

Por JOSE M. LAZARO

EL tema de este foro, como ya se ha dicho, es: «El Dios del Filósofo y el Dios del Creyente». Su mero enunciado parece insinuar que el Dios del filósofo es uno y el Dios del creyente, otro distinto. Y así es en realidad si se considera la cuestión desde el punto de vista de la manera como uno y otro (creyente y filósofo) conocen a Dios. También es así, si examinamos a través de la historia de la filosofía cómo casi todos los filósofos han concebido a Dios, empezando por los griegos y terminando con Kant, Augusto Comte y cualquiera otros filósofos contemporáneos más o menos influídos por el pensamiento del uno o del otro.

Sin embargo, el Dios del filósofo puede muy bien coincidir con el Dios del creyente por lo que se refiere a la manera de concebir a Dios. Y no sólo eso. El Dios del filósofo fue de hecho, en este sentido, y en determinado momento —momento glorioso— de la historia de la filosofía, el Dios del creyente. Esa es la tesis que voy a tratar de esbozar en esta ponencia. Digo esbozar porque para más no me da el tiempo de que dispongo y si dispusiera de más, tampoco podría hacerlo, debido a las limitaciones de mis conocimientos. Además, ya lo ha hecho muy doctamente en un libro titulado *Dios y la Filosofía*, Etienne Gilson (1). En ese libro encontrarán ustedes algunas de las cosas que yo presento en este trabajo y muchas más que aquí no cupieron. Advierto, por otra parte que, al referirme aquí al *Dios del creyente* es del creyente judeocristiano y de su Dios de quien hablo.

*En qué sentido no.*

Pero empecemos por el principio. Examinemos en qué sentido el Dios del creyente no es el Dios del filósofo ni debe preten-

(1) ÉTIENNE GILSON, *Dios y la filosofía* (Buenos Aires, Emecé, 1945).



derse jamás que lo sea. Para mí es completamente cierto que la razón natural basta para demostrar que hay un Dios, pero cuando el filósofo Aristóteles había demostrado por vez primera la existencia de un Primer Motor Inmóvil, aún no había dado un solo paso por el camino de la salvación. Todos los conocimientos filosóficos de Dios, juntos, no nos harán llegar nunca al Salvador de los hombres. Como creyente, sé por mi razón que hay un Dios, pero esta certeza no es para mí la de mi propio conocimiento. Al decirme él mismo que existe, y al invitarme a creerle bajo palabra, Dios me ofrece compartir el conocimiento que El mismo tiene su propia existencia. No es sólo una información, es una invitación.

El acto de fe acepta esta invitación, por lo que este acto es propiamente religioso, constituyendo, por su misma esencia, un asentimiento a la verdad sobrenatural, divina, participación de la cual, en el hombre, es la fe, participación finita pero real, que para nosotros es el comienzo de la posesión de Dios en la beatitud. Por tanto, puede saberse por la razón que hay Dios, pero sólo puede *llegarse* a ese Dios por la fe. Y esto es lo que enseña explícitamente la Escritura Sagrada: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod iraqueantibus se remunerator sit*: Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan (2). Hacer pasar al Dios de los filósofos y de los sabios antes del de Abraham, de Isaac y de Jacob, es realizar una sustitución de objeto cuyas consecuencias pueden ser graves.

Y ahora permítaseme que haga una alusión personal. Nadie se turbe, la alusión es a mi propia persona. Aunque tuve el privilegio de asistir a escuelas católicas durante mi infancia y parte de mi adolescencia, mi verdadero maestro de religión no fue ninguna monjita ni ningún sacerdote en la escuela sino mi padre en casa. Aprendí el catecismo en un manual francés que todavía conservo entre los libros que heredé de mi padre. ¿Qué enseñaba aquel catecismo acerca de Dios? Enseñaba lo mismo que enseña la Escritura Sagrada.

*¿Cuál es la primera verdad que debemos creer?*

La primera verdad que debemos creer es que sólo hay un Dios y que sólo puede haber uno.

*¿Por qué crees que hay un Dios?*

Creo que hay un Dios porque El mismo nos ha revelado su existencia.

(2) Hebreos 11, 6.

*¿No te dice también la razón que hay un Dios?*

Sí, la razón nos dice que hay un Dios, porque si no hubiera Dios no existirían el cielo y la tierra.

Tomemos estas cuestiones una por una. *Credo in unum Deum*: la existencia de Dios es dada aquí como un objeto de fe incluido en el primer artículo del *Símbolo de los Apóstoles*; es objeto de fe, en cuanto revelado por la palabra de Dios mismo en la Escritura; en fin, siguiendo la enseñanza de S. Pablo (3), este catecismo añade que la razón *también* dice que hay un Dios, causa de la existencia del cielo y de la tierra.

Eso era aproximadamente hace 50 años. Luego he tenido en mis manos un catecismo que se usa actualmente en cierta diócesis que por motivos obvios no voy a identificar aquí. ¿Cómo se plantea la misma cuestión?

*¿Por qué crees en Dios?*

Yo creo en Dios porque nada se hace por sí solo.

¿Qué les parece? Si es *porque nada se hace por sí solo*, la razón por la que se afirma que Dios existe, no *se cree*, sino que *se sabe*. *Ex nihilo nihil* no es objeto de fe, es una proposición filosófica. Es incluso una proposición sacada de Lucrecio, un materialismo epicúreo que concluye directamente de ello que nada puede ser creado ni anonadado, y que la suma total de seres existirá y ha existido siempre. ¿Cómo hacer salir la necesidad de un Dios creador de esta negación de la posibilidad misma de toda creación? De una sola manera. Introduciendo otra noción entre el principio y la conclusión, a saber, *que el mundo ha sido hecho*. Seguramente que, si se concede que este mundo ha sido hecho, este mundo no puede haber sido hecho más que por Dios; pero no es evidente que el mundo haya sido hecho; esta es una conclusión filosófica a demostrar, y la demostración de la existencia y de la naturaleza de Dios que requiere una argumentación filosófica previa. Pero como esto es muy complicado se le sustituye por imágenes. ¿Se ha hecho sola esta casa? No. ¿Esta locomotora, este avión, este reloj se han hecho solos? No. El cielo con los astros, el mar con los peces, la tierra con sus montañas... ¿Pero qué tienen que ver estas imágenes con la creación del ser mismo del mundo que es en realidad de lo que aquí se trata? ¿Y qué ocurriría el día en que alguien haga ver al muchacho, asentado en esta pseudo filosofía, que su razonamiento no vale nada? Pues que todo se lo llevará el viento, creencia en Dios y filosofía.

(3) Romanos 1, 20.



Al parar mientes en estas cosas, después de mayor, entendí algo que me había picado la curiosidad varias veces de niño y que nunca había podido explicarme satisfactoriamente: por qué mi padre, que no era teólogo sino arquitecto, y que era además un hombre muy ocupado —dormía sólo cinco horas porque el tiempo no le daba para más— sacaba tiempo para enseñar religión a sus seis hijos, y esto durante años y años.

Suponiendo incluso que el Dios de la filosofía sea el de la salvación, si yo me acostumbro primero a creer en su existencia, no ocurrirá nada grave el día que alguien ponga en duda la validez de una de mis pruebas. Mi vida religiosa no reposa en los razonamientos de Aristóteles, de Descartes o de Malebranche: *fundatus sum supra firmam petram*. Pero si lo primero que me enseñan a saber es que Dios existe, y solamente después a creerlo, es de temer que no se produzca la inversa.

Tiene razón el maestro Gaos cuando dice que «la fe viva no parece haber menester de la prueba, de la ciencia, de la razón, únicamente una fe menos viva, si no moribunda, puede querer revivirse certificándose con la razón, la ciencia, la prueba» (4). Y tiene razón Gabriel Marcel cuando dice que cuanto menos necesidad de pruebas de la existencia de Dios, más se encuentran, mientras que cuanto mayor es la necesidad de encontrarlas, más difícil resulta el hacerlo. Vuelve a tener razón el maestro Gaos cuando da a entender que la metafísica es incapaz de servir de fundamento al conocimiento religioso. Aquí Gaos se muestra fiel a la verdad católica. La metafísica puede ofrecer unos preámbulos a la fe, pero sólo la palabra de Dios le sirve de *fundamento*.

Santo Tomás no ha admitido ciertamente nunca que cualquier prueba metafísica de la existencia de Dios pueda dispensar al cristiano de creer un solo instante en la existencia de un Dios que este mismo Dios nos enseña. La teología *de Deo revelante* incluye todo lo que sabemos del Dios salvador que es objeto de la fe, comprendida su existencia y empezando por ella. Y no sólo es esto cierto en sí, sino que es la enseñanza expresa de la Escritura cuyas palabras hemos recordado: *accedentem ad Deum...* Es por esto por lo que, comentándola en una de sus cuestiones *De veritate* (5). Santo Tomás concluía: «De donde se sigue que cada uno está obligado a creer *explícitamente* y en todos los

(4) Las referencias son a su ponencia sobre el mismo tema, que aparece en el presente número de la revista (v. pág. 29).

(5) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 14, 11 (trad. de R. W. Mulligen, J. V. Mc. Glynn y R. W. Schmitdt, Chicago: Henry Regnery Co. 1952-1954).

*tiempos* que Dios existe y que ejerce su providencia sobre las cosas humanas».

Mucho más habría que decir sobre este asunto, pero el tiempo de que dispongo no es suficiente para ello. Con lo dicho hasta aquí he tratado de explicar el primer punto de mi exposición: que desde el punto de vista de la manera de conocer a Dios, el Dios del filósofo no es el Dios del creyente y que es un gravísimo error forzar las cosas para que lo sea.

Pasemos ahora al segundo punto: cómo en su concepción de Dios creyente y filósofo pueden coincidir, y cuándo coincidieron de hecho.

#### *La coincidencia.*

Tiene razón por tercera vez el maestro Gaos cuando en ese admirable trabajo que acabamos de oír, y siguiendo a Ortega, afirma, refiriéndose a Aristóteles que, su Dios ontológico no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego, ni con el cristiano. Y también tiene razón cuando insiste que otro tanto puede decirse del Dios de las *Meditaciones* de Descartes, del Dios de la *Ética* de Spinoza (aunque Spinoza es probablemente el más piadoso de los pensadores de todos los tiempos), del Dios de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, del Dios de la *Lógica* de Hegel. Finalmente, le sobra razón cuando asevera que el Dios de la divinizada razón científica del universo no puede tener las mismas notas que las de los dioses o del Dios de unas u otras religiones.

Si algún reparo pudiera hacerse a esta enumeración —aparte de otro reparo que le voy a hacer no a la enumeración, sino al Maestro— es que se queda corta. Yo habría incluido en la lista a San Agustín para quien, en cierto modo, el Dios de su filosofía no es el Dios de su religión. Permítaseme que aplase la elucidación de esta cuestión para luego. Ahora quiero hacer el reparo que prometí hace un momento.

Leyendo la ponencia del maestro Gaos (él me hizo el alto honor de dedicármela) vinieron a mi memoria aquellas palabras que Víctor Cousin pone al principio de su *Curso de filosofía* de 1818: «En la historia de la filosofía sólo hay dos épocas verdaderamente distintas, lo mismo que en la del mundo: la época antigua y la época moderna». En medio de ambas, la luz del genio griego «se apaga poco a poco en la noche de la Edad Media». El siglo XV y el siglo XVI «no son otra cosa que el parto del Si-



glo XVII»; en una palabra, «la segunda época comienza con Descartes» (6).

En 1905, Octavio Hamelin escribía que Descartes venía después de los griegos, casi sin transición entre aquéllos y él, salvo los físicos. Había habido primero una filosofía griega y después una filosofía moderna; entre las dos, nada, aparte de una teoría fundada en la fe y la autoridad, que son la negación misma de la filosofía (7).

Ustedes han oído la ponencia del maestro Gaos. Ustedes acaban de oír las palabras de Víctor Cousin y de Octavio Hamelin. ¿Estaré cometiendo una injusticia con don José Gaos al decir que en su ponencia él procede de conformidad con esta concepción de Cousin y de Hamelin? En efecto, ¿cuáles son los filósofos de que nos habla el maestro Gaos? Son Platón y Aristóteles y luego..., pues luego un salto de 19 siglos hasta caer en Renato Descartes. Y esto como si se tratara de una evidencia tal que a nadie se le pasa por la mente que pueda ser de otro modo.

«Hubo primero una filosofía griega —dice mi cuento— y después una filosofía moderna; entre las dos, nada.»

Permítasele a este humildísimo e indigno discípulo de Tomás de Aquino que no tome excepción de esta visión de la historia de la filosofía, y que diga algo de lo que pasó —un poquito nada más— de lo que pasó en una parte de esos 19 siglos en el mundo del pensamiento, por lo que se refiere a la idea de Dios. Lo que pasó con respecto a esto es tan importante que sin ello es imposible entender adecuadamente a Descartes, como lo vio con toda claridad Luciano Lévy-Bruhl, ni a Spinoza, como lo acertó a comprender Freudenthal, ni a ninguno de los filósofos modernos, ni, por supuesto, tener una adecuada perspectiva del tema de este foro.

Mientras los filósofos griegos andaban preguntándose qué lugar asignarían a sus dioses en un mundo filosóficamente inteligible, los judíos ya habíamos 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.

(6) Citado por ÉTIENNE GILSON, *El Filósofo y la Teología* (Madrid, Ediciones Guadarrama, 1962, pág. 111).

(7) *Ibidem*, págs. 111 y 112.

La primera característica del Dios judío era su unicidad. «Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es el único Señor» (8). 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 su pueblo —que era también el de Dios— lo que en adelante había de ser objeto único de su adoración.

Sin embargo, como esencialmente religiosa 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 su Dios.

Cuando Moisés proclamó a su pueblo la existencia de este Dios, uno y verdadero, ni por un momento creyó el pueblo 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 conocía el pueblo; le conocía como el señor Dios de nuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. A veces este Dios 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 faltaba era saber su nombre. En realidad ni el mismo Moisés sabía el nombre del Dios único; pero suponía que los hijos de Israel se lo iban a preguntar y, en vez de humillarse en meditaciones metafísicas profundas para descubrir el nombre exacto de Dios, tomó un atajo típicamente religioso; preguntó a Dios, sencillamente, su nombre, diciendo: «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» (9). De aquí surgió Yahvé, el nombre universalmente conocido del Dios judío, pues Yahvé significa «El que es».

Los historiadores de la filosofía se enfrentan aquí con el hecho, para ellos tan poco agradable, de una declaración no filosófica que desde entonces hizo época en la historia de la filoso-

(8) *Deuteronomio* 6, 4.

(9) *Exodo* 3, 13, 14.



fía. Mientras los judíos nos reservamos nuestra 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 cierto pueblo elegido —el pueblo sigue siendo elegido, no nos olvidemos de eso— 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 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.

Dejando mucha, pero muchísima cosa en el tintero, porque el poco tiempo de que dispongo no me permite hacer otra cosa, diré que pasaron 13 siglos antes de que un filósofo cristiano lograra hacer esta identificación. No la logró Orígenes, ni San Atanasio, ni San Basilio, ni San Gregorio de Nisa, ni Juan Escoto, ni San Anselmo, ni San Alberto Magno. No la logró ni siquiera San Agustín que sólo contaba con la técnica filosófica de Platón en la edición revisada de Plotino. 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 descubrir la existencia en términos filosóficos, 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. Es que no era fácil ir más allá de San Agustín con los elementos con que él contaba.

Cuando nueve siglos después de la muerte de San Agustín se hizo el proceso decisivo en materia de metafísica —la verdadera revolución metafísica— ello se logró porque alguien comenzó a traducir del lenguaje de las esencias al de las existencias los problemas concernientes al ser. Alguien se dio cuenta de la distinción fundamental entre «ser» y «lo que es». Alguien se dio cuenta de que la existencia no es cosa, sino el acto que obliga a la cosa a ser lo que es. Este alguien fue Tomás de Aquino y la causa ocasional del progreso por él realizado fue el descubri-

miento de otro universo metafísico griego, el universo metafísico de Aristóteles.

¿Por qué —se pregunta Tomás— decimos que *Qui est* es el nombre más apropiado entre todos los que pueden 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.

A la pregunta «que 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» (10). 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 que el de la esencia. Por eso puede decirse que todo lo que es sustancia debe tener necesariamente esencia y existencia. En realidad ese 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 inmediatamente cierta esencia y hace que cierta sustancia venga a ser. En este sentido «ser» es el acto primitivo y fundamental en 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 (11).

Un mundo en que «ser» es el acto puro 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

(10) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 13, art. 11 (Madrid, BAC, 1947).

(11) SANTO TOMÁS, en I Sent., dist. 33, qu. VII, art. 2, ad. 9. Esta noción existencial de ser es discutida en É. GILSON, *Realisme thomiste et critique de la connaissance* (París, Vrin, 1939), cap. VIII, especialmente págs. 220-222.



puede tener como causa un Dios supremamente existencial. 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.

Dice el maestro Gaos que la metafísica es un intermediario pasajero entre la religión y la ciencia y sugiere que ya su tiempo pasó y que al hombre le bastan por un lado la ciencia y por otro la religión. No podemos coincidir con esta aseveración ni con esta insinuación, pero como ya tenemos que terminar este trabajo ha de quedarse forzosamente sin examinar a fondo esta cuestión de la que tanto habría que decir. Nos limitaremos a lo siguiente. 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 dicha cuestión es que toda energía existencial particular y toda cosa particular existente depende para su existencia de un Acto puro de existencia. Para poder servir de respuesta a todos los problemas existenciales, esta causa suprema tiene que ser existencia absoluta. 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 alguien, El. 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.

Razonar así no significa que veamos exclusivamente en Dios un principio abstracto de explicación, un concepto a demostrar, un juguete ideológico, un poder a someter, lo cual sería soberbia, sería —como dice Maurice Blondel (12), en un sentido profundo negar a Dios.

No, el autor de esta concepción filosófica de Dios no era un soberbio. No era uno que quería llamar a Dios «a juicio de

(12) MAURICE BLONDEL, *Réponse à une enquête*, en "Philosophies", marzo de 1925, págs. 131-132, citado en *Les Jours du Seigneur* (París, Editions du Temoignage Chrétien), vol. 2, pág. 112.

existencia y esencia ante el tribunal de la Razón». «El buen hermano Tomás», como le llama Dante en su Banquete, era una maravilla de paciencia y humildad. Este rasgo de su carácter lo celebra hasta su enemigo científico John Peckham. En carta de 1285, Peckham nos da cuenta de que, atacado Tomás ásperamente por él, el Aquitanense contestó «con gran dulzura y humildad». No, no era ciertamente un soberbio aquel hombre que, al pasar juicio sobre toda su obra filosófica y teológica, en conversación sostenida con su inseparable amigo y compañero Reginaldo de Piperno, le dice: «Todos mis escritos me parecen paja».