenamente con Spinoza acerca del carácter fabuloso de todo Dios que se dijera revelado.

Por otra parte, y su propio nombre lo indica, también ellos tenían su Dios, y aunque ponían más énfasis en el hecho de que era un Dios conocido naturalmente, no le concebían análogamente a los filósofos. El dios de los deístas no era un primer principio inteligible como el dios de Platón, el Pensamiento autopensante de Aristóteles o la Sustancia infinita de Spinoza. El Dios de los deístas, tal como Dryden lo describe en su famosa epístola *Religio laici*, era un Ser supremo, adorado universalmente por todos los hombres con unas u otras alabanzas u oraciones, más que un Dios que podía ser ofendido por los hombres y que, cuando éstos pecaban, esperaba a que expiasen sus culpas mediante el arrepentimiento. Por último, aunque igualmente importante, su Dios era un Dios cuya justicia había que satisfacer sin más remedio, si no en esta vida, en la otra, donde la buena intención tendría su premio y la mala su castigo².

¹ J. B. Bossuet, *The History of the Variations of the Protestant Churches*, libro V, cap. 31.

² El deísmo existía ya en el siglo XVI. En su *Instruction*

Dryden no era deísta, pero su descripción de la doctrina deísta es correcta; y ¿qué era tal doctrina sino esa muestra curiosa de teratología mental que se llama cristianismo natural? El propio título del famoso libro publicado en 1696 por Juan Toland expresaba, muy resumido, el problema total del deísmo. Se me ocurre que tal título podía haberse convertido en el lema del deísmo; era: *Cristianismo no misterioso*. El libro de Toland fué quemado por el verdugo en Dublín en 1697, pero la teología natural del deísmo, así como había precedido a la publicación del libro, sobrevivió a su condenación. Tal doctrina contó en Inglaterra con muchos adeptos, entre los que son famosos los escritores Herberto de Cherbury (1581-1648), Carlos Blount (1654-1693) y Mateo Tindal (1653-1733), y prevaleció en Francia durante el siglo XVIII, encarnando en hombres tan diferentes como Voltaire y Rousseau, hasta conseguir que el culto del Ser Supremo fuera establecido oficialmente por Robespierre en los días de la Revolución francesa.

No sé que se haya pagado nunca al Dios de

Chrétienne (1563), el sacerdote calvinista Viret critica a las gentes que creen en Dios pero no en Cristo, y según las cuales las enseñanzas del Evangelio no son sino fábulas. Sobre el deísmo inglés, véase el artículo "Christianisme rationnel" en el *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. II, cols. 2415-17. Una buena introducción al problema del deísmo en general es el artículo "Déisme", del mismo diccionario, vol. IV, cols. 232-243; cfr. su bibliografía, col. 243. Si se quiere discusión más erudita del problema, véase Max Frischeisen-Köhler y Willy Moog, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII, Jahrhunderts* (Berlín, 1924), págs. 376-380; cfr. bibliografía, págs. 688-89.

la cristiandad mayor tributo que su supervivencia en esta doctrina, mantenida, contra el propio cristianismo, sobre la fuerza de la pura razón natural. Durante casi dos siglos, ya que yo mismo puedo citar a deístas franceses que he conocido personalmente, este fantasma del Dios cristiano ha sido asistido por el fantasma de la religión cristiana: un sentimiento vago de religiosidad, una especie de confiada familiaridad con algún compañero sumamente bueno a quien otros buenos compañeros pueden acudir con éxito cuando estén en apuros, es decir: *le Dieu des bonnes gens*, el Dios de las gentes de bien. Pero, como objeto de culto religioso, el Dios de los deístas no era sino el espectro del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; y como objeto de especulación filosófica pura, era poco más que un mito cuya sentencia de muerte había sido dictada irrevocablemente por Spinoza.

Por haber olvidado a la vez que "El que es" la verdadera significación del problema de la existencia, Fontenelle, Voltaire, Rousseau y muchos otros habían caído naturalmente en la interpretación más superficial del problema de las causas finales. Dios se convirtió en el "relojero" de Fontenelle y de Voltaire, en el maquinista supremo de la enorme máquina que es este mundo.

En resumen, Dios vino a ser de nuevo lo que ya había sido en el *Timeo* de Platón: un demiurgo, con la única diferencia de que ahora, antes de comenzar a organizar su mundo, el Demiur-

go había consultado con Newton. Al igual que el Demiurgo de Platón, el Dios de los deístas sólo era un mito filosófico. Pero, por extraño que resulte, nuestros propios contemporáneos se están preguntando todavía si tal mito existe en realidad. Su respuesta es que no. Y tienen razón; pero el hecho de que no haya ningún demiurgo no prueba que no haya Dios.

IV

DIOS Y EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

LA POSICIÓN actual del problema de Dios está totalmente dominada por el pensamiento de Manuel Kant y por el de Augusto Comte. Sus doctrinas son todo lo diferentes que pueden ser dos teorías filosóficas; pero el criticismo de Kant y el positivismo de Comte tienen de común que en ambas doctrinas la noción de conocimiento queda reducida a la de conocimiento científico, y aun la propia noción de conocimiento científico al tipo de inteligibilidad proporcionado por la física de Newton. Aquí el verbo *conocer* significa captar relaciones observables entre hechos dados y expresarlas en términos de relaciones matemáticas¹. Ahora bien, por mucho que miremos, ningún hecho dado responde a nuestra noción de Dios; puesto que Dios no es objeto de conocimiento empírico, no tendremos concepto alguno acerca de Él. Por tanto, Dios no es objeto de conocimiento, y lo que llamamos teología natural es sencillamente palabrería vana.

Si la comparamos con la revolución kantiana, la cartesiana apenas merece el nombre de re-

¹ Para una introducción general a la crítica de las metafísicas de Kant y de Comte, véase É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (New York, Scribner, 1937), parte III, páginas 223-295.

volución. Desde Santo Tomás de Aquino hasta Descartes hay indudablemente mucha distancia; pero, aunque muy alejados, uno y otro marchan sobre líneas de pensamiento que pueden compararse. En cambio, las líneas se rompen entre Kant y ellos. Siguiendo a los griegos, los filósofos cristianos se habían planteado la cuestión de cómo sacar de la metafísica griega las respuestas que exigían los problemas suscitados por el Dios cristiano. Después de siglos de labor paciente, uno de ellos había, por fin, hallado la contestación, y, por eso, vemos a Tomás de Aquino usando constantemente el lenguaje de Aristóteles para hablar de las cosas cristianas.

Siguiendo a los filósofos cristianos, Descartes, Leibniz, Malebranche y Spinoza se encontraron frente al problema de cómo hallar justificación metafísica para los problemas del mundo científico del siglo XVII. Como hombres de ciencia, Descartes y Leibniz no tuvieron metafísica propia. Así como San Agustín y Santo Tomás habían tenido que tomar de los griegos su técnica, Descartes y Leibniz tuvieron que tomarla a su vez de los filósofos cristianos que les habían precedido. De aquí el gran número de expresiones escolásticas que encontramos en las obras de Descartes, de Leibniz, de Spinoza, y aun de Locke. Todos ellos usan libremente el lenguaje de los escolásticos para expresar visiones no escolásticas de un mundo que tampoco es escolástico; pero todos se nos aparecen como buscando en una metafísica más o menos tra-

dicional la justificación última del mundo mecánico de la ciencia moderna. En resumen, y esto es aplicable aun a Newton, el principio supremo de la inteligibilidad de la naturaleza sigue siendo, para todos ellos, el Autor de la Naturaleza, es decir: Dios ¹.

En cambio, para el criticismo de Kant y el positivismo de Comte, las cosas van de manera muy distinta. Puesto que Dios no es objeto aprehendido en las formas apriorísticas de la sensibilidad —el espacio y el tiempo—, no es posible referirle sino a la categoría de causalidad. De aquí concluye Kant que, ya que Dios no es objeto de conocimiento, pudiera ser muy bien principio general de unificación de nuestros conocimientos. También puede ocurrir que nosotros hayamos establecido su existencia para contestar a las exigencias de la razón práctica, en cuyo caso la existencia de Dios vendría a ser un postulado sin llegar aún a conocimiento.

Por su parte, y de modo mucho más radical, Comte llegó en seguida a la misma conclusión. La ciencia —dice Comte— no nos ayuda a lograr la noción de causa, pues los hombres de ciencia nunca preguntan *por qué* suceden las cosas, sino *cómo* suceden. Ahora bien, en cuanto sustituyamos la noción positivista de relación por la noción metafísica de causa, perderemos

¹ Una buena discusión de la noción científica contemporánea de causa se hallará en E. Meyerson, *Identité et réalité* (2ª ed., París, Alcan, 1912), pág. 42; *De l'explication dans les sciences* (París, Alcan, 1921), I, 57; *Essais* (París, J. Vrin, 1936), págs. 28-58.

todo derecho a preguntar *por qué* son las cosas y *por qué* son lo que son. Echar a un lado tales cuestiones por considerarlas impropias del orden de los conocimientos positivos es, a la vez, cortar la raíz misma de toda especulación concerniente a la naturaleza y existencia de Dios.

Trece siglos les había costado a los pensadores cristianos lograr que su filosofía del universo fuera perfectamente congruente. Unos doscientos años han bastado para que los hombres de ciencia de la Edad Moderna lograran su filosofía, igualmente congruente, del universo mecánico que propicia la ciencia moderna. Nos interesa mucho comprobar este hecho porque nos muestra con claridad dónde se hallan realmente las posiciones filosóficas puras.

Si lo que buscamos es una interpretación racional del mundo de la ciencia considerado como hecho último, tanto el criticismo auténtico de Kant como cualquiera de sus reediciones ajustadas a las demandas de la ciencia de hoy podrían darnos respuestas satisfactorias a tal búsqueda. Pero igualmente podríamos preferir el positivismo de Comte o alguna edición revisada de él. Muchísimos de nuestros contemporáneos están en realidad adheridos a una u otra de esas dos actitudes posibles. El neocriticismo ha sido representado por pensadores como Paulsen y Vaihinger en Alemania, y por Renouvier en Francia, aunque quizá su formulación más clara se dé en las obras de nuestro contemporáneo León Brunschvicg. En cuanto al positivismo,

pueden contarse entre sus principales adeptos en Inglaterra a John Stuart Mill y a Herbert Spencer; en Francia, a Émile Littré y Émile Durkheim, así como a toda la escuela sociológica francesa, sin olvidar que recientemente ha reaparecido bajo nueva forma en la escuela neopositivista de Viena. Sea cual fuere la diferencia que haya entre los sistemas filosóficos de estas personas o grupos, todos coinciden al menos en que su ambición no aspira más que a lograr una interpretación racional del mundo de la ciencia considerado como hecho último e irreducible.

Pero, si no creemos que la ciencia sea adecuada para el conocimiento racional ¹, si consideramos que en lo concerniente al universo se pueden plantear racionalmente otros problemas además de los que podemos conocer científicamente, entonces de nada nos sirve detenernos en el Autor de la Naturaleza puesto de moda por el siglo XVIII, pues ¿por qué hemos de contentarnos con el espectro de Dios cuando podemos tener a Dios mismo? Ya no hay razón alguna para que gastemos nuestro tiempo en sopesar los méritos respectivos de los dioses de Spinoza, Leibniz o Descartes, pues ahora conocemos bien lo que son tales dioses: meros subproductos nacidos de la descomposición filosófica del Dios

¹ Acerca de la noción indebidamente restringida del conocimiento racional, véase J. Maritain, *The Degrees of Knowledge* (New York, Scribner, 1938); y también W. R. Thompson, *Science and Common Sense, and Aristotelian Excursion* (New York, Longmans, Green, 1937), págs. 47-50.

cristiano. Nuestra elección no es ya entre Kant y Descartes, sino entre Kant y Santo Tomás; todas las demás posiciones son sólo hospederías o altos en el camino que lleva o al agnosticismo religioso total o a la teología natural de la metafísica cristiana ¹.

Tales hospederías han estado siempre muy concurridas, pero nunca tanto como en nuestros tiempos, sobre todo en el campo de la teología natural. Este hecho no es totalmente inexplicable, pues lo que hace difícil nuestra vuelta hacia Santo Tomás de Aquino es la doctrina de Kant. Los hombres modernos se dejan encandilar por la ciencia, en algunos casos conscientemente, y en muchísimos otros porque saben que los científicos no consideran al problema de Dios como susceptible de formulación científica. En cambio, lo que impide que lleguemos hasta donde llegó Kant es, si no la doctrina de Santo Tomás, al menos todo el orden de hechos que sirvió de base a la teología natural tomista.

Muy independientemente de toda demostración filosófica de la existencia de Dios tenemos eso que llamamos teología natural espontánea, pues en casi todos los humanos puede observarse una tendencia casi instintiva a preguntarse, de vez en cuando, si en fin de cuentas no existe ese ser invisible que llamamos Dios. Las objeciones corrientes contra esto dicen que tal sen-

¹ Cfr. el manifiesto filosófico de Rudolf Eucken, *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten* (Berlín, Reuther y Richard, 1901).

timiento es mera supervivencia en nosotros de los mitos primitivos, o que se debe a la educación religiosa que sufrimos desde la infancia; pero ninguna de las dos es muy consistente. Los mitos primitivos no explican la creencia humana en la existencia de la divinidad, sino precisamente lo contrario. Tampoco nuestra educación religiosa explica suficientemente las cuestiones que a veces se plantean en la mente de los hombres respecto a la realidad o irrealidad de Dios, pues algunos han recibido educación decididamente antirreligiosa, otros no han tenido educación religiosa ninguna, y hasta hay algunos que, habiendo sido educados religiosamente, no recuerdan nada que les incite a pensar seriamente en Dios¹.

Las incitaciones naturales para aplicarse a este problema le llegan al hombre de fuentes muy diversas. Son los mismos manantiales de donde en otro tiempo brotaron no sólo la mitología griega, sino todas las mitologías: es que Dios mismo se ofrece espontáneamente a la mayoría de nosotros, mucho más como presencia confusamente sentida que como respuesta a problema alguno, cuando nos enfrentamos con la vastedad del océano, con el puro silencio de las montañas o con la vida misteriosa del cielo estrellado de una noche estival. Lejos de ser sociales, esas efímeras tentaciones de ponerse a

¹ Por conocer las tentaciones a que los historiadores ceden con tanta frecuencia, juzgo prudente aclarar aquí que no hay nada de autobiográfico en esta declaración.

pensar en Dios nos llegan habitualmente en momentos de soledad; y no hay soledad más implacable que la del hombre acosado por desgracias profundas o enfrentado con la perspectiva trágica de su fin inminente. "Se muere en soledad", decía Pascal. Quizás ésta es la razón por la que tantos hombres encuentran finalmente a Dios esperándoles en el umbral de la muerte.

¿Qué prueban esos sentimientos? Absolutamente nada. No son pruebas, sino hechos, los propios hechos que dan a los filósofos ocasión para plantearse preguntas bien concretas respecto a la posible existencia de Dios. Así como esas experiencias personales preceden a cualquier intento de probar que hay Dios, así también sobreviven a nuestros fracasos en el logro de tal prueba. Pascal no dió mucha importancia a las llamadas pruebas de la existencia de Dios, pues le parecía igualmente incomprendible que Dios existiera o que no existiera, por lo que apostó a que existía, apuesta ventajosa, desde luego, puesto que daba mucho que ganar y nada que perder. Pero apostar no es conocer, y mucho menos en el caso en que, si perdemos, tampoco podemos tener la esperanza de saberlo. A pesar de lo cual, Pascal quería apostar a lo que no podía conocer.

Análogamente, después de probar en su *Critica de la razón pura* que no es posible demostrar la existencia de Dios, Kant insistía en mantener a Dios al menos como idea unificadora en lo concerniente a la razón especulativa y como

postulado en lo que se refiere al orden moral de la razón práctica. Hasta podría ser verdad que la mente humana es, por naturaleza, igualmente incapaz de probar la existencia de ningún Dios y de "librarse de su arraigadísima tendencia instintiva a personificar sus concepciones intelectuales"¹. Ya la consideremos, con Santo Tomás, como resultado del juicio espontáneo de la razón; o, con Descartes, como idea innata; o, con Malebranche, como intuición intelectual; o, con Kant, como idea nacida del poder unificador de la razón humana; o, con Thomas Henry Huxley, como fantasma creado por la imaginación de los hombres, esta noción de Dios es un hecho prácticamente universal cuyo valor especulativo podrá discutirse, pero cuya existencia es innegable. Nuestro problema es ahora, por tanto, determinar el valor de tal noción.

A primera vista, el camino más corto para lograrlo parece depender del juicio que aporte el conocimiento científico; pero el camino más corto no siempre es el más seguro. Se basa este método en la suposición de que nada puede ser conocido racionalmente si no lo es científicamente, lo cual está muy lejos de ser una proposición evidente. Los nombres de Kant y Comte tienen poca importancia, si es que tienen alguna, en la historia de la ciencia moderna; en cambio, Descartes y Leibniz, dos de los creadores de la

¹ Thomas Henry Huxley, *The Evolution of Theology: and Anthropological Study*, tal como lo cita Julián Huxley en *Essays in Popular Science* (London, Pelican Books, 1937), pág. 123.

ciencia moderna, fueron también metafísicos ilustres. Puede ser verdad que, mientras la razón humana permanece una e idéntica al tratar con los diferentes órdenes de problemas, necesite, sin embargo, acercarse a ellos por caminos diferentes.

Sea cual fuere nuestra respuesta final al problema de Dios, todos coincidimos en que Dios no es un hecho observable empíricamente, pues la experiencia mística es a la vez inexpresable e intransmisible, por lo que no puede llegar a ser experiencia objetiva. Hablando en orden de puro conocimiento natural, si la proposición "Dios existe" tiene algún sentido, debe ser por su valor racional como respuesta filosófica a determinada cuestión metafísica.

Cuando un hombre comienza a preguntar si existe ese ser que llamamos Dios, no cree suscitar problema científico alguno ni espera hallarle soluciones científicas. Los problemas científicos se refieren todos al conocimiento de *qué* son en realidad las cosas dadas. Una explicación científica ideal del mundo sería una explicación racional exhaustiva de *lo que* el mundo es realmente; pero *por qué* existe la naturaleza no es un problema científico, ya que su respuesta no es susceptible de verificación empírica. En cambio, la noción de Dios se nos aparece siempre en la historia como respuesta a algún problema existencial, es decir, como el *porqué* de cierta existencia.

Los dioses griegos eran invocados constante-

mente para explicar diversos "sucesos", tanto en la historia de los hombres como en la de las cosas. Las interpretaciones religiosas de la naturaleza nunca se preocuparán por lo que las cosas sean, pues eso es incumbencia de los hombres de ciencia, sino que se interesarán mucho más en la cuestión de por qué las cosas son precisamente lo que son y aun por qué, sencillamente, son. El Dios cristiano-judío que nos presenta la Biblia es puesto como explicación última de la propia existencia del hombre, de la condición actual del hombre sobre la Tierra y de todos los hechos que forman la historia del pueblo judío, así como de esos acontecimientos extraordinarios que son la Encarnación de Cristo y la Redención de los hombres mediante la Gracia.

Sea cual fuere, también aquí, su valor último, éstas sí que son respuestas existenciales a cuestiones existenciales. Por ser así, no es posible traducirlas a términos científicos, sino sólo a términos de metafísica existencial. De aquí estas dos consecuencias inmediatas: que la teología natural necesita no el método de la ciencia positiva, sino el de la metafísica, y que sólo puede encuadrar correctamente sus problemas en el armazón de una metafísica existencial.

De estas dos conclusiones, la primera está condenada a seguir siendo muy impopular. Para decir sin reservas la verdad, parece perfectamente absurdo declarar —y ridículo mantener— que los problemas metafísicos superiores

no dependen en modo alguno de las respuestas dadas por la ciencia a sus propias cuestiones, pues la opinión más frecuente acerca de este tema suele expresarse, muy al contrario, con palabras análogas a éstas que ha dicho un astrónomo moderno: "Antes de que los filósofos tengan derecho a hablar, hay que dejar ocasión a que la ciencia diga todo lo que sepa tocante a la determinación de los hechos y de las hipótesis provisionales. Entonces, y sólo entonces, puede la discusión pasar legítimamente al campo de la filosofía"¹.

Concedo que esto es mucho más cuerdo que lo que yo había dicho; pero cuando la gente se comporta como si lo que digo fuera falso, ¿qué sucede? En 1696, Juan Toland decidió discutir cuestiones religiosas utilizando un método tomado de la filosofía natural. El resultado fué su

¹ Sir James Jeans, *The Mysterious Universe* (London, Pelican Books, 1937), prefacio, pág. VII. Algunos científicos confunden curiosísimamente la relación existente entre filosofía y ciencia. Es verdad que "muy pocos contemporáneos fundamentarían sus vidas en una filosofía que el hombre de ciencia puede demostrar como falsa"; pero de aquí no se sigue que "la ciencia tome así a su cargo la fundamentación sobre la que habrá de construirse la estructura de nuestras vidas, si queremos que sea estable". (Arthur H. Compton, *The Religion of a Scientist*, New York, The Jewish Theological Seminary of América, 1938, pág. 5).

Hay que advertir, en primer lugar, que la ciencia no es estable, y, en segundo término, que del hecho de que ningún grupo de proposiciones pueda ser mantenido como verdadero si se contradice con otro grupo de proposiciones que se han demostrado verdaderas, no se sigue que este segundo grupo esté obligado a proporcionar el fundamento de nuestras vidas. Es muy posible, por ejemplo, que las proposiciones filosóficas sobre las que debemos establecer nuestra vida sean completamente independientes de todos los grupos concebibles de proposiciones científicas.

libro, ya mencionado, cuyo título es *Cristianismo no misterioso*. Ahora bien, si el cristianismo no es misterioso, ¿qué lo es? En 1930, en las conferencias que pronunció en la Universidad de Cambridge, Sir James Jeans decidió tratar problemas filosóficos a la luz de la ciencia contemporánea. Nació así el más popular de sus libros, *El Universo misterioso*. Y cabe preguntarse de nuevo: Si el universo de la ciencia es misterioso, ¿qué no lo es?

No necesitamos que la ciencia nos diga que el universo es misterioso; ya lo supieron los hombres desde el principio de la especie humana. La función específica y real de la ciencia es, por el contrario, hacer que todo lo más que se pueda del universo nos resulte cada vez menos misterioso. Ya lo hace la ciencia. . . y bastante bien, pues cualquier muchacho de dieciséis años de nuestros colegios sabe más de la estructura física del mundo que Santo Tomás de Aquino, Aristóteles o Platón supieron jamás, y hasta puede dar explicaciones racionales acerca de fenómenos que en otras épocas parecían a las mentes más ilustres misterios impenetrables. El universo de la ciencia, siempre que se mantenga a ésta en su papel auténtico, se limita a esa parte del universo total del que, mediante la razón humana, hay que desentrañar los misterios.

¿Cómo es posible, entonces, que un hombre de ciencia se considere bien situado llamando a su universo "universo misterioso"? ¿Es porque el propio progreso de la ciencia le enfrenta con

fenómenos que son cada vez más difíciles de observar y cuyas leyes son cada vez más difíciles de formular? Pero no olvidemos que lo desconocido no es necesariamente misterioso; y la ciencia procede naturalmente suponiendo que no lo es, ya que es al menos cognoscible, aunque todavía no sea conocido. La verdadera razón por la que este universo parece misterioso a algunos hombres de ciencia es porque aspiran a que la ciencia resuelva cuestiones que son existenciales, es decir, metafísicas, y que ellos han tomado por científicas. Naturalmente, no consiguen soluciones satisfactorias, por lo que se sienten perplejos y tienden a decir que el universo es misterioso.

La propia cosmogonía científica de Sir James Jeans muestra una colección instructiva de tales perplejidades. Su declaración más sorprendente es la afirmación de la existencia real de innumerables estrellas "vagando por el espacio" a tan enormes distancias unas de otras "que es un hecho de rareza casi inimaginable el que una estrella llegue a estar en algún momento cerca de otra". Sin embargo, debemos "creer" que "hace unos dos mil millones de años ese rarísimo acontecimiento sobrevino, pues una estrella que vagaba ciegamente por el espacio" se acercó tanto al Sol que levantó en la superficie de éste una ola enorme que terminó estallando y cuyos fragmentos todavía "circulan en torno a su padre, el Sol. . . , constituyendo los planetas, grandes y chicos, entre los que hay que contar a nuestra

Tierra". Esos fragmentos arrancados del Sol se fueron enfriando lentamente, y "con el correr del tiempo, sin que sepamos cómo, cuándo o por qué, uno de esos fragmentos dió a luz la vida".

Así surgió la corriente de vida que ha culminado en el hombre. En un universo donde el espacio vacío está mortalmente frío y donde la mayoría de la materia está mortalmente ardiendo, era en verdad bien improbable la emergencia de la vida. Sin embargo, "nos encontramos en tal universo, si no por casualidad, al menos como resultado de lo que propiamente podría describirse como un accidente". Tal es, concluye Jeans, "el modo sorprendente en que hemos llegado a ser... al menos según lo que la ciencia ha podido enseñarnos hasta hoy"¹.

Cualquiera aceptará que todo esto es muy misterioso, pero pronto surgirá la pregunta de si esto es ciencia. Aunque las tomemos tal como evidentemente lo hace su autor, por "hipótesis provisionales", ¿podemos considerar a tales hipótesis como científicas, en cualquier sentido de la palabra? ¿Es científico explicar la existencia del hombre por una serie de accidentes, cada uno de los cuales es menos probable que su antecesor? La verdad del caso es, sencillamente, que la astronomía moderna no tiene en realidad nada que decir acerca de la existencia del hombre. Y la misma conclusión seguirá siendo válida, si a tal astronomía agregamos la física moderna.

¹ Sir James Jeans, obra citada, cap. I, págs. 11-22.

Cuando, después de describir el mundo físico de Einstein, de Heisenberg, de Dirac, de Le-maître y de Louis de Broglie, se lanza a lo que, al menos esta vez, sabe que son “las aguas profundas” de la metafísica, ¿qué conclusión última saca Sir James Jeans? Que, aunque muchos hombres de ciencia prefieren la noción de un “universo cíclico, la opinión científica más ortodoxa “es que este universo debe su forma actual a una “creación” y que “su creación debe haber sido un acto de pensamiento”¹. De acuerdo. Pero ¿qué tiene que ver esta opinión con Einstein, con Heisenberg y con la famosísima galaxia de los físicos modernos? Tanto la doctrina del “universo cíclico” como la del Pensamiento supremo fueron ya formuladas por los filósofos presocráticos, que nada sabían de lo que Einstein había de decir veintiséis siglos después. “Las teorías modernas —añade Jeans— nos obligan a pensar en un creador que trabajaría fuera del tiempo y del espacio, que son partes de su creación, así como el pintor actúa fuera de su cuadro”².

¿Por qué nos obligan las teorías modernas a decir lo que ya había sido dicho no sólo por San Agustín, a quien citan nuestros hombres de ciencia, sino por todos y cada uno de los innumerables teólogos cristianos que únicamente sabían del mundo lo que había dicho Tolomeo? Evidentemente, la contestación filosófica de Jeans al problema del orden del mundo no tiene en

¹ *Ibidem*, cap. V, pág. 182.

² *Ibidem*, cap. V, pág. 183.

absoluto nada que ver con la ciencia moderna. Y no nos extrañe eso, puesto que tampoco tiene nada que ver con ninguna clase de conocimiento científico.

Si lo consideramos más atentamente, la cuestión inicial planteada por Jeans le ha llevado no sólo a aguas profundas, sino que le ha colocado, científicamente hablando, fuera de todo sondeo. Plantear la cuestión de por qué, tras una infinidad de posibles combinaciones de elementos físicoquímicos, ha surgido el ser vivo y pensante que llamamos hombre es buscar la causa por la que ese complejo de energías físicas, que es el hombre, es o existe realmente. En otras palabras, es buscar las causas posibles de la *existencia* de organismos vivos y pensantes sobre la Tierra.

La hipótesis de que algún día los bioquímicos puedan producir en sus laboratorios sustancias vivas, nada tiene que ver con esta cuestión. Si algún químico lograra producir alguna vez células vivas, o cualquier clase de organismos elementales, nada le sería más fácil que decir por qué existían tales organismos; su contestación sería: yo los hice. Por ello, nuestra pregunta no es: ¿están hechos de algo más que de elementos físicos los seres vivos y pensantes?, sino que diremos: Suponiendo que esos seres no estén hechos en última instancia de nada más, ¿cómo podemos explicar la *existencia* del orden molecular mismo que produce lo que llamamos vida y pensamiento?

Hablando científicamente, tales problemas no tienen sentido. Si no hubiera seres vivos y pensantes, no habría ciencia . . . , ni cuestiones. Hasta el universo científico de la materia inorgánica es un universo estructural; por su parte, el mundo de la materia orgánica exhibe por doquier coordinación, adaptación y funciones. Cuando se les pregunta por qué hay tales seres organizados, los hombres de ciencia contestan: por casualidad. Evidentemente, cualquiera puede tener una tacada afortunada en el billar; pero, cuando un jugador hace una tacada de cien carambolas, decir que todas fueron casualidades es ofrecer una explicación bastante floja.

Algunos hombres de ciencia lo saben tan bien, que sustituyen la noción de casualidad por la de leyes mecánicas, que es precisamente lo contrario; pero cuando tienen que explicar cómo han dado nacimiento estas leyes mecánicas a los seres vivos organizados, se encuentran rechazados hacia la casualidad como razón última a que pueden acudir. "Las fuerzas que operan en el cosmos —dice Julián Huxley— son, aunque unitarias, subdivisibles; y están, aunque subdivisibles, relacionadas. Son los vastos poderes de la naturaleza orgánica, neutral u hostil al hombre; dan nacimiento a la vida evolutiva, cuyo desarrollo, aunque ciego y fortuito, ha marchado generalmente en la misma dirección que nuestros propios deseos e ideales conscientes, dispensando así sanción externa a nuestras actividades directrices íntimas. Originaron también la

mente humana, que está cambiando en la especie, por aceleración, su curso evolutivo"¹ . . . , y así sucesivamente hasta el infinito. O sea, que la única razón científica (volviendo al símil anterior) por la que aquel jugador de billar hacía cien carambolas seguidas era porque no sabía jugar al billar y porque todas las probabilidades estaban contra él.

Si los hombres de ciencia, hablando como tales, no disponen de respuesta inteligible para este problema, ¿por qué hay algunos que se expresan tan audazmente acerca de él? La razón es sencilla, y ahora estamos bien seguros de que la casualidad no tiene nada que ver con su obstinación: es que prefieren callarse antes que declarar la existencia de Dios, fundándola en que hay propósitos en el universo. Y hasta parece haber alguna justificación para su actitud: así como la ciencia puede hacer estragos en la metafísica, también ésta puede hacerlos en la ciencia. Por haber existido antes que ella, ha estado frecuentemente a punto de impedir su aparición y de estorbar su desarrollo. Durante siglos y siglos, las causas finales fueron tomadas, erróneamente, como explicaciones científicas por tantas generaciones de filósofos, que hoy muchos hombres de ciencia consideran todavía el miedo hacia las causas finales como principio

¹ Julián Huxley, "Rationalism and the Idea of God", en *Essays of a Biologist*, cap. VI (London, Pelican Books, 1939), pág. 176. Esta cosmogonía "científica" se parece extrañamente a la *Teogonía* de Hesíodo, donde todo nacía sucesivamente del Caos original.

del saber científico. La ciencia ha hecho así que la metafísica sufra desde hace siglos el verse mezclada en cuestiones de física y de biología.

En todo caso, desde luego, la verdadera víctima de esta contienda epistemológica es una y la misma: la mente humana. Nadie niega que los organismos vivos aparezcan como si hubiesen sido designados o predispuestos para cumplir las diversas funciones concernientes a la vida. Todos coincidimos en que tal aparición no puede ser ilusoria; pero nos veríamos obligados a tenerla como ilusión, si la ciencia pudiese explicar el nacimiento de la vida mediante sus usuales explicaciones de tipo mecánico, en las que sólo se implican relaciones de fenómenos observables conforme a las propiedades geométricas del espacio y a las leyes físicas del movimiento.

Lo más notable es, por el contrario, que muchos hombres de ciencia se obstinan en mantener el carácter ilusorio de esta aparición, aunque reconocen libremente su incapacidad de imaginar ninguna explicación científica para la constitución orgánica de los seres vivos. En cuanto la física moderna llegó a los problemas estructurales suscitados por la física molecular, se encontró enfrentada con tales dificultades. Pero muchos hombres de ciencia prefirieron introducir en la física las nociones no mecánicas de discontinuidad e indeterminación antes que recurrir a algo que se pareciese al designio.

En escala superior, hemos visto a Julián

Huxley explicar audazmente la existencia de cuerpos organizados fundándola en aquellas mismas propiedades de la materia que, conforme él mismo afirma, hacen infinitamente improbable que tales cuerpos hubieran existido jamás. Estos seres eminentemente racionales que son los hombres de ciencia, ¿por qué preferirán, al ocuparse de la naturaleza, las nociones arbitrarias de fuerza ciega, casualidad, emergencia, variación súbita y otras semejantes, en vez de las sencillísimas nociones de designio o intencionalidad? Sencillamente, porque prefieren siempre la ausencia completa de inteligencia a la presencia de una inteligibilidad no científica.

Parece como si con esto hubiéramos llegado, por fin, al verdadero meollo de este problema epistemológico. Por ininteligibles que sean, estas nociones arbitrarias son al menos homogéneas con cierta cadena de interpretaciones mecánicas. Puestas tales nociones al comienzo de esa cadena, o insertadas en el lugar de ella que les corresponda, proporcionan al hombre de ciencia las existencias que necesita para tener algo que conocer. Su propia irracionalidad expresa la resistencia invencible opuesta por la existencia a cualquier tipo de explicación científica¹. Al aceptar el designio o la intencionalidad

¹ La antipatía manifiesta de la ciencia moderna para con la noción de causa eficiente está íntimamente relacionada con el carácter no existencial de las explicaciones científicas. La esencia de las causas eficientes es lo que hace que algo sea, o exista. Por ser existencial y no analítica la relación entre causa y efecto, se les aparece a las mentes científicas como una especie de escándalo que hay que evitar.

como posible principio explicativo, el hombre de ciencia introduciría en su sistema de leyes un eslabón totalmente heterogéneo respecto a los demás eslabones de la cadena; mezclaría las causas metafísicas de existencia de los organismos con las causas físicas que debe asignar tanto a su estructura como a su funcionamiento. O, lo que es peor, podría sentirse tentado a confundir las causas existenciales de los organismos vivos con sus causas eficientes y físicas, volviendo así a los antiguos y pintorescos tiempos en que los peces tenían aletas porque habían sido hechos para nadar.

Ahora bien, puede ser verdad que los peces han sido hechos para nadar; pero, cuando conozcamos eso, sabremos respecto a los peces tanto como ahora sabemos respecto a los aeroplanos cuando comprendemos que han sido hechos para volar. Si no hubieran sido hechos para volar, no habría aeroplanos, puesto que son, por definición, máquinas para volar; pero el conocer cómo vuelan es cosa que ocupa por lo menos a dos ciencias: la aerodinámica y la mecánica. Resulta así que cierta causa final ha puesto una existencia cuyas leyes explicativas es lo único que puede poner la ciencia.

Tal heterogeneidad de esos dos órdenes fué expresada clarísimamente por Francisco Bacon cuando dijo, hablando de las causas finales, que "en el mundo físico son impertinentes y estorban, como las rémoras a los barcos, impidiendo que las ciencias lleven adelante su carrera de ad-

quisiciones" ¹. Su esterilidad científica es especialmente completa en un mundo como el de la ciencia moderna, en que las esencias han sido reducidas a meros fenómenos, limitados éstos, a su vez, a lo que puede ser observado.

Los hombres de ciencia modernos viven, o pretenden vivir, en un mundo de meras apariencias, donde todo lo presente es la apariencia de nada. Pero el hecho de que las causas finales sean estériles científicamente no entraña su descalificación como causas metafísicas, y el rechazar las respuestas metafísicas correspondientes a un problema sólo porque no son científicas es mutilar deliberadamente el poder cognoscitivo de la mente humana. Si el único modo inteligible de explicar la existencia de los seres organizados es admitir que hay designio e intencionalidad en su origen, admitámoslo, si no como científicos, al menos como metafísicos. Y, puesto que las nociones de designio y propósito son inseparables para nosotros de la noción de pensamiento, el poner la existencia de un pensamiento como causa de la intencionalidad de los seres organizados es también poner un fin que abarca a todos los fines, o sea, un fin último: Dios.

No hay que aclarar que ésta es precisamente

¹ Francisco Bacon, *The Dignity and Advancement of Learning*, libro III, cap. IV, ed. ingl. J. E. Creighton (New York, The Colonial Press, 1900), pág. 97. Cfr. en la pág. 98: "Aunque estas causas finales no son falsas ni indignas de que la metafísica se ocupe de ellas, su incursión hasta dentro de los límites de las causas físicas ha ocasionado grandes estragos en este campo".

la consecuencia que pretenden negar los adversarios de las causas finales: "La intencionalidad —dice Julián Huxley— es una expresión psicológica, y adscribir intencionalidad a un proceso sólo porque sus resultados son algo semejantes a los de los procesos verdaderamente intencionales es completamente injusto y no pasa de ser mera proyección de nuestras propias ideas en la economía de la naturaleza"¹. Probablemente, esto es lo que hacemos; pero ¿por qué no debemos hacerlo? No es que necesitemos *proyectar* nuestras ideas en la economía de la naturaleza; es que pertenecen a ella por derecho propio. Nuestras ideas están en la economía de la naturaleza porque nosotros mismos estamos en ella. Todas y cada una de las cosas que el hombre hace inteligentemente están hechas con intención y en vista de cierto fin, que es la causa final por que las hace. Todo lo que hace el artesano, el ingeniero, el industrial, el escritor o el artista no es sino la realización, por medios seleccionados inteligentemente, de cierta finalidad; y no se conoce ejemplo alguno de máquinas que se hayan hecho a sí mismas espontáneamente en virtud de las leyes mecánicas de la materia. A través del hombre, que es parte y parcela de naturaleza, esa intencionalidad se manifiesta con más razón como parte y parcela de la misma naturaleza.

¿En qué sentido es, pues, arbitrario concluir que hay propósito donde hay organización, sa-

¹ Julián Huxley, obra citada, cap. VI, pág. 173.

biendo, por haberlo experimentado desde dentro, que donde hay organización siempre hay propósito? Me explico plenamente que el hombre de ciencia rechaza tal inferencia como no científica; hasta me explico que, como científico, me diga que no le interesa buscar inferencia ninguna como causa posible de la existencia real de los seres organizados; pero no puedo comprender en qué sentido mi inferencia, si me decido a buscarla, es "una vulgar falacia".

¿Por qué ha de haber falacia en inferir que, considerando el progreso biológico, se nos ocurra que hay intencionalidad en el universo? Porque, según explica Julián Huxley, tal progreso "se puede explicar como producto natural e inevitable de la lucha por la existencia, al igual que la adaptación; y no es más misterioso que, por ejemplo, el aumento de efectividad que experimentaron en el siglo anterior tanto los proyectiles taladradores de blindajes como los blindajes mismos" ¹. ¿Querrá sugerirnos Julián Huxley que las planchas de acero de los blindajes han engrosado espontáneamente durante el siglo último a medida que los proyectiles iban siendo más penetrantes? ¿O mantiene que la intencionalidad está tan ausente de la industria humana como del resto del mundo? ¿O cree quizá que el resto del mundo está tan lleno de propósitos como lo está, evidentemente, la industria humana?

En nombre de la ciencia sostiene las dos cosas,

¹ *Ibidem*, pág. 172.

a saber: Que las adaptaciones en los organismos no son más misteriosas cuando no hay intencionalidad que dé razón de ellas, que lo es la adaptación en el campo del obrar humano, donde los propósitos la están denunciando por doquier; y que las adaptaciones debidas a la lucha *inintencional* por la vida no son más misteriosas que las debidas a la lucha *plenamente intencional* . . . aunque esta proposición no pase de ser “una vulgar falacia”. De cierto no lo sé, pero me parece que aquí hay falacia: la falacia de un científico que, porque no sabe cómo resolver ciertos problemas metafísicos, rehúsa obstinadamente las soluciones metafísicas correctas que se le ofrecen. En el *Infierno* del mundo del conocimiento hay un castigo especial para esta clase de pecados: la recaída en la mitología. Aunque sea bien conocido como zoólogo ilustre, hay que anotar en la cuenta de Julián Huxley el haber añadido el dios *Lucha* a la ya larga familia de los Olímpicos ¹.

Un mundo que ha perdido el Dios cristiano tiene que ir asemejándose al mundo que no lo conoció. Al igual que el mundo de Tales y de Platón, nuestro mundo moderno está “lleno de dioses”. Conocemos a la ciega *Evolución*, a la perspicaz *Ortogenesis*, al benévolo *Progreso* y a otros que es más discreto no mencionar por su nombre, y no tenemos por qué herir los sen-

¹ Acerca de las dificultades filosóficas implicadas por esta noción de evolución, véase W. R. Thompson, *Science and Common Sense*, págs. 216-232.

timientos de los hombres que todavía les rinden culto. Empero es importantísimo para nosotros demostrar que la humanidad está condenada cada vez más a vivir bajo la fascinación de una nueva mitología científica, social y política, si no exorcizamos resueltamente de ella esas perturbadoras nociones, cuya influencia sobre la vida moderna se está haciendo aterradora. Millones de hombres se están desangrando y muriendo de hambre sólo porque dos o tres de esas abstracciones pseudocientíficas o pseudofilosóficas están ahora en pugna. Parece como si, cuando los dioses luchan entre sí, fueran los hombres quienes tuvieran que morir.

¿Es que no podríamos hacer esfuerzos para comprobar que la evolución ha de ser en gran parte lo que nosotros la hagamos ser; que el progreso no es una ley que se logre automáticamente por sí, sino algo que ha de ser conseguido con paciencia por la voluntad de los hombres; que la Igualdad no es un hecho dado en la realidad, sino un ideal al que hay que ir acercándose progresivamente por medios justos; que la Democracia no es la diosa conductora de algunas sociedades, sino una promesa magnífica que ha de ser cumplida por todos mediante la voluntad obstinada de ser amigos, si es que somos suficientemente fuertes como para mantenerla durante generaciones y generaciones?

Creo que podemos lograr todo eso, pero antes hay que dejar lugar a buena cantidad de pensamientos claros; por ello, y a despecho de

su proverbial inutilidad, la filosofía puede ser ahora muy útil. Lo que les ocurre a muchos de nuestros contemporáneos no es que sean agnósticos, sino que son teólogos descarriados, pues los verdaderos agnósticos escasean mucho y no hacen daño a nadie, excepto a sí mismos, ya que, así como no tienen Dios, tampoco tienen dioses. Mucho más frecuentes son, por desgracia, esos pseudoagnósticos que, combinando el conocimiento científico y la generosidad social con la falta completa de cultura filosófica, sustituyen a la teología natural (que no entienden) por mitologías peligrosísimas.

El problema de las causas finales es quizá el que discuten con más frecuencia estos agnósticos modernos; por ello, ha merecido muy especialmente nuestra atención. Sin embargo, ése es sólo uno de los muchos aspectos del problema supremo de la metafísica: el problema del Ser. Detrás de la pregunta "¿Por qué hay seres organizados?" queda esta otra mucho más profunda que planteamos en los mismos términos que Leibniz: "¿Por qué hay algo más que la nada?". También aquí me explico que el hombre de ciencia rehuse contestar, y hasta acepto que me diga que esa pregunta no tiene sentido, pues, hablando científicamente, no lo tiene ¹. En cam-

¹ Esta hostilidad manifiesta de una ciencia totalmente matematizada contra el hecho irreductible de la existencia es lo que se oculta detrás de su oposición, tan hábilmente señalada por Bergson, a la duración misma. Malebranche consideraba indemostrable la existencia de la materia; de aquí su conclusión de que la aniquilación del mundo material por parte de Dios no afectaría en nada nuestro conocimiento científico de él. Se-

bio, hablando metafísicamente, sí que lo tiene. La ciencia puede dar razón de muchas cosas del mundo, y quizá algún día pueda explicar todo lo que es realmente el mundo de los fenómenos; pero nunca sabrá por qué algo es, o existe, ya que ni siquiera puede plantearse tal cuestión.

La única respuesta concebible a tal cuestión es que toda energía existencial particular y toda cosa particular existente depende para su existencia de un Acto puro de existencia¹. Para

guramente Sir Arthur Eddington no suscribiría esa metafísica de Malebranche; pero su propio modo de enfrenar el problema de la existencia es también epistemológico, a saber: este particular cuerpo de conocimientos que llamamos física moderna; de aquí la consecuencia análoga de que, según tal punto de vista, "nunca surge la cuestión de atribuir o no al universo físico esa propiedad misteriosa llamada *existencia*", (*The Philosophy of Physical Science*, Cambridge, University Press, 1939, cap. X, páginas 156-57).

En sustitución del "concepto metafísico de *existencia real*", Sir Arthur Eddington ofrece un "concepto estructural de existencia" que define en las páginas 162-166. De hecho, hay un concepto metafísico de *ser* que no es "vago" (pág. 162), sino analógico; es, como la existencia real, no un objeto de concepto, sino de juicio. Poner la "existencia estructural" en sustitución de la "existencia real" es encaminarse a la conclusión de que la "existencia independiente" es, para un elemento dado, "su existencia como contribuyente a la estructura", mientras que su no existencia es "un vacío que ocurre o que ha sido añadido a la estructura" (pág. 165). En otras palabras, que la existencia *independiente*, o no existencia, de un elemento depende estrictamente de su todo. Existir es "ser contribuyente a", y dejar de existir es dejar de "ser contribuyente a". Pero, para ser contribuyente a algún todo, hay que dar antes algo; y definir la muerte de un hombre por el vacío que origina en su familia es tomar una perspectiva, más bien apartada, de lo que se le presente al muerto como un acontecimiento intensamente individualizado.

¹ Sir Arthur Eddington lamenta que los filósofos no hagan nada para aclarar a los "profanos" lo que significa la palabra *existencia* (*The Philosophy of Physical Science*, cap. X, págs. 154-157). Como ejemplo de ambigüedad, cita Eddington el siguiente juicio: "Es, existe o hay un descubierto en el banco". ¿Es

poder servir de respuesta última a todos los problemas existenciales, esta causa suprema tiene que ser existencia absoluta¹. Por ser absoluta, tal causa es autosuficiente, y, si crea, su acto creador debe ser libre. Puesto que crea no sólo el ser, sino también el orden, debe ser algo que, en última instancia, contenga eminentemente el único principio de orden que conoce nuestra experiencia, es decir: el pensamiento.

Ahora bien, una causa absoluta, autosubsistente y pensante no puede ser Algo, sino Al-

que un "descubierto", o "giro en descubierto", o "giro que sobrepasa los fondos disponibles" es algo que existe? La contestación sería: Sí y no. La forma verbal *es* tiene dos sentidos distintos, según que designe: (1) la existencia real de una cosa, o (2) la composición del predicado y el sujeto dentro de un juicio. Lo que existe en el banco, en el primer sentido, es un giro; pero, en el segundo, "ese giro es un descubierto". Decir que "cierto giro es un descubierto" no significa en modo alguno decir que un descubierto sea, o exista, realmente.

¹ Aunque algunos hombres de ciencia admitan el valor del argumento basado en el designio, quizá digan que no sienten "la necesidad de ningún Creador para poner en marcha al Universo" (A. H. Compton, *The Religion of a Scientist*, pág. 11); es decir que no comprenden que estos dos problemas son idénticamente el mismo. El designio se les aparece como un hecho cuya existencia reclama alguna explicación. Y ¿por qué no considerar a los protones, electrones, neutrones y fotones como hechos cuya existencia reclama también explicación análoga? ¿En qué sentido es menos misteriosa la existencia de esos elementos que la de sus compuestos?

Lo que impide que muchos hombres de ciencia lleguen hasta plantear esta segunda cuestión es que ya no pueden ignorar el carácter no científico del problema. Sin embargo, la naturaleza de ambos problemas es la misma. Si la causa de la existencia de los organismos es ajena a la naturaleza de sus elementos físico-químicos, trasciende del orden físico; de aquí que sea metafísica —es decir: metafísica— por derecho propio. En otras palabras: si no hay nada en los elementos que explique el designio, la presencia de éste en un caos de elementos entraña precisa y necesariamente una creación que explique la propia existencia de esos elementos.

guien, Él. En resumen, la causa primera es el Uno en que coinciden la causa de la naturaleza y la de la historia, un Dios filosófico que también puede ser el Dios de una religión ¹.

Dar un paso más sería cometer aquí una falta análoga a la que antes reprochábamos a los agnósticos. La incapacidad de algunos metafísicos para distinguir entre filosofía y religión ha resultado tan dañina a la teología natural como las intromisiones de la ciencia pseudometafísica. La metafísica pone a Dios como Acto puro de existencia, pero no nos proporciona concepto alguno acerca de su esencia. Por ella sabemos que Él es, pero no comprendemos lo que es.

¹ El Dr. A. H. Compton es un ejemplo interesantísimo de esos hombres de ciencia que no parecen darse cuenta de que están cruzando fronteras cuando pasan de la ciencia a la filosofía y de ésta a la religión. Para ellos, la "hipótesis Dios" no es sino una más de las "hipótesis de trabajo" que los científicos aceptan provisionalmente como verdaderas, a pesar de que ninguna haya podido comprobarse. De aquí la consecuencia de que "la fe en Dios puede ser una actitud plenamente científica, aun en el caso de que no podamos establecer correctamente el fundamento de nuestra creencia" (*The Religion of a Scientist*, página 13).

Esto es confundir lamentablemente los vocablos. Es cierto que el principio de conservación de la energía y la noción de evolución son hipótesis; pero son hipótesis *científicas*, porque, según que las aceptemos o las rechacemos, nuestra interpretación científica de los hechos observables será muy diferente. La existencia o no existencia de Dios es, por el contrario, una proposición cuya negación o afirmación no determinará cambio alguno en la estructura de nuestra explicación científica del mundo, y que es totalmente independiente del contenido de la ciencia como tal. Suponiendo, por ejemplo, que haya designio en el mundo, la existencia de Dios no puede ser puesta como explicación *científica* de la presencia de tal designio aquí pues dicha existencia sólo es utilizable como explicación *metafísica*. Por tanto, Dios no puede ser puesto como *probabilidad científica*, sino como *necesidad metafísica*.

Metafísicos simplistas han llevado involuntariamente a los agnósticos a creer que el Dios de la teología natural era el “relojero” de Voltaire o el “carpintero” de la apologética barata, sin comprender que, en primer lugar, ningún relojero ha “hecho” jamás reloj alguno, pues el “hacedor de relojes” en sí no existe, y los relojes son hechos (dispuestos) por hombres que saben hacerlos. Análogamente, poner a Dios como la causa suprema de lo que es, es comprender que Él es Quien puede crear, porque Él es “El que es”; pero esto nos dice aún menos respecto a lo que pueda ser la existencia absoluta que lo que nos diría cualquier obra de carpintería o relojería acerca del hombre que la hizo.

Puesto que somos hombres, sólo podemos afirmar a Dios sobre bases antropomórficas, pero esto no nos obliga a ponerle como Dios antropomórfico. Ya lo decía Santo Tomás de Aquino: “El verbo *ser* se usa en dos sentidos diferentes; en uno, significa el acto de existir (*actu essendi*); en el otro, representa la composición de aquellas proposiciones que la mente inventa uniendo un predicado con un sujeto. Tomando a *ser* en el primer sentido, no podemos conocer del “ser” de Dios (*esse Dei*) más de lo que conocemos de su esencia. Sólo conocemos, pues, a Dios en el sentido segundo, cuando sabemos que es cierta la proposición que estamos haciendo acerca de Dios al decir que Dios es; y eso lo sabemos por sus efectos”¹.

¹ *Summa theologica*, pars I, qu. 3, art. 4, ad 2^m.

Siendo así el Dios de la teología natural, la verdadera metafísica no culminará en concepto alguno, ni aun siquiera en los de Pensamiento, Bien, Uno o Sustancia. Tampoco culminará en esencia ninguna, ni aun en la del Ser, pues su última palabra no es *ens*, sino *esse*, no es *ente*, sino *ser* *. El esfuerzo último de la verdadera metafísica es poner un Acto por un acto, es decir: poner, por un acto de juzgar, el supremo Acto de existir, cuya esencia misma, por tener que ser, sobrepasa la inteligencia humana. Es que donde termina la metafísica del hombre, allí comienza su religión. Pero no olvidemos que la única senda que puede llevarle al punto en que comienza la verdadera religión, tiene que llevarle necesariamente más allá de la contemplación de las esencias, hasta el propio misterio de la existencia.

No es difícil dar con esta senda, pero pocos son los que se atreven a seguirla hasta el final. Muchos, seducidos por la belleza inteligible de la ciencia, pierden todo gusto por la metafísica y la religión. Otros, absortos en la contemplación de alguna causa suprema, llegan a comprender que la metafísica y la religión tienen en última instancia que coincidir, pero no pueden decir cómo ni dónde; de aquí que separen de la filosofía la religión, o que renuncien a la religión por seguir a la filosofía, si es que no renuncian, como Pascal, a la filosofía por seguir a la

* Véase la nota de la pág. 81. (N. del T.)

religión. Pero ¿por qué no hemos de conseguir la verdad? ¿Por qué no hemos de lograrla plenamente? Es cosa que puede hacerse; ahora que sólo llegarán a ella los que se convenzan de que el Dios de los filósofos, "El que es", es EL QUE ES, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob.

INDICE DE AUTORES Y TEMAS CITADOS

- Agustín, San: 64, 65, 67-68, 72-81, 90, 91, 107, 108, 112, 124.
 Alfarc, P.: 65.
 Anaximandro: 28.
 Anaximenes: 28, 36.
 Aristóteles: 16, 25, 26, 37, 38, 53-55, 64, 65, 67, 81, 84, 85, 119, 124, 135.
 Bacon, Francisco: 144, 145.
 Bergson, H.: 19, 150.
 Berkeley, G.: 92.
 Blondel, M.: 104.
 Blount, Ch.: 120.
 Bossuet, J. B.: 119.
 Boyer, Ch.: 65.
 Broglie, L. de: 138.
 Brunschvicg, L.: 126.
 Burnet, J.: 27, 28, 37, 38.
 Cicerón: 26.
 Compton, A. H.: 134, 152, 153.
 Comte, A.: 123-128, 131.
 Condillac: 92.
 Cornford, F. C.: 28.
 Corte, M. de: 76.
 Cousin, V.: 97.
 Chapman, E.: 79.
 Cherbury, Herberto de: 120.
Deistas: 119-122.
 Delbos, V.: 115.
 Demócrito: 40, 41.
 Descartes: 18, 20, 92-113, 115, 124, 127, 128, 131.
 Dies, A.: 41, 48.
Dios cristiano: 59-64.
Dios judío: 59-64.
Dioses griegos: 25-45, 62.
 Dirac: 138.
 Dryden, J.: 119.
 Duns Escoto: 87.
 Durkheim, E.: 127.
 Eddington, A.: 151.
 Einstein, A.: 138.
 Epicuro: 56.
 Espinas, A.: 97, 98.
Estoicos: 26, 37, 56-58.
 Eucken, R.: 128.
Exhortación a los griegos: 62.
 Festugière, A. J.: 30, 47, 48, 56.
Filosofía cristiana: 23, 63, 64.
Filosofía contemporánea: 20, 21.
Filosofía griega: 63, 64.
Filosofía (acceso histórico a la): 16-18.

- Filosofía medieval*: 92.
Filosofía moderna: 92.
 Fontenelle: 121.
 Frischeisen-Köhler, M.: 120.

 Gardeil, A.: 79, 80, 83.
 Gilson E.: Referencias autobiográficas: 18-22, 129.
 Gilson, E.: Referencias a otras obras suyas: 16, 20, 63, 75, 81, 83, 97, 102, 123.
 Gouhier, H.: 97, 107.

 Hack, R. K.: 26, 29, 30, 37-39, 45.
 Hamelin, O.: 95.
 Heisenberg, W.: 138.
 Hesíodo: 29, 39, 45, 53, 141.
 Homero: 29-39, 45, 50, 53, 62.
 Huxley, J.: 140, 141, 142, 146-148.
 Huxley, T. H.: 131.
 Jeans, J.: 134, 135, 136-139.
Jehovah: 61.
 Juan Damasceno, San: 82.
 Juan Evangelista, San: 68, 74.
 Justino Mártir: 63.

 Kant: 123-131.

 Leibniz: 113, 114, 115, 124, 127, 131, 150.
 Lemaître, J.: 138.
 Lévy-Bruhl, L.: 20, 97.
 Liard, L.: 97.
 Littré, É.: 127.
 Locke, J.: 124.

 Malebranche: 92, 104, 106-113, 124, 131, 150.
 Marco Aurelio: 57.
 Maritain, J.: 21, 83, 94, 127.
 Meyer, E.: 29.
 Meyerson, É.: 125.
 Mill, J. S.: 127.
 Minges, P.: 87.
Misa (El Ordinario de la): 77.
 Moisés: 59-64, 85, 87, 107.
 Moog, W.: 120.
 Muller-Thym, J. B.: 64.
 Murray, G.: 29, 30, 81.

 Newton, I.: 122, 123, 125.
 Novalis: 116.

 Olgiati, F.: 98.

 Pascal, B.: 104, 106, 130, 155.
 Paulsen, F.: 126.
 Pegis, A. C.: 83.
 Píndaro: 35.
 Platón: 16, 45-53, 55, 63-65, 73-78, 99, 112, 117, 119, 121, 135, 148.
 Plotino: 64-67, 68-70, 73-76, 108, 112.

Religión griega: 25-45.
Religión judía: 59-64.
 Renouvier, C.: 126.
Revelación judeo-cristiana: 59-64.
 Robespierre: 120.
 Robin, L.: 45.
 Rohde, E.: 29.

- | | |
|-----------------------------------|--|
| Rosmini, G.: 92. | Tomás de Aquino, Santo: 17-
20, 22, 77, 80-83, 85-88, 90,
91, 101-103, 105, 108, 111,
128, 131, 135, 154. |
| Rousseau, J. J.: 120, 121. | |
| Spencer, H.: 127. | |
| Spinoza: 115-119, 121, 124, 127. | |
| Tales: 25-29, 36-38, 50, 52, 148. | Vaihinger, H.: 126. |
| Thompson, W. R.: 127, 148. | Viret, P.: 120. |
| Tindal, M.: 120. | Voltaire: 114, 120, 121, 154. |
| Toland, Juan: 120, 134. | Wilamowitz, U.: 29. |

NOTA: Se han agregado algunas indicaciones de libros y temas con intención de que ayuden a localizar las secciones no indicadas por las referencias hechas a los nombres propios.

ÍNDICE

<i>Advertencia</i>	9
PREFACIO	15
I. DIOS Y LA FILOSOFÍA GRIEGA	25
II. DIOS Y LA FILOSOFÍA CRISTIANA ...	59
III. DIOS Y LA FILOSOFÍA MODERNA ...	92
IV. DIOS Y EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO	123
<i>Índice de autores y temas citados</i>	157

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE
IMPRIMIR EL CUATRO DE
AGOSTO DEL AÑO MIL NO-
VECIENTOS CUARENTA Y
CINCO, EN LOS TALLERES
GRÁFICOS DE LA Cía. IM-
PRESORA ARGENTINA, S.
A., ALSINA 2049, Bs. As.

Queda hecho el depósito que previene la Ley núm. 11.723
Copyright by EMECÉ EDITORES, S. A. - Buenos Aires, 1945