

FILOSOFÍA DE LA TEOLOGÍA

Pompeyo Ramis M.*

En un principio fue la filosofía, generatriz de todas las ciencias de lo humano y de lo divino. Si a lo divino nos referimos, la teología le debe el lenguaje, el método y la materia. Imposible sería teologizar sin primero filosofar, sea cual fuere el grado de fe del “teologizante”.

Cualquier persona culta creería que la teología comienza con la escolástica medieval, muy especialmente con Tomás de Aquino quien, si bien llevó la especulación teológica al más alto grado, no es ningún Melquisedec carente de genealogía. Su ascendencia en línea directa conecta nada menos que con Parménides y Heráclito. Ellos, en efecto, comenzaron a especular acerca del *arché*, no por cierto barruntando una divinidad como principio, pero sí dando por supuesta la imposibilidad de una filosofía sin abordar la cuestión del Absoluto. Tengo remota memoria de una lectura de Regis Jolivet, que en esencia decía lo siguiente: Es claramente demostrable que la filosofía griega, vista en su conjunto y desde sus principios metafísicos, nos lleva implícitamente a creer en una teoría de la Creación¹. Consideración que no solo vale con respecto a Platón y Aristóteles, sino también con

*Pompeyo Ramis M. Es Doctor en Filosofía. Profesor activo de la Universidad de Los Andes (Mérida–Venezuela). Áreas: Ontología; Filosofía del Derecho; Lógica Jurídica; Filosofía Antigua y Medieval. Traductor y autor de numerosos artículos y ensayos publicados en revistas filosóficas. Entre sus obras destaca *Lógica y Crítica del Discurso* (2009). pompeyoramis2015@gmail.com.

¹ JOLIVET Cf, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grèque et la pensée chrétienne*, París, 1931.

otros autores de mayor antigüedad. Tales de Mileto, por ejemplo, afirmaba que “lo más hermoso es el cosmos por ser obra de Dios” *kallístaton kósmos, poíema gar Theou*².

La tradición tomista ha aprovechado aquella doctrina para andamiaje racional de su teología positiva. Lo que en primer lugar interesó a los teólogos clásicos fue fundamentar la objetividad del conocimiento de un Dios creador. Para ello debieron valerse de un conjunto de presupuestos gnoseológicos, ontológicos, demostrativos y fideísticos, que explicaré a continuación.

1. Gnoseología teológica

En buena parte de la historia del Pensamiento, ha sido punto capital la pregunta por la Trascendencia. Si nos remontamos a los inicios, nos hallaremos con los clásicos griegos ya mencionados, a los que se agrega la patrística griega y latina, en cuyo centro neoplatónico figura San Agustín. Pero la posterior corriente intelectualista medieval solo veía posible pensar la Trascendencia desde un proceso intelectual capaz de formular una doctrina. La gnoseología es el hábito de aprehender objetos cognoscibles, sin que tanto el sujeto como los objetos pierdan nada de su identidad; lo que equivale a decir que el conocimiento estrictamente intelectual no depende de estados anímicos. Incluso uno de los grandes teólogos recientes, Bartolomé Xiberta, afirma: “El conocimiento es el acto en que el sujeto, permaneciendo en su misma identidad, adquiere el acto del objeto, es decir, es actuado por el objeto, permaneciendo este inmutable”³.

² DIÓGENES LAERCIO, I, 11.

³ XIBERTA, B., *Introductio in Sacram Theologiam*, Herder, Barcelona, 1964, 31.

A partir del siglo XI, los teólogos trataron de fundar una teología que tuviera el sello de la objetividad. Para ello se vieron obligados a crear un lenguaje científico que, por ser científico, implicó la renuncia a los adornos de la latinidad clásica. No fue una ruptura brusca; el vigor estilístico ciceroniano ya venía en decadencia al comienzo de la era cristiana. Séneca, a mitad del siglo I, protestaba contra quienes le criticaban el escaso pulimiento de su lenguaje: “Te quejas de mi escritura poco pulida” –respondía a su discípulo Lucilo–; “pero, ¿quién querrá escribir con pulidez sino el que quiere escribir amaneradamente? [...] Si fuera posible, en lugar de decirte las cosas te las mostraría. [...] Todo mi propósito se reduce a decir lo que siento y sentir lo que digo”⁴.

Al parecer, la claridad de las ideas no se aviene con la elegancia del estilo, a menos que el escritor tenga la habilidad de dar brillo a la idea clara y distinta. Pero lo que importa, sobre todo, tanto en filosofía como en teología, es la claridad y objetividad de lo pensado y escrito. No se trata de negar a la subjetividad el puesto que le toca sino de comprender que las doctrinas, sin dejar de pertenecer al sujeto, lo rebasan: ingresan en la mente de otros sujetos, se van haciendo universales. Lo único intransferible es la capacidad receptora de cada mente.

En una doctrina que se da y se recibe hay dos notas esenciales convertibles entre sí: la objetividad y la verdad. Así como cada sensación es correlato de la cosa pensada, cada entendimiento lo es de la cosa inteligida. O como dice el aforismo: “El entendimiento en acto es lo entendido en acto, lo entendido en acto es el entendimiento en acto”. Por tanto, el candidato a teólogo, sea o no creyente, debe dar por verdadera la materia recibida, como si la Revelación fuese un hecho real. La verdad revelada no

⁴ SÉNECA L.A., I. IX, Litt. LXXV ed. Bernat Metge, Barcelona, 1929, v. II, 84.

debe entenderse como adecuación al sentimiento de un pueblo o al espíritu de una época, sino a la evidencia de sus proposiciones quidditativas. Mantenerse en esta perspectiva es de suma importancia, pues los estadios subjetivos son contingentes, en tanto que las proposiciones quidditativas permanecen. (Todo pasa, -decía Einstein- pero una ecuación es para siempre).

La objetividad empieza adecuando lo pensado a las cosas tal como son o parecen ser de momento. Esta es la razón por la que la teología clásica necesita de la filosofía aristotélica, pues se trata de rechazar los apriorismos. Nada se conoce si primero no se siente. Por tanto, el conocimiento solo puede originarse en la percepción de las cosas que “son” y “están ahí”. El entendimiento conoce todo lo que tiene razón de ser y ente, del mismo modo que se obtiene la noción de color después de vistos los colores⁵.

Es la analogía de atribución que hay entre la percepción sensitiva y la intelectual: “ver” es entender. Así la idea de Ser Supremo no nace apriorísticamente sino en el recorrido de ida y vuelta entre la sensación y la idea, pasando luego de idea en idea hasta llegar a la primera, que es la “omneidad” del ser: *Plenitudo omnis ese*. De semejante manera inducimos de las cosas finitas la idea de finitud, así como de lo mínimo ontológico llegamos a lo ontológico máximo, que es el *Esse per se subsistens*.

Síguese de aquí que el conocimiento sensitivo no equivale al intelectual, como pretende el empirismo inglés. Si nos concienciamos de nuestros conocimientos, hallaremos que unos son sensitivos *per se* y otros *per se* intelectivos. Puestos ante un

⁵ Cf. *Contra gentes*, II, LXXXIII.

objeto particular, percibimos una sensación a la que de inmediato sigue una aprehensión intelectual, es decir, la idea de ser y ente. Pero los modos de esa percepción son de calidad diversa: no es lo mismo sentir el calor que saber cuántos grados de él se necesita para calentar un objeto. La idea de Dios que tiene un teólogo no es igual a la de un catequista, pero la actitud de la Iglesia no fue así desde un principio.

Los teólogos más antiguos exigían que el creyente aceptara los dogmas sin especulaciones filosóficas para no contaminarlos de tendencias heréticas. Era intolerable someter a prueba la palabra de Dios, lo que equivalía a que la instrucción cristiana no pasara más allá del catecismo. Pero la evolución de la fe en la Trascendencia era imparable, como así lo demuestra la abundante literatura patristica en cuestión de la existencia de Dios. Si tan necesario les era demostrarla, ¿no mitigarían sus propias dudas tratando de matar las ajenas?

Siglos más tarde, Tomás de Aquino fue comprensivo ante las inevitables aporías. Admitió que los partidarios de la fe ciega se apoyaban en sobrados argumentos bíblicos, pero que también los había para la parte contraria, que por demás se beneficiaba usando la inteligencia en servicio de quien se la dio. Si Él nos infundió la fe –decían– es porque hay suficientes motivos de credibilidad⁶. Así fue cundiendo la convicción de que es legítimo acompañar la fe catequística de razonamientos adecuados.

La historia de los Concilios nos da noticia de la evolución dogmática, de cómo se han reinterpretado las analogías teológicas, organizando un sistema de semiologías

⁶ Cf. *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 2-3

rituales que dan lugar a multitud de sentidos y significados. La teología escolástica es un constructo lógicamente trabado de dogmas que cumplen la misma función de los axiomas y postulados de las demás ciencias. Pero los teólogos del siglo XII tuvieron que activar los frenos ante la avalancha de nominalismo y conceptualismo. Se dieron cuenta de que, no admitiendo más realidad que la de individuos singulares y negando la relación de sujeto a predicado, solo les quedaba conjetura, sentimiento y opinión.

Pero mientras los teólogos disputaban, la fe popular continuaba con sus manifestaciones de devoción ingenua. Sin embargo, entre teólogos había valoraciones opuestas en cuestión de creencias populares: unos las fomentaban y otros las frenaban. Al fin se impuso la parte más sensata, reconociendo que, aunque en las creencias populares no falta cierta dosis de racionalidad, era preciso frenar su natural tendencia al exceso. De hecho, la Iglesia tuvo que suprimir el emotivo “clamor plebiscitario” para las canonizaciones, en prevención de una hipertrofia del santoral. No se descalificaba la fe popular por irracional sino por extralimitada. Aunque esta decisión no eliminó del todo las sospechas, se logró al menos un *mínimum* de selectividad. Había que afinar la epistemología de la fe, en cuyo logro se empeñó el intelectualismo tomista.

En la pirámide ontológica del ser y el ente, consideramos al menos tres grados: viviente inteligente, viviente sentiente, y viviente no-sentiente, sin ir más allá del universo de los vivientes; no hemos llegado al Ente *per se* pero estamos en el camino. En este recorrido, cada ente superior contiene en forma eminente a los inferiores en unidad, verdad y bondad. Elevando al sumo grado los atributos de cada uno, podemos hacer sendas ecuaciones con el *Esse per se subsistens*. Ascendiendo en esa pirámide, el intelecto va elaborando juicios *quidditativos* hasta conformar una doctrina de la Trascendencia, una teología. De semejante manera se construyen todas

las demás ciencias, tanto teóricas como prácticas, con sus diferencias de método, objeto y finalidad. Esta última, sobre todo.

En efecto: no es igualmente apreciable la finalidad de las ciencias *quidditativas* que la de las prácticas. La de estas se acepta más gratamente debido a la mayor determinación de su objeto y a la posibilidad de crear constructos que nos mejoran la calidad de vida. No es que los saberes teóricos carezcan totalmente de practicidad, pero la tienen menos apetecible porque la tendencia humana tira más a las utilidades visibles que a las invisibles. No es lícito deducir de ahí –no pocos lo hacen– la inferioridad de las ciencias aplicadas, pues no hay aplicación técnica sin que preceda una ciencia teórica. Ni hay ciencia de rango superior a otra si todas son resultado de un método riguroso.

La estructura intelectual de la teología, prescindiendo de la fe, consiste en aprehender un conjunto de hechos y dichos, no en cuanto que nos predisponen a la fe, sino por lo que en ellos hay de contenido real que requiera un análisis. Aprehendemos intelectualmente los objetos en cuanto que tales, esto es, como entidades que “son” y están ahí, cuya comprensión no depende de puntos de vista ni de actitudes existenciales.

Varias son las formas de proceder intelectualmente. En primer lugar, está la intuición de los objetos singulares, o de los primeros principios. La percepción del singular crea la imagen en la fantasía, en tanto que la intuición de los principios nos predispone a la *sindéresis*, es decir, al hábito de proceder intelectualmente. En segundo lugar, va mejorando la habilidad argumentativa con el hábito de discurrir. Viene después el conocimiento pre-científico, en que las proposiciones son convencionalmente aceptables, pero no conclusivas. Finalmente sobreviene el

conocimiento propiamente intelectual, que termina en proposiciones quidditativas que se someten a opinión en vistas a establecer una doctrina.

Dado que el primer momento intelectual es la intuición del singular, quizá no sea arbitrario parangonar la intuición escolástica con la fenomenológica. Porque intuir (*intus ire*) añade algo más al tradicional *intelligere* (*intus legere*), pero a condición de que no se sospeche subjetivismo en el acto de intuir. Con esta intención los teólogos fijan tres vías objetivas que conducen a la idea de Ser Trascendente: la de afirmación, la de negación y la de eminencia. Por la primera afirmamos de Dios todas las perfecciones; por la segunda le negamos las imperfecciones y por último afirmamos de Él todas las perfecciones en sumo grado.

Curiosamente, esta última fase es la premisa del argumento ontológico de San Anselmo, que dice así: “Dios es el ser más perfecto de cuantos podamos pensar”. Eso es verdad en cuanto a la noción que todos tenemos de Dios, incluidos los ateos, pero es falso según la medida humana de entender, pues la “inteligibilidad” del Ser Supremo no es lo mismo que el acto de entenderlo. Él es inteligible *per se e in se*, pero no para nosotros, *quo ad nos*. A este punto volveremos más adelante.

La premisa de San Anselmo, claramente tocada de platonismo, deberíamos negarla con la venia del santo, porque la inteligibilidad de un ser es directamente proporcional a sus perfecciones: a mayor perfección mejor inteligibilidad, pero también más misteriosa para el ser humano, porque la infinitud de Dios oscurece la visión de sus atributos, que nuestro entendimiento solo puede barruntar por analogía de las especies sensibles.

Lo dicho hasta aquí es gnoseológicamente válido para la teología ortodoxa, la clásica que sigue la línea del escolasticismo intelectualista. Pero a partir del siglo XX se produce una ruptura fenomenológica que tiene su origen próximo en las filosofías contemporáneas. Ante todo, nada cabe decir ni en favor ni en contra de las verdades de fe, porque son inasequibles a la razón humana; cada creyente las asimila según su talante peculiar. No cabe hablar de argumentaciones teológicas sobre los dogmas, porque no son más que símbolos convencionales que se han ido acumulando en el correr de los tiempos; solo son datos para la historia de la teología. Esta no está en capacidad de juzgar sobre otras ciencias porque la índole intelectual de los creyentes no consueña con los objetos de la ciencia moderna. En consecuencia, se desestima la teología ortodoxa tradicional expuesta según la metodología escolástica intelectualista.

¿Quedan todavía teólogos fieles a la doctrina tradicional? Algunos pocos han argumentado contra las teologías modernas, pero adoptando un lenguaje al estilo también moderno, lo que ha contribuido a que sus explicaciones adolezcan de imprecisión y oscuridad. (Estando en la ciudad de Geldern a mediados de los años 60, escuché una entrevista a un célebre médico hermano del teólogo Karl Rahner. A la pregunta del periodista sobre cómo empleaba su poco tiempo libre, respondió literalmente: “Ich übersetze meinen Bruder”, “traduzco a mi hermano”: [sic!]). Lo que he dicho hasta aquí es solo una insinuación sobre las condiciones gnoseológicas para entrar en la teología. Réstame ahora hablar de las ontológicas, la parte más comprometida de mi propósito.

2. Ontología teológica

¿Es preciso -preguntaba la Escolástica medieval- introducir otra ciencia además de la filosofía, para instruir acerca de la trascendencia? Gran parte lo negaba

porque creía que para este menester bastaba la filosofía. Pero Tomás de Aquino, al inicio de la *Suma Teológica*, arguye lo contrario:

Primero: Es necesario que haya, además de la filosofía, una teología que se ocupe de lo concerniente a la revelación divina, debido a que los seres humanos están ordenados a Dios como fin último; pero como este misterio es inasequible a la razón humana, es precisa una instrucción teológica que guíe las mentes en la ruta hacia su destino sobrenatural. Por otra parte, es necesaria una ciencia teológica que, valiéndose de la filosofía, nos ilustre sobre el misterio de los datos revelados, los cuales, con la sola instrucción catequística, no llegaríamos a asimilar sino después de largo tiempo y aún con muchos errores.⁷

Quizá las mentes comunes fuera de Santo Tomás, nunca se plantearon el problema de fundar una teología; pensaban más bien que la ciencia de Dios y de sus atributos nace del hecho de la multiplicidad de seres. Si no se quiere admitir que la única realidad es la de un solo ser, sino que hay tantas realidades como seres, entonces se hace necesario establecer una jerarquía. Tal es el punto de partida de los teólogos clásicos, en especial los de línea intelectualista. Si la suma de todos los atributos humanos no nos da la perfección absoluta del ser, bien se justifica una teología que se atreva a especular por siglos indefinidos sobre la naturaleza y atributos del *Esse per se subsistens*, más allá del cual ya no queda cosa que investigar.

Contra la obsesión neoplatónica del Uno y la Unidad, a los teólogos clásicos interesó sobremanera la pluralidad de seres, porque solo de ella podían deducir la objetividad de la Trascendencia. Nada nuevo suena para los buenos conocedores de

⁷ Cf. I q. 1, c.

Aristóteles: *Pollachós légetai tò ón*, “de muchas maneras se dice el ser”⁸. Sócrates –viviente, sensitivo y racional– son unívocos con respecto a los mismos que predicamos de toda la especie humana. Pero no ocurre igual con los predicados secundarios. La habilidad del cirujano no es unívoca con la del malabarista. A la vista de esa escala de predicados, apreciamos la unidad de los entes finitos según su mayor o menor perfección ontológica. En el cuadro de los entes finitos, el estadio mayor corresponde a la “persona”, cuya definición formula Boecio así: “Sustancia individua de naturaleza racional” – *Rationalis naturae individua substantia*. Pocas definiciones han tenido tanta fortuna como esta. Tomás de Aquino la parafrasea en varios pasajes para explicar el misterio de la Unión Hipostática: “La persona no es otra cosa que una hipóstasis de determinada naturaleza, que es la naturaleza racional, como consta por definición de Boecio” (*Contra gentes*, IV, 38); “La persona se entiende como un todo completo”; “La idea de parte es contraria a la idea de persona” (*In III Sententiarum*, d. 5, q. 3, a. 2); “Persona significa lo más perfecto en toda la naturaleza, es decir una subsistencia en una naturaleza racional”; (I.q. 29, a. 3); “A un individuo en el género de la sustancia se le llama ‘hipóstasis’, pero en las sustancias racionales se dice ‘persona’” (*Contra Gentes*, 4, 41), etc.

Tanta es la estima en que tiene Tomás de Aquino el concepto de persona, que lo eleva al estadio de “dignidad” –*ad dignitatem pertinens*–, explicando así el origen de la palabra: “Puesto que en las comedias y tragedias se representaban algunos personajes famosos, se impuso el nombre de persona en referencia a los que tienen una dignidad. De aquí que en las iglesias se acostumbrara a llamar personas a los que tienen dignidad. Por esta razón algunos definen el concepto de persona como una hipóstasis de una especial distinción perteneciente a la dignidad; y puesto que es gran

⁸ *Phys.*, I, 2, 185 a.

dignidad subsistir en una naturaleza racional, a todo individuo de tal naturaleza se le llama persona”⁹.

Bueno es que estemos de acuerdo con Santo Tomás en cuanto a la dignidad de la persona, pero sin olvidar la centralidad de una de sus tesis: la diferencia esencia y existencia. El ser humano, como todos los demás, no existe por esencia sino por participación. Si nuestra esencia fuese la existencia seríamos inmortales. Las esencias son eternas en tanto que las existencias nacen y perecen. La existencia y subsistencia del humano y de los demás vivientes se dice por analogía de proporcionalidad respecto al único *Esse per se subsistens*, esto es, el que posee la “totalidad del ser”, el Ser cuya esencia es existir y subsistir: el Dios creador de las esencias y existencias. Por tanto, la dignidad del ser humano no es por esencia sino por participación de la suprema dignidad del *Esse per se subsistens*. San Agustín lo expresaba en forma más poética, hablando con Dios: “Consideraré todas las cosas inferiores a ti, y vi que ni existen del todo ni del todo dejan de existir: existen ciertamente porque proceden de ti, pero no existen porque no son lo que eres tú”¹⁰.

3. Demostraciones

En principio, la existencia de Dios es creíble porque no implica contradicción. Si se afirma que la inmensidad y complejidad del universo mundo solo puede ser obra de un Dios, algún científico escuchará con media sonrisa, pero nadie tildará la opinión de disparatada. Lo que sí parece sin sentido es la actitud combativa del ateo; ¿qué se saca de argumentar contra la existencia de lo que no existe? Verdad es que de la existencia de Dios tampoco hay demostraciones ciertas, pero sí algunas probables.

⁹ I, q. 29, a. 3 ad 3.

¹⁰ AGUSTÍN, san, *Confesiones*, VII, 11, 1.

No pretendo enmendar la plana a los teólogos, incluido el mismo Santo Tomás, sino corregir el secular error de entender como sinónimos la demostración y la prueba. En el lenguaje corriente se acepta, pero no cuando es necesaria la precisión de términos. Los hechos se prueban, las proposiciones se demuestran con argumentación cierta, o al menos probable. Ahora bien, el enunciado “Dios existe” no es un hecho sino una proposición, para cuya demostración se han empleado dos métodos: a priori y a posteriori, el ontológico de San Anselmo y el de las Cinco vías de Santo Tomás.

El ontológico debe entenderse partiendo de dos puntos: de la concepción platónica del mundo y de la idea que tenemos de Dios. Se formula así: Dios es un ser tan plenamente perfecto, que es imposible pensar otro que lo sea más. (Es la idea de Dios que todos tenemos, creyentes o ateos). Por consiguiente, Dios tiene que existir no solo como idea sino también como realidad, pues de otra manera no sería el ser más perfecto que cabe pensar. Abreviando: desde la mirada platónica de San Anselmo, la mente no puede pensar nada que no exista, mucho menos el ser más perfecto posible¹¹.

Si replicas frívolamente que puedes pensar en un caballo volando, el santo te responderá que lo piensas porque primero has visto caballos y pájaros y con esas imágenes has hecho una composición fantástica. En suma, la premisa de San Anselmo puede admitirse porque no implica contradicción, pero peca de petición de principio dando por cierta una proposición dudosa; por tanto, la conclusión es también dudosa. El argumento de las cinco vías es de corte aristotélico y se considera el más “popular”

¹¹ Cf. ANSELMO, san, *Proslogium*, ed. BAC, Madrid, 1952, I 366.

debido a su simplicidad. Santo Tomás lo emplea “para probar” –*ad probandum*- que Dios existe, confundiendo prueba con demostración.

Primera vía: el universo se mueve en una cadena de movientes y movidos, pero tal concatenación no puede proceder *in infinitum*, pues tendríamos una serie de moventes y movidos sin un primer motor, lo cual es absurdo; por tanto, es preciso llegar a un primer “movente inmóvil”, –*movens immovile*, lo cual todos entienden por Dios –*quod omnes intelligunt Deum*. Segunda vía: existe una serie ordenada de causas eficientes en la que es imposible proceder *in infinitum*; luego debe haber una primera causa eficiente, “a la cual todos llaman Dios” –*quam omnes Deum nominant*.

Tercera vía: todo cuanto existe en el mundo es contingente; podría ser o no ser, todo nace y perece. Nada empieza a ser sino por algo que ya es. Pero esta serie no puede proceder *in infinitum*; por tanto, debe existir algo que sea *per se* y no necesite de otro para ser, “a lo cual todos llaman Dios” –*quod omnes dicunt Deum*. Cuarta vía: en los entes del universo hay grados de perfección; por cada cosa buena hay otra mejor, más verdadera, más noble. Pero todo lo que es mejor lo es en relación a algo que es máximamente bueno, es decir, sumo bien, razón última de todo lo que es mejor; “y a eso llamamos Dios” –*et hoc dicimus Deum*. Quinta vía: “todo lo que opera lo hace por un fin” –principio de finalidad. Todos los entes, inteligentes o no, ordenan sus actos hacia un fin que tiene razón de bien. Por tanto, debe existir un primer ordenador del movimiento de los entes hacia su fin natural: “y eso es lo que llamamos Dios” –*et hoc dicimus Deum*¹².

¹² Cf. I, q. 3, a. 3 c. /*Contra gentes*, I cap. 3.

En la primera vía, el Aquinate comete, a mi parecer, dos distracciones: la primera, ya mencionada, es la de llamar “pruebas” de la existencia de Dios a unos argumentos que solo son demostraciones probables, de conclusión hipotética. La segunda distracción consiste en traducir la expresión aristotélica *kinoûn akíneton* por *movens immovile* –“movente inmóvil”. ¿Cómo puede mover un primer motor, si es inmóvil? Bien o mal que sea, yo suelo llamar a ese movente “semovente”, término que se acomoda mejor al *autokíneton*, que también emplea Aristóteles.

Como nota curiosa observo que Santo Tomás no afirma expresamente que el primer motor “es” Dios, ni que lo sea la primera causa, ni el ser necesario, etc.; se limita a decir que así lo llamamos, así lo entendemos, así lo decimos. Tal vez quiso decir que no hay otras conclusiones posibles, pero son igualmente hipotéticas. De hecho, Escoto, contemporáneo de Tomás y en varios aspectos adversario, arguye que sus argumentos, que él llama “físicos”, solo demuestran la probable existencia de un primer motor, una primera causa, un primer ordenador, etc., pero la lógica natural no nos da la certeza de que tales entidades sean divinas. ¿Tendría tal certeza el Doctor Angélico? Bartolomé Xiberta, un teólogo contemporáneo que yo conocí muy de cerca, no tenía en gran estima las Cinco Vías; solo les concedía un valor lógicamente normativo. Otros reconocen que Santo Tomás tuvo al menos el mérito de haber demostrado que existe un primer motor no movido, una causa primera, un primer ordenador, etc. Modestamente, creo que tampoco eso demostró, porque dentro de un universo inmenso e infinito *ab aeterno e in aeternum*, es imposible encontrar un motor, un ordenador, etc. que sean los primeros. Dejo esta curiosidad a criterio de los expertos.

Después de todo, tampoco es despreciable la beligerancia que históricamente se ha concedido, tanto al argumento ontológico como al de las Cinco Vías. Las firmas

más destacadas, desde Nicolás de Cusa (s. XV) hasta Rosmini (s.XIX), les han dedicado atención. Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz lo dan por válido el ontológico. En cambio, Gassendi, se inclina por el orden y la belleza. Kant y Hegel formulan críticas sobre unos y otros, pero, manifiestan cierta preferencia por el ontológico y el orden del universo. Berkeley y Condillac se inclinan por el de la causalidad. Voltaire y Rousseau ponderan el orden del universo, la causalidad, la finalidad y el movimiento. Stuart Mill opta por la finalidad de la creación, aunque no la considera obra de Dios sino de un Demiurgo. Darwin y Newton prefieren el movimiento y el orden del universo. Einstein decía que si había algo en él de sentimiento religioso era su “ilimitada” admiración por el orden y armonía del universo. Después de todo, aunque no haya habido unanimidad en la valoración de estos argumentos, si tantas generaciones de sabios los han tenido en cuenta, habrá que pensar que algo tiene el agua cuando la bendicen. Así y todo, mucho se ha discutido sobre su consistencia científica.

Misteriosamente, la ciencia hace a unos creyentes y a otros apóstatas. Chesterton decía que su conversión al catolicismo fue “una cuestión de profundidad”; a lo que respondió Bernard Shaw: “mi apostasía también fue una cuestión de profundidad”. Paul Claudel se convirtió por emoción estética, mientras escuchaba el “Magnificat” de Bach en la catedral de Nôtre-Dame. Giovanni Papini sintió la “llamada” mientras escribía una biografía de Jesucristo con el fin de ridiculizarlo. Habrá habido muchas otras conversiones, pero no son suficientemente representativas. Lo dramáticamente significativo es el número de bautizados que son lo que decía de sí misma Oriana Fallaci: “cristianos ateos”. No hay que confiar en los datos estadísticos sobre contenidos de conciencia. Probablemente son muy escasos los ateos doctrinarios, empeñados en rebuscar argumentos contra la existencia de Dios. ¿Alguien se molestaría tratando de demostrar la inexistencia del Minotauro? La

cuestión de fondo no está en la existencia o inexistencia, sino en creer o no creer. Para los creyentes todos los argumentos sobran; para los que no creen, todos faltan.

4. Cuestión de fe

Creer o no creer, esta es la cuestión. La fe es la máxima capacidad receptora de la mente humana en el género de lo sobrenatural. El teólogo Bartolomé Xiberta la define como “aquello que supera la esencia, las receptividades, las potencias y las exigencias según la condición natural del sujeto humano”¹³. Es una definición que parte de la noción de *homo lapsus*, “ser humano caído” a causa de una “culpa original” que le priva de los dones sobrenaturales y preternaturales que debería tener según su naturaleza originariamente íntegra, cual se supone que fuera antes de la “caída”.

Comoquiera que sea, el creyente, acepta un conjunto de dogmas que se agrupan bajo la denominación de “verdades de fe”. Quien quiera cultivar la teología, sea creyente o no, debe aceptarlas a la manera como el científico parte de unos principios que no se discuten. No se acepta la Trascendencia prescindiendo de la razón sino superando sus limitaciones. La fe tiene razones que la razón no entiende, así como hay razones del incrédulo que el creyente tampoco entiende.

La teología caracteriza la fe como *obsequium mentis*, un obsequio de la mente hacia el Dios revelante. De hecho, el mejor obsequio que puede hacerse a quien te confía una palabra es creer en ella, por ser quien es la persona que te la dice. Tal es el fenómeno religioso sobre el cual el teólogo investiga y especula, y el místico contempla. Pero no especulan ni contemplan sobre la Divinidad como fenómeno, sino como una revelación que antes ha pasado por un proceso intelectual. Sin embargo,

¹³ XIBERTA, B. *Tractatus de vita supernaturali*, ed. Collegio Sant’Alberto, Roma, 1964, 131.

hoy día hay controversia entre la teología escolástica, tenida como ortodoxa, y la de los teólogos “modernistas”, que fueron condenados por Pío X en la encíclica *Pascendi* y en el decreto *Lamentabili*, en los cuales la teología modernista es calificada de *congeries omnium haereseon*, “aglomeración de todas las herejías”.

Resumo los puntos discordantes entre ambas posiciones: Para los ortodoxos: es una verdad demostrable a través de la Creación, que Dios existe con todos los atributos divinos. Para los modernistas: creer en la existencia de Dios es de libre elección para quienes sienten la necesidad de creer en algo. –Para los ortodoxos: la fe, vista como inclinación racional que liga personalmente al hombre con un Dios personal, es el distintivo de una religión verdadera. Para los modernistas: la fe es una vaga relación subjetiva con una divinidad indeterminada. Bajo este sentido, todas las religiones son verdaderas. –Para los ortodoxos: la fe acepta conscientemente un conjunto de dogmas infaliblemente definidos. Para los modernistas: tales definiciones son decretos a conveniencia de cada época. Para los ortodoxos: Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, con los atributos propios de la naturaleza divina y humana. Para los modernistas: Cristo fue un ser humano dotado de alto sentido religioso, cuya influencia ejemplar dio origen a la religión cristiana. –Para los ortodoxos: la fe supone que las enseñanzas de la Iglesia son realidades objetivas que estimulan la fe y esperanza de los creyentes. Para los modernistas: solo son datos destinados a estimular un vago sentimiento religioso¹⁴.

Pero descendamos al campo de lo cotidiano para ver más de cerca los “fenómenos” de la fe y la contemplación. Muy pocos mirarían la fe sobrenatural como una cultura “impuesta”, si se concienciaran de que también se da una fe “natural” de

¹⁴ Cf. XIBERTA, B., *Introductio in Sacram Theologiam*, Herder, Barcelona, 1964, 50-51.

mucha mayor extensión, porque prácticamente todos la “profesamos”. En el orden natural vivimos mucho más de fe que de certeza. Sin saber nada de medicina ni farmacología, creemos en médicos y medicinas. Comemos con fe de carbonero los productos de mercados y restaurantes; dormimos, viajamos, caminamos por las calles confiando en que nada malo sucederá, a pesar del cúmulo de noticias infaustas que diariamente se transmiten. Cuando subimos a un avión, nos jugamos la vida a una sola carta poniendo fe en una cadena de supuestos naturales: creemos que aquella máquina ha sido bien construida, cuidadosamente mantenida y revisada antes de emprender el vuelo, que va a ser bien manipulada por un piloto hábil y mentalmente sano que no amaga voluntad de muerte. Son al menos cinco supuestos en los que creemos sin tener constancia positiva de ninguno. Confiamos en que llegaremos sanos y salvos al término del viaje, sabiendo que a veces ocurre lo contrario.

La fe sobrenatural, en cambio, consiste en creer en una Revelación de origen divino en la cual, si nada se gana nada se pierde. Tal vez te preguntes cuál de las dos fes es más razonable. Obviamente, ambas lo son a su manera; cada una resuelve sus incógnitas según el método que cada objeto postula, aunque con profundas diferencias de fondo y de forma. Como ya se ha explicado, los teólogos modernistas basan la fe sobrenatural en cierto sentimiento de necesidad, indigencia..., *necessitudo* –dicen algunos. Esta clase de fe adolece de cortedad, pues, aunque el acto de creer es principalmente volitivo, se funda en una percepción intelectual. Se cree en la Trascendencia porque hay razones suficientes de credibilidad en un Ser Trascendente como razón última de fenómenos humanamente ininteligibles. En tal postura se dan dos momentos: la intuición de la idea de Trascendencia y el de la razón discursiva, donde comienza un proceso intelectual, que puede concluir en creencia, negación, o suspensión de juicio. Quien acepta la Trascendencia se sitúa en la fe; quien la niega

es ateo y quien suspende el juicio, tal vez sea agnóstico. Pero en las tres posiciones subyace la conclusión de un razonamiento.

En la fe práctica y activa hay dos niveles, el catequístico y el contemplativo. El primero es asequible a personas religiosamente instruidas a cualquier nivel, pero la contemplación solo es privilegio de unos pocos. Contemplativo es el que profundiza en los artículos de la fe no solamente con la razón sino también con otras potencias psíquicas, que conjuntamente posibilitan lo que vulgarmente se llama “experiencia religiosa”. Un sujeto entra en estado contemplativo cuando la posesión intelectual de la verdad revelada se acompaña de sentimientos y emociones originadas en la profundización de dichas verdades. En el estadio místico la fe y la contemplación se retroalimentan mutuamente: la contemplación repotencia las razones de creer y la fe repotenciada acrece la intensidad contemplativa. El místico elevado a tal estadio ya no dice “yo creo”, sino “yo sé”, “yo veo”.

Algunos piensan que hay bastante que discutir sobre la normalidad psíquica de los místicos contemplativos, pero la verdad es que solo pueden llegar a ese estadio las mentes sanas y absolutamente integradas en la realidad objetiva. Individuos de voluntad flaca y psicológicamente inestables, morirían en el intento. Muchos se preguntarán a dónde iremos a buscar personas aptas para la contemplación mística. No lo sé, pero sí conozco un lugar donde nunca se encontrarán: en los consultorios psiquiátricos. Los verdaderamente místicos no saben de filias, ni fobias, ni tristezas, ni euforias, ni angustias ni depresiones. Viven constantemente imperturbables en igualdad de ánimo. Suelen ser corteses e incluso muy amables. De tales individuos, solo he conocido a dos en mi larga vida. En cambio, sé de varios que fracasaron por falta de aptitudes. No es usual en filosofía la casuística, pero en este momento puede servir de ayuda: Conocí personalmente a un profesor de Teología Mística cuyos

superiores tuvieron que vedarle la cátedra debido a sus fijaciones neuróticas en el misterio de la Predestinación. En sus ademanes y visajes daba signos de un alma atormentada. Cayó por caso en sus manos una estadística mundial sobre católicos practicantes, donde se calculaba que entre España e Italia apenas alcanzaban el 25 %. Alguien cometió la imprudencia de añadir que había que descontar a los que practican de rutina y a desgana, además de los innumerables que no han pisado una iglesia desde su primera comunión. El pobre místico quedó aterrado. “¡Dios santo!” repetía, “casi la totalidad del mundo, ¡ardiendo para siempre en el infierno!”. Más tarde supimos que había entrado en depresión profunda. La superioridad lo encomendó al cuidado del entonces célebre psicobiólogo jesuita José Antonio de Laburu. Pero el enfermo empeoraba por días, hasta que ocurrió lo inevitable: una tarde se lanzó al vacío desde un quinto piso de la calle Velázquez de Madrid. La moraleja del caso es que, antes de iniciarse en la vida mística, hay que atenerse al aforismo griego: *ynôsthi seautón*, “conócete a ti mismo”.

En efecto, los teólogos consideran importante un mínimo de autoconocimiento para iniciarse en la vida mística, pero no aconsejan atiborrarse de teorías ascéticas ni estresarse en busca de métodos para avanzar en perfección. Hay tanta literatura sobre temperamentos y estados de ánimo, que a menudo el aspirante se desorienta entre métodos y diagnósticos contradictorios. Los consejos psicológicos tienen su valor en un momento dado, pero son hipotéticos en materia de vida sobrenatural. Quien a ella aspira no debe preguntarse “quién soy yo” ni “a quién tengo que asemejarme”; le conviene más bien abandonarse en manos de su Creador, el que mejor conoce a sus criaturas. Esta es la forma más realista de tentar los primeros pasos. Hay que hacerlos sosegadamente, sin contar los progresos, sin competir con uno mismo ni preocuparse de los resultados. En mística, no es la llegada lo que importa sino el camino.

Si una vida mística implica trastornos de personalidad, es falsamente mística. Es absurda la ansiedad compulsiva de penetrar en misterios divinos inasequibles. El aspirante a místico debe convencerse de que Dios le ama tal como es, con sus luces y sombras; que la Divinidad es la que obra en él, no él en Ella. No se trata de acumular méritos en vistas a recibir gracias extraordinarias; Dios no necesita negociar con sus criaturas. “Lo único que podemos presentar a Dios es nuestra nada”, –decía Bartolomé Xiberta, filósofo y teólogo intelectualista y un místico según la medida del hombre tridimensional. Era consejero espiritual de varios monasterios de monjas contemplativas. Con el deseo de llegar a la perfección espiritual solía ser más bien brusco. A las que le preguntaban qué debían hacer para agradar a Dios, respondía: “Asistan al coro y reciten dignamente los Oficios”. A otras que le manifestaron su deseo de ser santas, replicó: “No me interesa que sean santas sino que cumplan a cabalidad la Regla y Constituciones de la Orden”¹⁵.

Después de todo, y en una mirada muy superficial, solo he ofrecido tres aspectos filosóficos de la teología: la posibilidad de pensar la Trascendencia, la forma ontológica de fundamentarla y argumentarla, y la parte que en ella toma la voluntad. Como verá el lector, el panorama es nebuloso porque resulta imposible tender un puente sólido entre dos esencias opuestas: la finitud y la infinitud. Dios será siempre tanto más incomprensible cuanto mayor sea el esfuerzo por comprenderlo.

Entre los problemas filosóficos y los teológicos hay esta diferencia: los primeros terminan en interrogante y los segundos en definición dogmática. Los

¹⁵ *Catalaunia Carmelitana*, n. 38 (1967), 10.

primeros retienen la duda, los segundos la suprimen, aunque solo en el fuero canónico; fuera de él los debates continúan. La Iglesia ha hecho cierto progreso suprimiendo los anatemas, no tanto por mengua de fuerza coactiva cuanto porque ella también ha hecho un giro epistemológico.

Sin embargo, la historia del pensamiento parece querer persuadirnos de que vale la pena continuar el trabajo, tanto teórica como prácticamente. Teóricamente, fundando los valores humanos en la dignidad de la persona; prácticamente, predicando con el ejemplo por boca de instituciones benéficas y de iniciativas particulares, como las de Vicente Ferrer, Madre Teresa de Calcuta, Pere Casaldàliga y muchos otros menos conocidos o desconocidos del todo, pero igualmente eficientes.

Mientras esas prácticas continúan, el problema de Dios y la Trascendencia aún permanece en el mismo plano de hace dos mil quinientos años. Cuenta Cicerón que el tirano Hierón llamó una vez al sabio Simónides para que le explicara qué es Dios, y cómo es. El sabio le pidió un día para pensarlo. Al siguiente, dos, después cuatro, luego ocho... Preguntándole el tirano por qué cada vez le doblaba el plazo, respondió Simónides: “Porque cuanto más pienso en este asunto, más oscuro me parece”¹⁶

Mérida, agosto de 2022.

¹⁶ CICERÓN, M.T., *De natura deorum*, XXII, Classical Library, Londres, 1972, 24.