

PRESUPUESTOS DE LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

ENRIQUE R. MOROS

«Hablar acerca de Dios, aun diciendo la verdad, no es riesgo pequeño»¹. Es verdad, tenemos que cuidarnos de hablar de Dios con ligereza, como si fuera un tema más de nuestra conversación o de nuestras clases. Ya Platón sabía bastante de eso: «Al padre y artífice del universo ni es fácil hallarle, ni seguro, para quien lo halla, hablar de Él a todos»².

Pero esa dificultad no puede retraernos de ninguna manera. En primer lugar la invitación de la Sagrada Escritura es clara: «Esforcémonos por conocer al Señor»³. En segundo lugar, se trata de lo más necesario e insuprimible para cualquier hombre: «nosotros hablamos de Dios porque es una necesidad del hombre que no se puede suprimir»⁴. Se trata, en consecuencia, de situarnos en la posición correcta y con las disposiciones adecuadas para que nuestro hablar de Dios tenga sentido. Según el consejo de la Escritura, que manda: «pensad correctamente del Señor y buscadlo con corazón entero»⁵, hemos de procurar que nuestro discurso adopte las actitudes mencionadas por Juan Pablo II: la honestidad de la inteligencia y un corazón dócil y agradecido⁶.

Sirva esta introducción para centrar la cuestión que nos ocupa: la existencia de Dios y los presupuestos metafísicos, antropológicos y epistemológicos que permiten plantearla correctamente.

1. ORÍGENES, *In Psalm.* I, 2: PG XII, 1080 A.

2. PLATÓN, *Timeo*, 28c

3. *Oseas* 6, 3.

4. JUAN PABLO II, «Acceso racional a Dios», *Creo en Dios*, Alocución del 3.VII.85. Enrique Aguayo ha estudiado esta alocución y las siguientes en «Aproximación a la teodicea de Juan Pablo II: sus pruebas de la existencia de Dios», *Logos*, 29 (2001), pp. 11-29.

5. *Sb* 1, 1.

6. Cfr. JUAN PABLO II, «Acceso racional a Dios», *Creo en Dios*, Alocución del 3.VII.85.

1. ¿QUÉ ES UNA DEMOSTRACIÓN?

Quizá conviene desarrollar el tema a partir del orden mismo en el que se presentan los términos: demostración de la existencia de Dios. Según esto, en primer lugar es preciso explicar qué se entiende por demostración. De entrada podemos decir que demostrar es un modo especial de razonar, una argumentación que posee unas características peculiares.

1.1. *La argumentación*

Razonar o argumentar puede definirse como «una interacción lingüística compleja que sirve, entre otras funciones, para dar cuenta y razón de algo a alguien en un marco de discurso⁷. Así, argumentar es el modo ordinario de intervenir en el mundo de las creencias y acciones de las personas, y a la vez el modo humano de sostener ideas y de realizar acciones. Se trata, en consecuencia, de una acción que tiene una doble finalidad⁸; por un lado consiste en el intento de persuadir a alguien de algo; por otro lado, argumentar es el requisito imprescindible para que una creencia cualquiera adquiera el estatuto cabal y expreso de conocimiento, puesto que una creencia desasistida de razones no sería conocimiento de ningún modo.

Argumentar es, por tanto, una consecuencia necesaria de nuestra naturaleza racional y, a la vez, un elemento imprescindible de nuestra naturaleza social⁹. «El propósito de los intercambios argumentativos es que las personas se comuniquen información, creencias y opiniones para persuadir a otros me-

7. L. VEGA, *En torno a la idea tradicional de demostración: cuestiones y consideraciones (auto)críticas*, «Laguna», 3 (1995-1996), p. 11. Considero que no hay diferencias relevantes entre esta definición y la que ofrece van Eemeren: «La argumentación puede ser definida como una actividad verbal, social y racional dirigida a convencer a un crítico razonable acerca de la aceptabilidad de un punto de partida avanzando una constelación de proposiciones que justifican o refutan la proposición expresada en el punto de partida»; F.H. VAN EEMEREN (ed.), *Crucial Concepts in Argumentation Theory*, Amsterdam 2001, p. 11. Esta definición, como explica el propio autor, es en gran medida descriptiva y estipulativa; cfr. F.H. VAN EEMEREN, R. GROOTENDORST, F. SNOECK HENKEMANS et al., *Fundamentals of Argumentation Theory. A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Mahwah (N.J.) 1996, pp. 3-5.

8. D.N. WALTON, *What is Reasoning? What is an Argument?*, «Journal of Philosophy», 87 (1990), pp. 404 y 411.

9. Cfr. J. ALCOLEA BANEGAS, *Creencias y argumentos*, en J.M. SAGÜILLO, J.L. FALGUERA y C. MARTÍNEZ, *Actas del Congreso Teorías Formales y Teorías empíricas*, Santiago 2001, p. 20.

diante razones de que sus creencias y opiniones son verdaderas o aceptables y para comprobar, y posiblemente cambiar, sus propias creencias y opiniones como resultado de la crítica y la evaluación racionales»¹⁰. Argumentar es, en consecuencia, la expresión más sencilla del deseo humano de conocer la verdad y actuar según ella¹¹. Por eso, toda persona que acuda a la argumentación para sostener sus creencias puede reclamar para sí la categoría de racional¹².

Tanto por su naturaleza, como por sus fines, toda argumentación es compleja por sí misma —no consiste sólo en *una* palabra, en *una* frase, sino en un conjunto articulado de actitudes y palabras, y exige adaptarse a la audiencia concreta a la que se dirige la argumentación. No tendría sentido decir: «yo tengo mis razones y punto»; significaría desistir del diálogo, aislarse y renunciar al carácter racional y social del ser humano.

Sin embargo, una vez dicho todo lo anterior es preciso añadir con L. Vega: «¿Qué es una argumentación? En realidad, no lo sé»¹³. Argumentar es un tipo de acción humana básica que no cabe explicitar adecuadamente a partir de conceptos más fundamentales y cuyo análisis, además, puede tomar diferentes derroteros. Como señala el mismo autor: «Uno [de los problemas de identidad en la “teoría” de la argumentación] que me parece primordial es el generado por la tensión entre dos directrices básicas de investigación y análisis: A/ la «lingüística» o «retórica»(digamos): entiende que la argumentación es una manera de hacer algo por medio del discurso y su valor depende substancialmente de la eficacia comunicativa y del rendimiento retórico de este acto complejo de habla; B/ la (digamos) «racional» o «metodológica»: considera que los argumentos son manera de dar cuenta y razón de algo ante alguien, y su evaluación supone ciertos estándares cognoscitivos y metodológicos. No son puntos de vista incompatibles ni tienen por qué alentar programas irreconciliables, pero de hecho suelen alinearse con planteamientos y análisis divergentes»¹⁴.

10. J. ALCOLEA BANEGAS, *Creencias y argumentos*, p. 21.

11. Cfr. J.M. SAGÜILLO, *El arte de persuadir. Algunos elementos de argumentación y retórica*, A Coruña 2000, p. 27.

12. Cfr. S.E. TOULMIN, *The Uses of Argument*, Cambridge, 1964.

13. L. VEGA, *Argumentos, pruebas y demostraciones*, en E. DE BUSTOS, J.C. GARCÍA-BERMEJO, E. PÉREZ SEDEÑO, A. RIVADULLA, J. URRUTIA, J.L. ZOFÍO (eds.), *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia*, Siglo XXI, Madrid 1994, p. 204. Y unos años después añadirá: «En español no abundan las guías para moverse por el campo de la argumentación, un paisaje irregular y agreste, con frecuencia pantanoso, a veces forajido o cuando menos al margen de las leyes formales de la lógica». Prólogo a J.M. SAGÜILLO, *El arte de persuadir. Algunos elementos de argumentación y retórica*, A Coruña 2000, pp. 6-7.

14. L. VEGA, *La encrucijada de la demostración*, «Agora», 12 (1993), pp. 69.

El primer estilo de análisis convierte todo acto lingüístico en una argumentación. De este modo se subraya el aspecto social de la transmisión del conocimiento, pero se carga con el inconveniente de no poder distinguir entre las diversas clases de argumentaciones aquellas que gozan de características peculiares, ya sea por la fuerza lógica de sus premisas, ya sea por el valor epistemológico que poseen. Así esta perspectiva de análisis suele prescindir de la verdad de las premisas y del rigor de los procesos argumentales en favor del valor exclusivo de los elementos retóricos¹⁵. Esta posición tiene a su favor la verdad indudable de que toda prueba y demostración es también una argumentación y, en ocasiones, conviene resaltar que toda demostración posee elementos retóricos, importancia social y comunicativa y aporta conocimiento¹⁶.

Ahora bien, en estas páginas vamos a adoptar el segundo estilo de análisis de la argumentación. De este modo, las pruebas y demostraciones son ar-

15. «Perelman y la *nouvelle rhétorique* dan en pensar que la argumentación se contraponen diametralmente a la demostración como los usos retóricos se oponen, en general, a los usos lógicos formales (Cfr. Ch. PERELMAN, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, 1970)»: L. VEGA, *El análisis lógico: nociones y problemas*, Cuadernos de la Uned, Madrid 1987, p. 43. Esta diferencia es apreciada por todas partes. Por ejemplo, van Eemeren afirma que «en este punto, se advierte una primera y crucial diferencia entre los intereses fundamentales de los teóricos de la argumentación y los lógicos contemporáneos. Los teóricos de la argumentación estudian los diversos modos en los que gente toma sus puntos de partida y los defiende, mientras que los lógicos tienden a concentrarse sobre el modo en el que las conclusiones se derivan de las premisas»; F.H. VAN EEMEREN, R. GROOTENDORST, F. SNOECK HENKEMANS et al., *Fundamentals of Argumentation Theory*, p. 6. Pero esta diferencia no puede ser vista en general como una dicotomía cerrada. Así, por ejemplo, puede considerarse también una teoría de la argumentación el pensamiento desarrollado por D.N. WALTON, que reclama para sí el título de lógica, aunque sea informal; cfr. D.N. WALTON, *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*, Cambridge 1989. Por eso sigo a Luis Vega cuando afirma que «por debajo de las denominaciones y de las disputas de legitimidad o de propiedad sobre el discurso racional, está claro que la división del discurso entre la retórica de la eficacia y la lógica de la corrección no hace justicia a nuestros mejores usos de la argumentación, ni siquiera hace justicia a la demostración misma como prueba que consiste en una deducción no sólo lógicamente concluyente sino efectivamente convincente»; Prólogo a J.M. SAGÜILLO, *El arte de persuadir*, pp. 7-8.

16. Por eso es perfectamente correcta la siguiente afirmación: «Se impone una reconsideración de la idea de demostración que vaya más allá de la pura definición formal y ponga más el acento en la capacidad de convencer a la comunidad de expertos y en su apertura a la crítica»; J. ALCOLEA BANEGAS, *La demostración matemática: problemática actual*, en «Contrastes», VII (2002), pp. 15-34. Cfr. también J. ALCOLEA BANEGAS, *Proof as a Way to Increase Understanding*, en C. MARTÍNEZ VIDAL, U. RIVAS MONROY y L. VILLEGAS FORERO, (eds.), *Verdad: lógica, representación y mundo*, Santiago 1996, pp. 243-251 y J. ALCOLEA BANEGAS, *Demostración como comunicación*, en *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Barcelona 1997, pp. 73-77.

gumentaciones que satisfacen determinados criterios cognoscitivos y epistemológicos. La razón de esta elección es sistemática: el objetivo de estas páginas es fundamentalmente científico e interesa, por tanto, una perspectiva que subraye los elementos diferenciadores de la actividad propiamente científica sobre los elementos retóricos y sociales, aunque lógicamente no prescindamos de éstos¹⁷.

1.2. *La prueba*

Una prueba es una modalidad peculiar de argumentación que reúne determinados requisitos. En una prueba no se parte simplemente de creencias, sino de determinados conocimientos. «Una prueba procura hacer más inteligible el objeto de la argumentación, aumentar o explicar su contenido informativo, o también (deslizándose hacia una perspectiva de segundo orden) justificar el crédito que conferimos a una proposición, respaldar nuestro grado de adhesión a ella, etc.»¹⁸, y nuestras actitudes y obras que la tienen como principio. En una prueba comparecen, por tanto, ordenadamente las razones que fundamentan nuestros conocimientos con la esperanza de que nuestras razones no sean sólo particulares, sino que permitan a otros comprenderlas en profundidad y aceptarlas como verdaderas y, en consecuencia, podamos desarrollar un curso de acción concertada.

La diferencia entre argumentación y prueba reside principalmente en la dimensión informativa o cognoscitiva de ésta. Es decir, definimos una prueba restringiendo la amplitud del concepto de argumentación. Esta diferencia no siempre se señala y, mucho menos, se aprecia adecuadamente. En muchas ocasiones prueba es un mero sinónimo de argumentación y, en otras ocasiones, funciona como término alternativo con fines literarios de demostración. La razón que impulsa la distinción que se está estableciendo es fundamentalmente analítica: de este modo se puede hablar diferencialmente de las pretensiones cognoscitivas y del rigor metodológico de las demostraciones.

Pero las pretensiones cognoscitivas y el rigor metodológico no pueden hacernos olvidar los elementos prácticos y sociales que debe reunir una prueba,

17. En este sentido estamos de acuerdo don Luis Vega cuando afirma que la «gente normal que pretende obtener información, entenderse con el prójimo o pasar de estados de creencia a estados de conocimiento; gente que, puesta a discurrir, quiere hacerlo bien y con conocimiento de causa; siguiendo esta línea de respeto, la lógica bien administrada nunca deja de ser una fiel y servicial compañera de viaje»; Prólogo a J.M. SAGÜILLO, *El arte de persuadir*, p. 5.

18. L. VEGA, *En torno a la idea tradicional de demostración: cuestiones y consideraciones (auto)críticas*, p. 12.

porque toda prueba es de algo y para alguien. «El valor de una prueba sólo será apreciable, en general, por comparación con otras pruebas y otros elementos de juicio ante los que haga valer su presunta contribución a la extensión o a la calificación del conocimiento disponible. (...) La calidad de significar de una prueba es una función esencialmente contextual y pragmática (...) La sanción de un argumento como prueba no es un asunto privado, sino público; como tampoco es una cuestión meramente personal el dar razón de algo ante alguien. (...) Toda pretensión de conocimiento deberá atenerse a ambos supuestos de modo que deja de ser una cuestión personal para convertirse en una cuestión de dominio público, al menos en principio. En este medio abierto, las pruebas son las credenciales con las que una pretensión de conocimiento afronta su destino. Por lo tanto, es obvio que una prueba, como cualquier credencial, carece de sentido al margen de unas instituciones y unas convenciones de uso y de valor»¹⁹. Por eso es preciso decir con el mismo autor: «*Veritas filia temporis*», suelen proclamar algunos historicismos. Pero a la luz de la historia del pensamiento filosófico y científico, no es «la Verdad» sino las pruebas las que son hijas del tiempo»²⁰.

1.3. *La demostración*

Por último, la demostración es un tipo especial de prueba —y, por tanto, de argumentación— que incluye una deducción lógicamente concluyente a partir de unas premisas convincentes para la persona a la que se dirige, y debe resultar, por tanto, una prueba que podemos llamar de momento «cogente»²¹. Cogencia significa «la mayor fuerza o poder de convicción»²². Por esta razón, una demostración supone el grado más alto de trasmisibilidad y seguridad del conocimiento.

Esto significa que las demostraciones tienen su lugar propio en la ciencia, en el conocimiento científico, puesto que exigen por parte de las personas que intervienen en el diálogo la presencia de los hábitos científicos de fundamentación y la habilidad para captar el rigor de un razonamiento de acuerdo a criterios estrictamente lógicos.

19. ID., «Argumentos, pruebas y demostraciones», en E. DE BUSTOS, J.C. GARCÍA-BERMEJO, E. PÉREZ SEDEÑO, A. RIVADULLA, J. URRUTIA, J.L. ZOFIO (eds.), *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia*, Madrid 1994, p. 207.

20. ID., *La encrucijada de la demostración*, «Agora», 12 (1993), p. 75.

21. ID., *En torno a la idea tradicional de demostración: cuestiones y consideraciones (auto)críticas*, p. 14.

22. ID., *El análisis lógico: nociones y problemas*, Cuadernos de la Uned, Madrid 1987, pp. 48.

Por otro lado, podemos describir la «cogencia» de una demostración como «una normatividad semejante a la sugerida por Wittgenstein: «Recorro la demostración y digo: “Sí, así tiene que ser”»; aquí está hablando el «yo» de una comunidad epistémica o, si se quiere, de la comunidad científica, pues es el dominio de unos lenguajes y métodos determinados lo que nos depara en principio la habilidad para reconocer una demostración cuando nos hallamos ante ella. Además la cogencia implica una disposición a tomar lo demostrado como algo establecido, y a tomar su deducción como una prueba a salvo de cualquier contraprueba»²³.

1.3.1. *Estrategias de uso*

Todo lo anterior implica que hay diferentes niveles de argumentación, que se corresponden con las distintas características de las personas que dialogan y que es muy importante respetar los diferentes planos en los que puede discurrir su diálogo. Quizá entre personas que participan de una misma tradición y gozan de un determinado nivel de amistad mutua, basten sencillas argumentaciones, aun para asuntos profundos. Pero en ocasiones se advierte que las argumentaciones sencillas no sirven, porque no se consigue transmitir la verdad de los propios conocimientos. Entonces, es preciso, por así decir, volver hacia atrás hasta descubrir los conocimientos comunes que se comparten para desde ellos desarrollar una prueba. Finalmente, si es el caso, se acude a la demostración para dar un último paso, para alcanzar los primeros principios y asentar definitivamente sobre evidencias últimas nuestros conocimientos.

Además, toda argumentación conduce subjetivamente a una mayor seguridad en los conocimientos y objetivamente a una mayor facilidad para su transmisión y aceptación por parte de los demás. Por eso su ámbito natural es el desarrollo de la ciencia y la formación de los nuevos científicos. Pero la ciencia no es sino una actividad histórica del hombre, que comenzó en un momento determinado y se desarrolló hasta alcanzar un determinado nivel de rigor en la búsqueda de la verdad. Y, desde entonces, vuelve constantemente a recomenzar: ninguna ciencia pretende haber llegado definitivamente al culmen

23. ID., «En torno a la idea tradicional de demostración: cuestiones y consideraciones (auto)críticas», *o.c.*, p. 18. La cita interna de Ludwig Wittgenstein se encuentra en *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid 1987, III, § 30. Pienso que esta caracterización de las demostraciones sigue siendo válida a pesar de las dudas que la actual situación de la matemática pueda causar, cfr. J. HORGAN, *La muerte de la demostración*, «Investigación y Ciencia», 12 (1998), pp. 70-77.

del saber. Por eso es razonable escribir una historia de la ciencia e, incluso, de la demostración²⁴.

1.3.2. *Demostración y certeza*

Una demostración produce seguridad en el saber poseído. Esto suele expresarse diciendo que la demostración revela la necesidad de una determinada verdad. Y, en ocasiones, esta peculiaridad de las demostraciones se explica afirmando que una demostración «establece una proposición de manera tan cierta y evidente que nos fuerza a asumirla»²⁵ y de ese modo no deja libertad para el no reconocimiento de la verdad.

Pero esta explicación incurre en la confusión entre la certeza subjetiva y la verdad científicamente (re)conocida. De la anterior explicación de la demostración no se sigue que «exista a nuestro alcance una vía infalible y atemporal de conocimiento. La cogencia de una demostración no es un estado de gracia ahistórico. La cogencia de una demostración implica el entendimiento pleno de la prueba, la comprensión de su estrategia global y la comprensión de cada paso deductivo, de donde se deriva el poder de convicción inherente a una prueba demostrativa. Por consiguiente, una demostración debe tener efectividad pragmática, ha de ser entendida, y debe tener eficacia retórica, ha de ser convincente»²⁶.

Todavía se puede dar un paso más, pero en una dirección errónea. Cuando se sostiene que una demostración debe reunir inexcusablemente la fuerza de las razones de la verdad, el valor epistémico y la relevancia pragmática, entonces aparecen problemas. Si se afirma que «una demostración fallida no es una demostración»²⁷, entonces se está afirmando que las demostraciones están más allá del tiempo, puesto que una demostración debe hacer valer la verdad de la conclusión a pesar de los cambios históricos conceptuales y científicos que necesariamente afectan al valor epistémico y pragmático de una demostración.

Lo que sorprende es que sea el mismo autor de esta frase el que explica como «fundamentalista e dogmática» la glosa de Juan de Santo Tomás sobre la efi-

24. Esto es lo que está intentado hacer L. Vega Reñón, y que de momento ha desarrollado hasta la Edad Media: *La trama de la demostración. Los griegos y la razón tejedora de pruebas*, Madrid 1990, *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media*, Madrid 1999.

25. L. VEGA, *En torno a la idea tradicional de demostración: cuestiones y consideraciones (auto)críticas, o.c.*, p. 17.

26. *Ibid.*, p. 18.

27. ID., *La trama de la demostración. Los griegos y la razón tejedora de pruebas*, Madrid 1990, p. 13.

cacia causal de los principios y de las premisas demostrativas, «porque convierte la fuerza lógica y la cogencia epistemológica en una determinación no ya normativa sino coercitiva. Los principios y premisas evidentes obligan directamente al entendimiento al asentimiento expreso de la conclusión; en la demostración, en general, el asentir a las premisas es causa eficiente y determinante del asentimiento a la conclusión; y así como nadie puede negarse a ver con los ojos abiertos a plena luz, la voluntad no puede impedir el asentimiento del entendimiento y su rendición a la evidencia (*Ars Logica*, II, q. 24, a. 3; cfr. también a. 2 y q. 25, a. 1). Diríase que la cogencia epistémica y las reglas lógicas vienen a materializarse en una especie de necesidades naturales»²⁸. Pero es verdad que en el conocimiento no hay nunca ningún tipo de necesidad natural en sentido físico: es el ámbito donde la libertad se adhiere libremente a la verdad, ya sea necesaria o contingente, o renuncia a ella. Precisamente por eso, el conocimiento humano de la verdad e incluso el conocimiento demostrativo de la verdad tiene historia y las demostraciones necesitan actualización y, en ocasiones, ser rehechas para los nuevos marcos teóricos que rigen en diferentes momentos históricos.

El mismo autor hace referencia a un diálogo entre Aquiles y la tortuga que apareció en un artículo de Lewis Carroll²⁹. Ante un simple *modus ponens* formulado por Aquiles, la tortuga responde preguntando porqué dice «por tanto» y, al citarle Aquiles la regla lógica, la tortuga insiste en preguntar por «por tanto», y de ese modo se produce un regreso al infinito. Ante esto, comenta Vega, Russell «habría saltado hasta una regla de deducción, [mientras que Juan de Santo Tomás] se habría limitado a internar a la tortuga en un centro de discapacitados o en una clínica psiquiátrica»³⁰. Lo que no advierte Vega es que la enseñanza de esa historia es que la validez lógica de una demostración no se deriva de las reglas de la lógica: Russell estaba equivocado. Además, como sostiene Searle, aquí aparece el problema del reconocimiento. «Necesitamos distinguir entre el entrafiamiento como una relación lógica, y el inferir como actividad humana voluntaria. (...) Las premisas entrafian la conclusión, de modo que la inferencia es válida. Pero no hay nada que fuerce a ningún ser humano a hacer esa inferencia. El fenómeno de la brecha existe tanto para la actividad de inferir como para cualquier otra actividad voluntaria. (...) La brecha se aplica incluso a las inferencias lógicas»³¹. Es decir las inferencias lógicas, como cualquier

28. ID., *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media*, Madrid 1999, p. 272.

29. La versión castellana puede verse en «Lo que Aquiles le dijo a la tortuga», en L. CARROLL, *El juego de la lógica*, Madrid 1992, pp. 151-158.

30. ID., *Artes de la razón*, p. 272.

31. J.R. SEARLE, *The Classical Model of Rationality and its Weaknesses*, en Günther Grewendorf & Georg Meggle (eds.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality. Discussions*

otra regla, no determinan unívocamente la libertad ni la racionalidad. El reconocimiento de una demostración sólo puede darse libremente y esa libertad es sumamente razonable.

2. LAS DEMOSTRACIONES DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Una vez explicado el sentido general de la demostración, es preciso ahora detenernos en la aplicación de esta noción de demostración a la existencia de Dios. En efecto, hay al menos un elemento que distingue unas argumentaciones de otras: el objeto sobre el que versa, ya que toda argumentación se dispone también conforme a lo que trata³². Razonar significa, por otro lado, cosas diversas según el objeto sobre el que razonemos. Los razonamientos varían también según el objeto que queramos tratar. Y lo mismo ocurre con las pruebas y las demostraciones. «Demostrar» es un concepto análogo que cobra su sentido exacto por el objeto de demostración³³. Ya Aristóteles advirtió al comienzo de la *Ética a Nicómaco* que la argumentación debe adaptarse al objeto sobre el que se pretende dialogar. Así, sería tan absurdo buscar demostraciones de todas las cosas³⁴ como intentar demostrar una existencia matemática de Dios, puesto que no es una fórmula matemática.

2.1. *Demostración metafísica*

En particular, no puede haber demostraciones estrictas salvo que el objeto que está en cuestión no se incluya en una disciplina que sea plenamente cien-

with John R. Searle, Dordrecht 2002, p. 319. He tomado la traducción de J.R. SEARLE, *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Oviedo 2000, p. 35.

32. Esto impide que haya demostraciones convincentes en general, incluso para los que están acostumbrados a una lógica rigurosa. Las demostraciones sólo pueden ser convincentes para los que conocen científicamente un ámbito de objetos determinado. Saber lógica, por esta razón, no significa entender todas las demostraciones, sino sólo saber qué es una demostración y qué características particulares posee. Valga esta observación para la primera razón contra las demostraciones ordinarias de la existencia de Dios que ofrece B. RODRÍGUEZ-SALINAS. Cfr. *Cómo deben ser las razones que nos mueven hacia Dios*, «Religión y cultura», 48 (2002), p. 130. Espero igualmente que a lo largo de este trabajo queden también claras las respuestas a cada uno de los puntos siguientes de su enumeración.

33. W. KASPERS, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, p. 125-126.

34. «Es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas». ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 4, 1006 a 6-8.

tífica. La demostración de la existencia de Dios tiene además la peculiaridad de que se dirige hacia el ámbito de lo infinito, mientras que las demás cosas que conocemos son finitas. De tal manera que la demostración de la existencia de Dios no puede ser igual a cualquier otra demostración, porque si no trataríamos a Dios como un ente más del mundo y, entonces, más que conocerse se le ignoraría. Por eso, hay que intentar un procedimiento general de fundamentación susceptible de comprobación apto para lo infinito. Y el único ámbito científico en el que éste puede tener lugar es la metafísica³⁵. Éste es el sentido del proceso deductivo *a posteriori* usado por Santo Tomás y que, en sus líneas generales, fue establecido por Aristóteles, desarrollado por Temistio y Grosseteste, y ampliamente usado por los contemporáneos de Santo Tomás³⁶.

Una vez llegados a este punto, el primer problema con el que nos encontramos en las demostraciones de la existencia de Dios es que pertenecen necesariamente a la metafísica, cuyo carácter científico en la actualidad suscita muchas dudas o es enteramente desconocido³⁷. Sin metafísica no puede haber demostraciones de la existencia de Dios. Pero la cuestión decisiva ahora es si un filósofo cristiano puede conformarse con este estado de cosas, que no es en ab-

35. No se trata sólo de que la teología natural pertenezca a la metafísica, sino que la metafísica es, al menos desde los griegos, su lugar natural, porque es una exigencia de la propia naturaleza de la ciencia primera porque la cuestión de los principios de la realidad conduce por su propia dinámica a la cuestión de la identidad del principio. No se trata sólo de que la teología natural sea inseparable de la metafísica, sino que la propia metafísica exige la teología natural como momento propio y por esa razón ambas quedan inseparablemente ligadas. Cfr. Ll.P. GERSON, *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*, London 1994, pp. 234-238.

36. L. Vega elabora una explicación general de este tipo de demostraciones al hilo de la historia de la demostración en la Edad Media: «Una "demonstratio quia" descansa en un supuesto característico, análogo al criterio estipulado con respecto a las demostraciones "a signo", aunque los medievales no se detuvieran a formularlo, a saber: el hecho de darse A resulta condición suficiente de que se dé B, de modo que B es una condición previa o es una causa o es un correlato necesario de A. Un rasgo compartido por estos medios de constatación, ya se refieran a signos, ya se refieran a efectos derivados de causas próximas o lejanas, es pertenecer al bagaje de lo que resulta evidente por experiencia —en cualquiera de los sentidos usuales de "experientia" y "experiri" en la Edad Media»; *Las artes de la razón*, p. 294.

37. Considero que éste es el principal problema que presenta la reflexión de Juan Antonio Estrada sobre las demostraciones de la existencia de Dios: «Evidentemente nadie cree en Dios en función de la racionalidad y plausibilidad de una sistema metafísico que justifique la consistencia lógica y la plausibilidad de un principio divino trascendental originante de universo y que da un significado al hombre y a su lugar en el cosmos [...] En este sentido hay que hablar de vías, demostraciones, razonamientos que clarifiquen o erosionen una determinada creencia religiosa, pero nunca demostraciones o pruebas en sentido estricto»; *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid 1994, p. 246. También cabría apuntar que el objetivo de las demostraciones de la existencia de Dios no es «crear en Dios», sino algo a la vez más humilde y radical: saber que Dios existe.

soluto irrelevante. Y aquí la *Fides et ratio* es absolutamente precisa y radical, porque considera que están en juego elementos relevantes de la antropología cristiana.

2.2. *La metafísica es imprescindible*

Juan Pablo II afirma en la citada encíclica, comentando el texto de *Rm* I, 20, que «en este importante texto paulino se afirma la capacidad metafísica del hombre»³⁸. Pero el lugar decisivo a mi entender es el número 83:

«Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. [...] Reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica [...] Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación».

La razón última de esta defensa apasionada de la metafísica es estrictamente antropológica. Sin metafísica el carácter racional del hombre quedaría en entredicho; si la verdad última y absoluta fuera radicalmente inalcanzable para nosotros, entonces la verdad no podría regir nuestra vida, estaríamos encerrados en un mundo de utilidades sin sentido, y tendríamos que conformarnos con que, en expresión de Hume, la razón fuera una mera esclava de las pasiones. Es obvio que entonces Dios quedaría fuera de nuestro alcance: el agnóstico tendría razón. Ratzinger lo vio muy bien, cuando afirmó que «el problema de Dios, en último término, no es otra cosa que el problema de la verdad co-

38. *Fides et ratio*, 22 (en adelante: *FR*). Quizá no fuera preciso señalar que este texto fue usado por el Concilio Vaticano I para establecer que «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón a partir de las cosas creadas» (*DS* 3010); y que este texto conciliar fue citado por el Concilio Vaticano II, a la vez que añadía, que Dios «da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas» (*Dei Verbum*, 6 y 3). En la *Fides et ratio*, Juan Pablo II no especifica cómo la razón puede demostrar la existencia de Dios: cfr. A. DULLES, *Reason, Philosophy, and the Grounding of Faith: A Reflection on Fides et Ratio*, «International Philosophical Quarterly», 40 (2000), pp. 482-484.

mo tal»³⁹. La fe en Dios, en consecuencia, no podría ser racional, porque en el fondo el hombre no podría ser racional. Pero «lo propio de la fe cristiana en el mundo de las religiones es que sostiene que nos dice la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre, y que pretende ser la *religio vera*, la religión de la verdad»⁴⁰.

Además, si alguien afirma que no se puede ser racional, ¿por qué habría que hacerle caso? ¿qué valor tendría esa afirmación? Si pretende decir la verdad, entonces intenta que nosotros adaptemos nuestro comportamiento a la misma, pero esa verdad impediría radicalmente lo que se pretende con ella, y de ese modo sería pragmáticamente inconsistente. Pero si no pretende decir la verdad, ¿para qué habla? ¿qué puede pretender su afirmación? ¿cuál podría ser su valor? Su única intención podría ser una irrazonable renuncia mutua al deseo de infinito que está encerrado en el corazón del hombre, la decisión de limitarse al ámbito de lo finito. Pero esa decisión y esa renuncia sólo son posibles si existe previamente la apertura humana, y es, en consecuencia, mera impostura arbitraria⁴¹.

Que la demostración de la existencia de Dios depende, en último término, de la metafísica es algo que también se puede comprobar en la evolución intelectual de uno de los mejores filósofos analíticos de las últimas décadas: Alvin Plantinga. En su primer libro realizó un profundo análisis de los argumentos clásicos para demostrar la existencia de Dios⁴². La idea era que la existencia de Dios se podía acreditar en filosofía mediante argumentos rigurosos. Pero su análisis determinó que ninguno estaba libre de problemas, pero que lo mismo ocurría para cualquier otro argumento filosófico interesante. Así, por ejemplo, el mejor argumento para demostrar la existencia de las demás personas padece el mismo tipo de deficiencia que el argumento teleológico para demostrar la existencia de Dios, y si el primero se da por bueno —razona Plantinga—, entonces el segundo también ha de servir para probar la existencia de Dios. El supuesto que guió la construcción de aquella obra era que es preciso encontrar buenos argumentos para justificar la racionalidad de una creencia. Todavía este supuesto funciona en su siguiente obra sobre la metafísica modal, en ella Plantinga piensa que ha conseguido formular un argumento ontológico válido y fundado⁴³. Pero las críticas

39. J. RATZINGER, *Presentación*, en J. RATZINGER (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973, p. 13.

40. ID., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica «Fides et ratio»*, Congreso Internacional sobre la encíclica «Fides et Ratio», Madrid 2000, 16.II.2000.

41. Cfr. R. ALVIRA, *Metafísica y teología natural*, «Thémata», 26 (2001), p. 17.

42. A. PLANTINGA, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca 1967.

43. ID., *The Nature of Necessity*, Oxford 1974.

epistémicas contra ese argumento son muy fuertes⁴⁴. A continuación se dedica a la epistemología. Su primera idea es que la existencia de Dios puede ser una creencia básica y, por tanto, no necesitada de demostración, porque está justificada de entrada. Pero la profundización que ha supuesto la elaboración de una epistemología propia —*the proper function epistemology*⁴⁵— le condujo al desarrollo de un argumento con cierto aire de familia a los argumentos morales: una epistemología evolucionista funciona mejor con una base metafísica teísta. Finalmente, la elaboración del último volumen de su trilogía sobre epistemología le hace declarar sencillamente que la cuestión de las demostraciones de la existencia de Dios tiene su lugar natural y depende enteramente de la metafísica y de la antropología que se sostenga⁴⁶. Plantinga reconoce no tener una demostración de la existencia de Dios, aunque eso no le impide hablar de la existencia de buenos argumentos teístas⁴⁷. De ese modo, su largo recorrido intelectual conduce a la misma posición que sostiene la escolástica clásica: la existencia de Dios es una cuestión metafísica, y que la cuestión epistemológica de la racionalidad de la creencia en Dios no puede resolverse sin la metafísica.

2.3. Metafísica y antropología

La existencia de una ciencia de la verdad, como la metafísica, es antropológicamente decisiva. No se trata de una cuestión exclusivamente intelectual, sino que afecta a toda la persona. El Papa es explícito en este punto:

«Santo Tomás no abandona la vía de los filósofos. Inicia la *Summa Theologiae* con la pregunta: *An Deus sit?*, («¿Dios existe?», Cfr. I, q. 2, a. 3). Esa pregunta ha demostrado ser muy útil. No solamente ha creado la teodicea, sino que toda la civilización occidental, que es considerada como la más desarrollada, *ha seguido acorde con esta pregunta*. Y si hoy la *Summa Theologiae*, por desgracia, se ha dejado un poco de lado, su pregunta inicial sigue en pie, y continúa resonando en nuestra civilización (...) Se advierte claramente que *la respuesta a la pregunta An Deus sit? No es sólo una cuestión que afecte al intelecto; es, al mismo tiempo, una cuestión que abarca toda la existencia humana*. Depende de múltiples situaciones en las que el hombre busca el significado y el sentido de la propia

44. Cfr. E.R. MOROS, *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*, Pamplona 1997.

45. A. PLANTINGA, *Warrant and Current Debate* y *Warrant and Proper Function*, Oxford, 1992.

46. ID., *Warrant and Christian Believe*, Oxford 2000.

47. Cfr. «Two dozen (or so) Theistic Arguments» (Lecture Notes) en <http://www.homestead.com/philofreligion/files/Theisticarguments.html>, consultado el 15.03.00.

existencia. El interrogante sobre la existencia de Dios está íntimamente unido a *la finalidad de la existencia humana*. No es solamente una cuestión del intelecto, sino también una cuestión de la voluntad del hombre, más aún, es *una cuestión del corazón humano* (las *razones del corazón* de Blas Pascal). Pienso que es injusto considerar que la postura de santo Tomás se agote en el solo ámbito racional. Hay que dar la razón a Étienne Gilson cuando dice con Tomás que el intelecto es la creación más maravillosa de Dios; pero eso no significa en absoluto ceder a un racionalismo unilateral. Tomás se esfuerza por esclarecer la riqueza y complejidad de todo ser creado, y especialmente del ser humano. No es justo que su pensamiento se haya arrinconado en este periodo posconciliar; él, realmente, no ha dejado de ser *el maestro del universalismo filosófico y teológico*. En este contexto deben ser leídas sus *cinque viae*, es decir, las cinco vías que llevan a responder a la pregunta: *An Deus sit?*⁴⁸

La importancia de la metafísica como ciencia no excluye, sino que precisamente supone la posibilidad de un conocimiento no científico de la existencia de Dios, tanto en el sentido de un conocimiento natural como en el sentido de un conocimiento de fe. En efecto, si es posible la demostración, entonces también pueden tener lugar pruebas de la misma, que es lo que los clásicos llamaban pruebas morales de la existencia de Dios, y es posible también argumentar no científicamente sobre ella; pero a la inversa no tiene lugar esa implicación. Y, por supuesto, también podemos creer sobrenaturalmente en su existencia, por lo que para demostrar la existencia de Dios no es preciso prescindir en ningún sentido de la fe. Pero las argumentaciones y las pruebas carecen de esa referencia a la verdad última que es característica de la metafísica como ciencia, referencia que concluye en Dios.

Esta perspectiva equilibrada de Santo Tomás sobre el saber humano es subrayada por Luis Vega: «aunque el saber demostrativo de la *scientia* estricta cumpla en Tomás de Aquino un papel programático de paradigma del conocimiento racional, no llega a determinar el carácter fundamentalista de su “epistemología”. Tomás de Aquino reconoce de buen grado la existencia de formas más débiles de saber, bien en atención a la índole de los objetos de conocimiento (...), bien en atención a la propia constitución cognitiva de los sujetos humanos de carne y hueso. (...) No ignora, por lo demás, la eficacia de otro tipo de justificación inferencial y discursiva que procede sobre la base de premisas y estrategias dialécticas, capaces de deparar cierta convicción, «fides», aunque no certeza (*In APo.*, Pról.); ni, en fin, está dispuesto a renunciar a sus virtudes críticas y heurísticas»⁴⁹. Por eso demostrar la existencia de Dios en un

48. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, 1994, 51-52.

49. L. VEGA RENÓN, *Artes de la razón*, pp. 271-272.

sentido lógico y metafísicamente riguroso significa tomarse la racionalidad del hombre en serio definitivamente.

Ésta es la concatenación que muestra el siguiente texto de Juan Pablo II:

«Esta fe en un Dios que se revela, encuentra también un apoyo en los razonamientos de nuestra inteligencia. Cuando reflexionamos, constatamos que no faltan las pruebas de la existencia de Dios. Éstas han sido elaboradas por los pensadores bajo forma de demostraciones filosóficas, de acuerdo con la concatenación de una lógica rigurosa. Pero pueden revestir también una forma más sencilla y, como tales, son accesibles a todo hombre que trata de comprender lo que significa el mundo que lo rodea»⁵⁰.

Además, puesto que la demostración es el medio ordinario de adquisición de conocimiento científico, esto es, conocimiento de la forma más rigurosa y cierta posible, para el que cree en Dios conseguir una demostración es algo que se sigue de su misma fe, «porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula»⁵¹. Por esa razón, «la demostración de la existencia de Dios no es primariamente una exigencia lógica que se esgrime frente a quienes no creen en Dios, sino una exigencia lógica que se dirige exactamente igual al creyente, una exigencia que reclama de éste una estricta justificación de aquello en que cree»⁵². Newman lo plantea, como es característico en él, en primera persona: «Yo sentía entonces, y he sentido siempre, que era una cobardía intelectual no encontrar una base racional para mi fe, y cierta cobardía moral en el hecho de no conessar esta base»⁵³.

Por otro lado, puesto que «todos los tipos de demostración coinciden en ser un procedimiento general de fundamentación susceptible de comprobación»⁵⁴, y como la demostración supone la culminación del proceso que conduce a la posesión de la verdad que le es dado al hombre alcanzar, y por tanto, también significa su máxima capacidad para transmitir la verdad conocida, demostrar la existencia de Dios supone alcanzar el máximo de la dimensión apostólica de la propia fe.

Demostrar, en este sentido, significa una invitación razonada a algo porque nos pone en contacto con una realidad que antes no conocíamos. La fe, en

50. JUAN PABLO II, *Pruebas de la existencia de Dios*, «Audiencia General», 10.VII.85.

51. SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 96, cit. en FR, 76.

52. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1994, p. 272.

53. J.H. NEWMAN, *Apología por vita sua: historia de mis ideas religiosas*, Madrid 1996, p. 56. Cfr. J. VIVES, *Fe y racionalidad en la «Gramática del asentimiento» de Newman*, «Espíritu», 50 (2001), p. 7.

54. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, pp. 125-126.

cuanto virtud sobrenatural no puede ser adquirida por las propias fuerzas porque es un don que presupone la apertura de la razón, apertura que conlleva la posibilidad de conocer siempre más⁵⁵. Y así es posible entender lo que dice el Catecismo de la Iglesia Católica: «Al defender la capacidad de la razón humana para conocer a Dios, la Iglesia expresa su confianza en la posibilidad de hablar de Dios a todos los hombres y con todos los hombres. Esta convicción está en la base de su diálogo con las otras religiones, con la filosofía y las ciencias, y también con los no creyentes y los ateos»⁵⁶.

Tengo que estar abierto a la verdad para saber de la existencia de Dios. Para ello se requiere que mi libertad asienta. La filosofía es amor a la sabiduría, esto significa la correspondencia máxima entre saber y libertad. Sólo amando el saber podré llegar a saber más. No hay conocimiento posible en metafísica sin la intervención de la libertad. Pero esta libertad es inteligente; es decir, una libertad que razona, que se deja determinar por razones. Por eso una de las cuestiones que está en juego a lo largo del desarrollo de la teología natural es precisamente saber si un lenguaje responsable sobre Dios puede aclararse o explicarse a la luz de la razón. Por esa razón, «nuestro camino hacia Dios afecta a la totalidad de la persona —no sólo al intelecto, sino también a la voluntad libre, a la afectividad y al punto de vista de la vida moral de cada uno»⁵⁷.

En ocasiones se achaca a las demostraciones clásicas de la existencia de Dios, a las cinco vías de Santo Tomás, por ejemplo, que son precisamente «cosmológicas», y, por tanto, que no pueden interesar a sujetos personales⁵⁸. Pe-

55. M.F. Sparrow se pregunta «¿Cuál es el papel que las pruebas de la teología natural juegan en la vida del increyente?» Y responde: «Las pruebas de la teología natural no sólo remueven los obstáculos para creer, también crean una disposición en el increyente hacia las verdades de fe *per se*. Esta disposición creada en el increyente, sin embargo, no es como la disposición por la que un agente está dispuesto a actuar; sino que es más como la disposición por la cual la materia se dispone a recibir una forma. En otras palabras, las verdades de fe *per accidens* contienen las verdades de fe *per se* como potencia pasiva. Esto significa que hacen al intelecto pasivo capaz de recibir las verdades de fe *per se*. Así, las verdades de fe *per accidens* preparan el intelecto, no para actuar, sino para ser actuado. Todavía, de acuerdo a Santo Tomás, tal preparación no es un prerequisite para la acción de Dios» *The Proofs of Natural Theology and the Unbeliever*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), p. 141. También B.J. Shanley apunta una distinción que es crucial, sobre todo para la discusión sobre la fe en el ámbito americano actual: «es vital distinguir lo que es racionalmente presupuesto por la teología y lo que es racionalmente presupuesto por un creyente individual»; *The Thomist Tradition*, Dordrecht 2002, p. 24.

56. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 39.

57. F. CLARK, *Godfaring. On Reason, Faith, and Sacred Being*, Washington 2000, p. 7.

58. D. Turner informa que los «teólogos de Cambridge», en especial, J. Milbank, apelan también a un argumento de lógica formal extraído directamente de Aristóteles:

ro cuando se argumenta de este modo es que no se ha advertido suficientemente la profunda radicación antropológica de la metafísica ni la importancia que el ser humano adquiere en su mismo desarrollo y culminación⁵⁹. La metafísica no es nunca mero conocimiento abstracto, sino en todo caso y siempre amor al saber que una persona en su integridad desarrolla. Tampoco se cae en la cuenta que el máximo respeto a la libertad de cada persona sólo puede consistir en ponerle delante de la máxima verdad con la esperanza que sea captada como tal y determine la libertad desde su propia intimidad. «Sólo cabe esperar de las demostraciones de Dios que sean una invitación razonada a la fe. Si la libertad y el conocimiento están siempre ligados entre sí, el conocimiento de Dios, de modo particular, sólo es posible en libertad. *Por eso las demostraciones de Dios constituyen una llamada racional a la libertad humana y una prueba de la honestidad intelectual de la creencia en Dios*»⁶⁰. Por esa razón, un lenguaje responsable sobre Dios sólo puede ser aquel que razona o argumenta, y, en definitiva, sólo aquel que entiende el propio saber en su máxima capacidad, es decir, que argumenta demostrativamente.

Conviene señalar que la preocupación del *Catecismo de la Iglesia Católica* en este tema parece que viene determinada por la influencia de las ciencias naturales en la configuración de la mentalidad actual. «Creado a imagen de Dios, llamado a conocer y amar a Dios, el hombre que busca a Dios descubre ciertas «vías» para acceder al conocimiento de Dios. Se las llama también «pruebas de la existencia de Dios», no en el sentido de las pruebas propias de las ciencias naturales, sino en el sentido de «argumentos convergentes y convincentes» que permiten llegar a verdaderas certezas. Estas «vías» para acercarse a Dios tienen como punto de partida la creación: el mundo material y la persona humana»⁶¹. El

«una prueba causal o es formalmente inválida porque comete la falacia de la equivocación, o es válida sólo porque se apoya en una univocidad idolátrica»; *How to be an Atheist*, «New Blackfriars», 83 (2002), pp. 327-328. No es este el momento de entrar en disputas lógicas, esta tarea queda para un trabajo posterior.

59. Un estudio digno de mención en este sentido es J.A. AERTSEN, «The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas», en Christian Wenin (ed.), *L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du septième congrès international du philosophie médiéval*, Louvain-La-Neuve, 1986, pp. 432-439.

60. W. KASPERS, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, pp. 125-126.

61. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 31. En este mismo sentido se expresa JUAN PABLO II: «En conclusión, una infinidad de indicios empuja al hombre, que se esfuerza por comprender el universo en que vive, a orientar su mirada hacia el Creador. Las pruebas de la existencia de Dios son múltiples y convergentes. Ellas contribuyen a mostrar que la fe no mortifica la inteligencia humana, sino que la estimula a reflexionar y le permite comprender mejor todos los «porqués» que plantea la observación de lo real»; «Pruebas de la existencia de Dios», *Audiencia General*, 10.VII.85.

tenor literal de las palabras apunta a la multiplicidad de argumentos dirigidos a mostrar la existencia de Dios que son convincentes. En este caso, convincente significa capaces de convencer, y cuando el convencido soy yo mismo, entonces ese convencimiento implica la certeza en mi conocimiento. De este modo, parece reafirmarse todo lo anteriormente explicado.

Y así pasamos ya al tercer punto de nuestra exposición. Después de haber visto el significado de la demostración de la existencia de Dios, hay que desarrollar qué significa existencia y qué significa Dios en este contexto.

3. LA EXISTENCIA DE DIOS

El problema que se presenta en este momento es qué significa «existencia» y qué significa «Dios». La existencia por la que se inquiere es la realidad. Preguntar por Dios es investigar si Él es real, si forma parte de la verdadera realidad a la que pertenecemos nosotros y el mundo, o es sólo un sueño, una imagen sin objeto, mero concepto subjetivo de nuestra inteligencia. Tiene razón D. Turner cuando dice que «afirmar “Dios existe” es hacer una afirmación existencial en el sentido perfectamente ordinario de “existe”, porque no hay ningún otro disponible para nosotros; no hay ningún sentido teológico o religioso especial de “existencia” disponible para afirmarlo de la existencia de Dios»⁶². Por eso suele adjetivarse esta realidad como objetiva. Y, en ese sentido, las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios suponen el máximo esfuerzo de la mente humana para hacerse con la verdad objetiva del mundo y de la realidad⁶³.

62. D. TURNER, *How to be an Atheist*, p. 330.

63. No se pretende afirmar que no quepan otras vías demostrativas de la existencia de Dios, sino que se dice que hasta ahora el esfuerzo por desarrollar una ciencia verdadera de la realidad se ha cumplido especialmente en la metafísica clásica. De hecho, son perfectamente posibles las vías antropológicas, que no consideramos en estas páginas. La limitación que presentan las formuladas por la metafísica clásica es que adolecen de una antropología científicamente desarrollada, por lo que la escolástica las llama pruebas morales, y, por otro lado, la antropología moderna no sirve para formularlas, pues entienden la libertad humana como primer principio. Dos estudios sobre la demostración antropológica de la existencia de Dios puede verse en E. MOROS, *La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad*, «Anuario Filosófico», 29 (1996) 805-814; o J. YUSTA SAINZ, *Causa del hombre, causa de Dios: la afirmación absoluta del hombre a la luz de Dios en José Manzano*, en J.L. CABRIA y J. SÁNCHEZ-GEY (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca 2002, pp. 333-366. Sobre las vías tomistas puede verse M. MURARO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, en G. GRASSO e S. SERAFINI (eds.), *Vita Quaerens Intellectum. Tommaso D'Aquino e ricerca filosofica. Studi 1997-1998*, Romae 1999, pp. 59-72.

Se trata, en efecto, de demostraciones de la existencia *de Dios*. Todas las vías tomistas acaban con una expresión semejante: «y esto es a lo que todos llaman Dios»⁶⁴. Es decir, las vías suponen el significado del nombre de Dios, es decir, un cierto conocimiento natural de Dios por parte del hombre⁶⁵. «Por conocimiento natural de Dios entendemos la comprensión de una fuerza superior en la experiencia natural pura, y no la teología natural»⁶⁶. Por eso puede decirse que «las demostraciones de Dios no fabrican la idea de Dios, no la crean, sino que la explicitan, concretizan y acreditan por la vía de la consideración intelectual del mundo»⁶⁷. Esto significa que puede sostenerse que el conocimiento ordinario del hombre es capaz de llegar de algún modo a Dios.

En este sentido, Santo Tomás afirma que «se da un conocimiento de Dios vulgar y confuso, que tienen la mayoría de los hombres [...] porque el hombre puede llegar inmediatamente por la razón natural a conocer a Dios de alguna manera. Por ejemplo, viendo los hombres que las cosas naturales se desenvuelven sujetas a cierto orden, y no habiendo orden sin ordenador, caen en la cuenta con frecuencia de que ha de haber un ordenador de las cosas visibles. Aunque con esta común consideración no se llega inmediatamente a conocer quién, cómo y si es sólo uno ese tal ordenador»⁶⁸. Este concepto natural de Dios que requieren las cinco vías ha sido analizado del siguiente modo por David Twetten: «La expresión formal de la definición de “un Dios” propia de las cinco vías es “aquello que es 1) una causa de cosas que está 2) o bien a) más allá de todas las cosas o b) es distinto de todas las cosas”. Esta “definición” expresa formalmente lo que se encuentra materialmente en las cinco diferentes definiciones nominales que se encuentran de hecho en las pruebas»⁶⁹.

Si esto es verdad, de ahí se deduce que hay dos niveles en los cuales el hombre puede cerrarse a Dios. Así se explica, además, que en ocasiones la respuesta a las demostraciones sea un mero encogimiento de hombros: si no se dis-

64. Estas expresiones son exactamente: (1) *et hoc omnes intelligunt Deum*; (2) *quam omnes Deum nominant*; (3) *Quod omnes dicunt Deum*; (4) y (5) *et hoc dicimus Deum*.

65. Cfr. F. DI BLASI, *La conoscenza naturale di Dios in Tommaso D'Aquino*, «Aquinas», 42 (1999), pp. 287-328. En particular, p. 130: «La idea de Dios que todos espontáneamente poseemos, no sólo precede necesariamente a la demostración, sino que es por añadidura su premisa y su objeto propio».

66. E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios. La «teología simbólica» del Areopagita y sus supuestos prácticos*, en «Obras Selectas», Madrid 1998, p. 482.

67. W. KASPERS, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, p. 140.

68. *Suma contra Gentiles*, III, capítulo 38.

69. D. TWETTEN, *¿Qué significa Dios en la conclusión de una prueba de la existencia de Dios según Tomás de Aquino?*, Ponencia presentada en el seminario de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Mayo 2001, p. 11.

pone de un cierto concepto de Dios, entonces no se le puede reconocer en la conclusión de la demostración. Eso también supone que «es imposible también buscar a Dios o preguntarse por él sin conocerlo previamente. Y reconocerlo al encontrarlo —o sea, decir, *éste es*—, sólo es posible si ya previamente lo conocíamos. Por lo tanto, el capítulo que suele aparecer al comienzo de los tratados de teología natural y que versa sobre el conocimiento “vulgar” o “precientífico”, común o espontáneo de Dios, es el decisivo. O *sabemos ya* esencialmente qué o quién es Dios, o no lo sabremos nunca»⁷⁰. La cerrazón a la transcendencia al nivel de conocimiento natural implica la imposibilidad de toda demostración.

Pero justo a ese nivel es donde se muestra que una de las características esenciales de la naturaleza intelectual del ser humano es la apertura, tantas veces mencionada en la *Fides et ratio*⁷¹. Desde este punto de vista, la actitud de indiferencia se descubre como antinatural para seres que se alegran descubriendo constantemente cosas nuevas. Y, además, este punto tiene una relevancia especial: «Lo que está en juego en este tema que, después de todo, es central a nuestras responsabilidades como universitarios, es una cuestión acerca de la naturaleza del *intelecto*, y acerca de cómo asumir la responsabilidad de todo lo que es capaz de alcanzar, acerca de cómo responder a las exigencias que, por su naturaleza, nos presenta para insistir en preguntar. Es acerca de la legitimidad de una cierta clase de cuestiones y acerca de si puede ser correcto establecer *a priori* límites a una capacidad que es, como decía Aristóteles, potencialmente infinita; que siendo así, añade Santo Tomás, no es satisfecha incluso por un objeto *infinito*. Negar esto (...) es negar a Dios y así se consigue llegar a ser un ateo con un solo movimiento. Pero negando la legitimidad de estas cuestiones se niega también la naturaleza del intelecto. (...) De este modo, en nombre de una mera posibilidad intelectual se excluye, no sólo la explicación sobre cómo es el mundo, (...) sino la admiración del intelecto, y cualquier clase de aquella primaria gratitud de espíritu, porque existe algo en absoluto en vez de la nada, y que hay alguien más que nadie por el que existimos»⁷².

4. DIOS

Ahora bien, a lo que se llega en las demostraciones de la existencia de Dios es ciertamente a Dios. Y aquí por Dios hay que entender al verdadero Dios, y no sólo porque sino no podrían llamarse verdaderamente demostracio-

70. R. ALVIRA, *Metafísica y teología natural*, «Thémata», 26 (2001), p. 13.

71. Por ejemplo, en los nn. 21, 70, 71, 83 y 97.

72. D. TURNER, *How to be an Atheist*, p. 333.

nes *de* Dios, sino también y sobre todo porque una demostración aporta verdadero conocimiento de *Dios*.

En este punto es necesario hacer algunas aclaraciones. Las demostraciones de la existencia de Dios no se puede decir que alcanzan sólo el concepto nominal de Dios —el significado del nombre «Dios»—, que sirve como término medio de la demostración, sino que desvelan el concepto metafísico de Dios, a Dios como acto puro, como el *Ipsum Esse Subsistens*. Es decir, en las demostraciones de la existencia de Dios a la vez que se acredita la objetividad o realidad de Dios se llega a un concepto más preciso de Dios que lógicamente va más allá del mero significado nominal del nombre, y entonces surge la posibilidad de aplicar la analogía para el conocimiento de la esencia divina.

Para comprender acabadamente este punto conviene atender a dos dificultades que pueden cerrarnos el paso. En primer lugar, pensar que Dios es una mera conclusión lógica, producto de un proceso lógico de deducción. Esto significaría efectivamente no haber llegado en absoluto a Dios, pero supone también no comprender lo que es el propio proceso demostrativo. Las demostraciones de la existencia de Dios no son meros procesos deductivos, sino razonamientos *a posteriori* de fundamentación. En ellos las criaturas, que constituyen el punto de partida, no funcionan lógicamente como fundamentos, sino como seres necesitados de explicación y fundamentación.

Así lo explica Polo: «dada la criatura, Dios no es, en correspondencia con ella, una pura indiferencia sino, precisamente, la entera positividad de su Ser. [...] O lo que es igual, advertida la criatura, Dios no es una conclusión lógica sino un Ser vivo. [...] En la demostración la criatura no funciona como un supuesto, base de conclusiones, sino como un necesitado de explicación, explicación que es todo el Ser divino. La criatura no fundamenta necesidad divina alguna; no podríamos decir que alcanzamos a Dios en virtud de una razón suficiente de postulaciones que se dan en la criatura —esto es contradictorio con la noción misma de criatura—; sino que, en orden a la criatura, el Ser divino es entero, precisamente por la imposibilidad de admitir una determinación parcial de Dios en función de la criatura. Nótese que en cualquier otro sentido no podría hablarse de demostración de la existencia *de* Dios»⁷³.

La segunda dificultad a la que hay que atender es la opinión que formula la conclusión de las vías como la mera verdad de la proposición “Dios existe», es decir, las vías concluirían exclusivamente en la verdad del cuantificador existencial (el mero «hay», o «existe un Dios») cuyo objeto sería el concepto de

73. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona, ¹1999, pp. 233-234.

Dios. Esto no es así, porque las vías no son demostraciones deductivas, en las cuales sólo se puede concluir lo que ya se encontraba en las premisas; y porque tampoco son formuladas en el lenguaje de la lógica moderna, que sólo reconoce un único concepto de existencia, justamente el del cuantificador existencial. Además, si así fuera no tendría sentido formular cinco vías, ya que siendo sus conclusiones idénticas, con una bastaría. Por otro lado, las demostraciones se volverían incapaces de contribuir de ningún modo al conocimiento de la esencia divina, porque no se puede aplicar la analogía al cuantificador existencial. Pero hay que sostener, por el contrario, que las conclusiones de las vías son diferentes, porque se alcanza a Dios en cada una de ellas de acuerdo a uno de los sentidos de existencia que se reconocen en la metafísica de Aristóteles: movimiento, operación, actualidad, perfección y fin. Las vías concluyen en que Dios es el fundamento de todos los órdenes existenciales⁷⁴.

Finalmente, puesto que las demostraciones son metafísicas y son demostraciones de uno de los preámbulos de la fe, la filosofía puede funcionar como un puente o nexo de unión entre la teología y el resto de las ciencias, y ser el instrumento adecuado para mediar en sus reales o aparentes contradicciones⁷⁵. De ese modo, la metafísica «no sólo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos»⁷⁶. Además, la metafísica es imprescindible para la teología. Así lo dice Juan Pablo II en la *Fides et ratio*: «una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada»⁷⁷. Por eso, la teología necesita de una metafísica no simplemente esbozada sino cumplida y si, además, la demostración de la existencia de Dios es una

74. Cfr. M.F. JOHNSON, *Why Five Ways?*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), pp. 107-121. B.J. SHANLEY se expresa en el mismo sentido: «La intención de los argumentos para demostrar la existencia de Dios no es justificar la creencia contra el ateo, sino localizar al Dios cristiano en el mapa del universo aristotélico. La argumentación filosófica para la existencia de Dios establece la referencia del discurso teológico dentro de la reflexión sobre la experiencia abierta por la razón. En la *Summa Theologiae*, los argumentos para demostrar la existencia de Dios cumplen la exigencia formal de mostrar cómo el objeto peculiar de la teología es coherente con el ideal aristotélico de una ciencia demostrativa que requiere que haya alguna evidencia para la existencia de su objeto. Normalmente una ciencia demostrativa no prueba la existencia de su propio objeto; la teología, sin embargo, es un caso especial y difícil.»; *The Thomist Tradition*, p. 39.

75. Cfr. M. ARTIGAS, *La mente del universo*, Pamplona 2000, cap. I.

76. *FR*, 81.

77. *FR*, 83.

de las cimas de la metafísica, entonces el desarrollo de la teología como ciencia necesita de dichas demostraciones.

No parece, por tanto, que sea casualidad que Santo Tomás comenzara precisamente por ahí la *Summa Theologiae*. Éste es el argumento de la *Fides et ratio*: «en realidad, la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además, la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones»⁷⁸.

De este modo, se puede afirmar la necesidad de las demostraciones de la existencia de Dios tanto desde el punto de vista epistemológico como antropológico, y tanto desde una perspectiva metafísica como desde la teología. Además, se advierte que las demostraciones son tan diferentes como los puntos de partida que adopten y los procesos argumentativos que las desarrollen. En tercer lugar, se comprende que las demostraciones de la existencia de Dios no son punto de llegada de ninguna ciencia, sino que simplemente se trata de poner los pies en el umbral de un horizonte infinito que invita a la aventura del conocimiento de Dios. «El proyecto central de la teología natural es establecer a través de sólo la razón tanto como sea posible sobre la naturaleza de Dios»⁷⁹.

Si logramos una demostración de la existencia de Dios, entonces tenemos ciencia y conocemos la verdad. Esa verdad, por tanto, es universal y fundamentalmente transmisible a cualquiera. Es decir puede ponerse delante de una libertad dispuesta a sujetarse a razones. Y, puesto que «para la libertad la verdad es la inspiración»⁸⁰, la verdad de la existencia de Dios abre en el ser humano un panorama en cierto modo infinito tanto para su pensamiento como para su vida.

A partir de aquí se puede desarrollar una diversidad incontable de pruebas y argumentaciones para la existencia de Dios. Lo que cuenta, entonces, a la hora de elegir una prueba u otra son las características intelectuales y morales del interlocutor y el marco de discurso en el que se desarrolle nuestro diálogo. Por eso, tiene razón Juan Arana cuando sostiene que hay «tantos argumentos

78. FR, 77.

79. D. TWETTEN, *¿Qué significa Dios en la conclusión de una prueba de la existencia de Dios según Tomás de Aquino?*, Ponencia presentada en el seminario de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, Mayo 2001, p. 12.

80. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona 1999, p. 203.

posibles como usuarios»⁸¹. Y, a partir de aquí, tienen cabida en dichas argumentaciones todos los recursos retóricos posibles y el testimonio personal de una vida coherente. Pero, ¿qué valor tendría todo esto si no estuviera respaldado por el ejercicio más riguroso posible de la inteligencia en pos de la verdad a la que se adhiere con todas las fuerzas de su libertad? Pienso que no sería verdaderamente humana una pasión por la verdad que no encaminara al hombre hacia el ejercicio científico de la inteligencia, que se manifiesta en el desarrollo de la metafísica, que a su vez alcanza una de sus cimas más preciadas justamente en la demostración de la existencia de Dios.

Enrique R. Moros
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra
PAMPLONA

81. J. ARANA, *Argumentos para demostrar la existencia de Dios*, en «Alfa y omega», 8.XI.01, p. 10. El autor prosigue: «Es alentadora la idea de que por ahí está, agazapada en la jungla de silogismos y teoremas, una demostración que lleva nuestro nombre y apellidos, adaptada a nuestra inteligencia como un traje hecho a medida. Y con un poco de optimismo, a lo mejor no hay una sola prueba, digamos, *personalizada*, sino muchas, ajustadas a los diversos momentos y situaciones de la existencia. De ser así, los argumentos tradicionales (el ontológico, el de la contingencia, el de la finalidad, etc.) no designarían especímenes aislados, sino familias de consideraciones que admitirían tantas versiones como la ejecución de una obra maestra de música».

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.