

Las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios, de Santo Tomás de Aquino

Primera vía: El movimiento como actuación del móvil: Es cierto y consta por el sentido que en este mundo algunas cosas son movidas. Pero todo lo que es movido es movido por otro. Por tanto, si lo que mueve es movido a su vez, ha de ser movido por otro, y este por otro. Mas así no se puede proceder hasta el infinito. Luego es necesario llegar a un primer motor que no es movido por nada; y este todos entienden que es Dios.

Segunda vía: Experiencia de un orden de causas eficientes: Vemos que en este mundo sensible existe un orden de causas eficientes; pero no vemos ni es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo, porque de lo contrario sería anterior a sí mismo, lo cual es imposible. Ahora bien, no es posible que en el orden de causas eficientes se proceda hasta el infinito. Luego es necesario suponer una causa eficiente primera, que todos llaman Dios.

Tercera vía: La contingencia o limitación en el existir: Nos encontramos con cosas que tienen posibilidad de existir y de dejar de existir, pues algunas se engendran y se corrompen. Ahora bien, lo que tiene posibilidad de no existir alguna vez no existe. De ahí que si todas las cosas tuviesen esa posibilidad de no existir, alguna vez no habría existido nada, y por consiguiente ahora tampoco, pues de la nada no procede nada. Pero dado que ahora existe algo, es que no todas las cosas tienen posibilidad de existir y de no existir, que algo ha de ser necesario, y esto, en última instancia, es Dios.

Cuarta vía: Diversos grados de perfección en las cosas: Encontramos en este mundo cosas más o menos buenas, más o menos verdaderas, más o menos nobles, y otras cualidades así. Ahora bien, el más y el menos se dicen de cosas diversas según la diversa aproximación a lo que es máximo en ese orden. Por eso ha de haber algo que sea óptimo, nobilísimo, máximamente verdadero y, por consiguiente, máximo ser. Y como lo que es máximo en un género es causa de todo lo que se contiene bajo ese género, ha de haber un máximo ser causa de la bondad, de la verdad, de la nobleza y de las demás cualidades por el estilo; y este es Dios.

Quinta vía: El gobierno de las cosas: Vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento, esto es, los cuerpos naturales, obran con intención de fin. Ahora bien, las cosas que no tienen conocimiento no tienden a un fin si no son dirigidas por algún cognoscente e inteligente. Luego existe algún ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a un fin; que es lo que llamamos Dios.

Las Cinco Vías

"Si todo debe tener una causa, entonces Dios debe tener una causa. Si puede haber algo sin causa, tanto podría ser el mundo como Dios, así que ese argumento no tiene validez." (*Bertrand Russell, "Por Qué No Soy Cristiano"*)

No voy a hablar mucho de las Cinco Vías, tales como fueron presentadas por Santo Tomás de Aquino, ya que han sido refutadas cien veces desde entonces. (Ingenuamente, algunos cristianos modernos las encuentran por primera vez en un libro de filosofía e intentan probar a Dios con ellas, como si fueran novedades.)

Las dos primeras Vías son más o menos la misma cosa: se basan en el hecho de que no hay efecto sin causa; nada comienza a moverse a menos que algo más lo empuje. Al aplicarse al universo, esto se transforma en el **argumento cosmológico kalām**:

1. Si algo comienza, tiene una causa.
2. El universo comenzó a existir.
3. Por lo tanto, el universo tiene una causa.

Esto es todo muy lindo, pero se cae abajo si uno lo mira de cerca. La premisa 1 es verdadera para todas las cosas dentro del universo (a nivel macroscópico) pero no sabemos si lo es para el universo completo (que lo es todo, por definición). La premisa 2 es controvertida; el mismo San Agustín dijo que Dios creó al universo con el tiempo, no en el tiempo, y nuestro entendimiento actual nos dice que toda la energía, materia y tiempo (el espaciotiempo tetradimensional, o quizá el hiperespacio de 10 o 26 dimensiones que propone la teoría de cuerdas) "comenzaron" juntos. (¡Digo "comenzaron" entre comillas porque es absurdo hablar sobre comienzos o finales cuando no hay tiempo!) Creado por Dios o por sí mismo, el universo no "comenzó". La obra de Stephen Hawking (*Una breve historia del tiempo*) sugiere que el universo es finito pero no tiene borde — como la superficie bidimensional de una esfera, o nuestra Tierra.

De cualquier modo, si el universo no "comenzó", la premisa número 1 es irrelevante, y la conclusión es, por tanto, probablemente inválida. Aun si fuera válida (lo cual no creo que podamos probar), concluiríamos lo mismo que en el argumento del diseño: la Primera Causa propuesta, o Creador, no explicaría nada, y sería un asunto de fe saber si es Dios.

La Quinta Vía habla de orden y ley, y puede ser refutada de forma similar. No sabemos por qué las leyes de la naturaleza son como son, pero inventar un Legislador para responder por ellas no es útil y no dice nada sobre Él.

La Tercera Vía es filosófica; no la refutaré aquí ya que no la encuentro convincente desde un principio — no habla de la realidad. La Cuarta Vía es también de naturaleza filosófica y elevada; afirma que las cualidades tales como la bondad, la verdad, la nobleza, etc., se encuentran en diversas cantidades en todas las cosas, de forma que éstas se pueden ordenar. Esta jerarquía, según Tomás, implica un punto máximo, una pureza de la cualidad en cuestión, un arquetipo; el arquetipo de estas cualidades es Dios.

Por supuesto, el mal, la deshonestidad y la ruindad también son cualidades, y por el mismo razonamiento podríamos decir que Dios es la cima del Mal, etc. Pero de acuerdo a la doctrina cristiana, el mal no es una cualidad sino la ausencia de una (la bondad), y así. En cualquier casos, una jerarquía *no* implica un máximo, y el infinito tampoco es una elección; la infinitud es un concepto matemático hecho para usarse en ciertos contextos y no otros.

(En términos matemáticos, un elemento X de un conjunto C es infinito si, para cada elemento Y en C , X es mayor o igual que Y . Pero si C no es un conjunto cerrado, como ocurre con los números enteros o naturales, por cada X que elijamos habría siempre una cantidad [¡infinita!] de Y 's mayores que X . Por supuesto, esto significa que no existe tal X infinito... La infinitud no se encuentra en ninguna parte fuera de las matemáticas, e incluso allí es un recurso útil, no un objeto real.)

Ya tenía dudas cuando encontré las Cinco Vías. No hicieron más que aumentar mis dudas, ya que sólo eran astutos ejercicios de lógica, pero no basados en la realidad.

[2] A nivel macroscópico, es decir, a nivel de lo que nuestros sentidos pueden ver, y también hasta lo que puede ver un microscopio convencional, o incluso hasta el nivel de las moléculas. A nivel atómico y subatómico la cosa se pone más espesa porque empiezan a ser importantes los efectos cuánticos. Hablando con propiedad, a nivel de partículas subatómicas no hay causalidad. Los físicos, según entiendo, reconocen que la causalidad es un concepto sin correlato real; las cosas simplemente suceden, y a nivel macroscópico parecen sucederse en lo que llamamos cadena de causa y efecto. Ejemplo de lo extraño que puede ser esto es que un grupo de investigadores, recientemente, hicieron un experimento que, si es interpretado en la formato causal habitual, tuvo el resultado de hacer salir un fotón de luz por el extremo de un tubo *antes de que hubiera entrado por el otro extremo*.

El conocimiento de Dios

"Dios nuestro Señor quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (1 Tim 2, 4).

Para alcanzar esta salvación es necesario que los hombres conozcan a Dios: creer en la existencia de Dios, que premia a los buenos y castiga a los malos, pues *"sin fe es imposible agradar a Dios; por lo cual, quien se acerca a El debe creer que Dios existe y que remunera a los que le buscan"* (Hebr 11, 6).

La historia de la salvación es la historia misma del camino según el cual el Dios único y verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela a los hombres y los reconcilia y une a El, restaurando la escisión producida por el pecado.

A lo largo de la historia humana, Dios ha podido ser entendido de modos muy diferentes; incluso no han faltado quienes niegan su existencia. Sin embargo, el conocimiento de la existencia divina es una convicción viva y con valor universal a lo largo de todos los tiempos; es, asimismo, una idea–fuerza que ha configurado profundamente tanto la vida individual como la actitud del hombre ante el mundo que le rodea.

El hombre puede llegar al conocimiento de Dios de muchas maneras. Todas ellas responden bien a la capacidad natural de la inteligencia humana de conocer la existencia de Dios, bien a la Revelación divina que nos ofrece de El un conocimiento sobrenatural.

Conocimiento natural de Dios

La existencia real de Dios, como ser Supremo, Principio y Fin del hombre y del universo creado y esencialmente distinto de las criaturas, puede ser conocida con certeza por la razón natural, pues la inteligencia del hombre goza de capacidad natural para elevarse al conocimiento de su Creador.

Quiso el Señor que todas las criaturas llevaran como impresas sus huellas y dieran testimonio de su existencia. De ahí que sea posible llegar al conocimiento de Dios por medio del conocimiento de las cosas creadas

Testimonio de la Sagrada Escritura

a) Conocimiento de Dios por medio de la creación

La Sagrada Escritura nos da testimonio de esa capacidad natural del hombre; éste con la reflexión de su inteligencia ha buscado a Dios y mostrado su existencia. Veámoslo.

La Sagrada Escritura atestigua este principio: la razón humana puede conocer a Dios por medio de la creación,

pues las cosas creadas son testimonio permanente de su Autor y llevan a su Conocimiento con alcance universal.

En el Libro de la Sabiduría encontramos dos motivos a través de los cuales el hombre puede alcanzar el conocimiento de Dios. Uno es la belleza que hay en las criaturas: por la contemplación de las diversas bellezas creadas, el hombre puede alcanzar el conocimiento de Aquel que es la fuente de toda belleza, Dios, Belleza suprema. El otro motivo es el poder y la fuerza que existe en la naturaleza creada: las fuerzas de la naturaleza son un reflejo de la omnipotencia de Aquel a quien se someten todas las potencias.

"Vanos son por naturaleza todos los hombres que ignoran a y no alcanzan a conocer por los bienes visibles a Aquel—que—es, ni, atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice; sino que al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo los consideraron como dioses, rectores del universo. Si, seducidos por su belleza, los tuvieron como dioses, sepan cuánto les aventaja el Señor de todos ellos, pues es el Autor mismo de la belleza quien los creó. Y si se admiraron de su poder y de su fuerza, debieron deducir de aquí cuánto más poderoso es su Creador; pues, de la grandeza y de la belleza de las criaturas, se llega por razonamiento al claro conocimiento de su Autor. Con todo, no merecen éstos tan grave reprensión, pues tal vez caminan desorientados buscando a Dios y queriéndole hallar. Ocupados en sus obras, se esfuerzan en conocerlas, y se dejan seducir por lo que ven. ¡Tan bellas se presentan a sus ojos! Pero, por otra parte, tampoco son éstos excusables; porque, si llegaron a adquirir tanta ciencia y fueron capaces de investigar el universo, ¿Cómo no llegaron más fácilmente a descubrir a su Señor?" (Sabiduría, 13, 1–9).

b) Conocimiento de Dios por los grados de perfección

Más duras son las palabras de San Pablo en la Epístola a los Romanos. En ella pone de manifiesto que la incredulidad produce la degradación del hombre, cosa evidente, por cuanto que el que no quiere reconocer a Dios cae en una vida inmoral. Esta recriminación sería injusta si el hombre no fuese capaz de conocer a Dios con su inteligencia. Pero no es así, porque las perfecciones divinas se hacen visibles a la inteligencia humana por el conocimiento que de las mismas nos dan las cosas creadas. Los grados de perfección que el hombre conoce en la naturaleza reflejan la perfección absoluta de un Dios único y personal, al que todos los hombres son llamados a adorar y a seguir.

"La cólera de Dios se revela desde el cielo contra la impiedad e injusticia de los hombres, que aprisionan la verdad en la injusticia; pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque las perfecciones invisibles de Dios, su poder eterno y su divinidad, se han hecho visibles después de la creación del mundo por el conocimiento que de ellas nos dan las criaturas, de forma que son inexcusables; porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en vanos razonamientos, y su insensato corazón se llenó de tinieblas: jactándose de sabios se volvieron estúpidos, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles. Por eso, Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonraron entre sí sus cuerpos; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador, que es bendito por los siglos. Amén" (Rom 1, 18–25; cfr Hech 14, 14–18; 17, 22–30).

Según este texto, el que no reconoce a Dios lo hace por su culpa, pues no se trata sólo de no percibir lo invisible de Dios en las cosas visibles, sino de una rebelión del corazón que no reconoce a Dios como Señor, y le niega el dominio sobre el hombre y sobre las cosas. Con tal actitud, el hombre se degrada, no es capaz de reconocer su puesto en un mundo que se ha convertido en desordenado y caótico, y no acierta a descubrir la

dimensión divina que aflora en todas las cosas.

c) El testimonio de la conciencia

También en la Sagrada Escritura encontramos otro medio a través del cual el hombre puede conocer a Dios: se trata de su conciencia, la cual atestigua tanto la existencia de Dios como la ley natural que Dios escribió en el corazón de todo hombre.

"Cuando los gentiles, que no tienen Ley, cumplen las prescripciones de la Ley guiados por la razón natural, sin tener Ley son para sí mismos Ley –es decir, obran según su conciencia–. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia con los juicios que, alternativamente, ya les acusan o bien les defienden (Rom 2. 14–15).

Los que no han recibido la Revelación de Dios conocen por su razón natural los principios esenciales que informan la ley natural. En la intimidad de su corazón, todo hombre tiene grabada una ley moral natural, que participa de la ley eterna de Dios.

Pruebas de la existencia de Dios

Es una sentencia próxima a la fe la que afirma la posibilidad de demostrar la existencia de Dios por medio del principio de causalidad (cfr Pío X, «Juramento antimodernista», DS 3538).

Ya desde la misma época patristica, los teólogos han elaborado una diversidad de argumentos demostrativos de la existencia de Dios. Esto es así porque la proposición «Dios existe», desde el punto de vista del conocimiento humano, es una proposición mediata, que necesita de demostración racional, aunque tal proposición es en sí misma inmediata por hacer referencia al Ser absoluto e incausado.

Como se ve, las argumentaciones demostrativas de la existencia de Dios, desde la dimensión de su conocimiento racional o natural, caen en el área filosófica, y, más concretamente, en aquella parte de la metafísica llamada metafísica teológica o teología natural; ésta tiene como objeto el conocimiento del Ser absoluto, de la Causa incausada de todos los seres existentes o posibles.

Experiencia personal de Dios

Pero no todos los hombres, en concreto, necesitan acudir a una reflexión intelectual para llegar a la convicción de que Dios existe como ser Supremo y diferente al mundo, al que se le debe sumisión y adoración.

Por tratarse de un presupuesto que ilumina la vida entera del hombre y el sentido del mundo, es lógico que la inmensa mayoría no se plantee reflexivamente cómo se puede demostrar la existencia de ese Dios en el que ya creen. Para el hombre es tan natural la convicción de la existencia de Dios como la luz del día o las estrellas de la noche, pues no en vano ha salido el hombre de las manos divinas. Como imagen de Dios, el hombre conserva esa convicción divina no como algo extraño y añadido por la presión de la cultura, sino como algo propio, como el fundamento radical de su ser, como la luz que explica el dinamismo de su vida, y como el amor en el que encuentra su plenitud. Se trata de algo vivido como por instinto; es, además, algo tan sublime y tan íntimo, que resulta difícil explicarlo con propiedad.

A esto hay que añadir la experiencia personal de Dios que han tenido muchos hombres a lo largo de la historia. Ellos mismos han descrito con tal precisión sus experiencias, que no cabe atribuirles a pura ficción o a invención poética, sino a un verdadero encuentro personal con Dios.

Así, por ejemplo, en su afán de profundizar en la vida interior, Newman se convierte al catolicismo por la oración y el estudio. Claudel se siente conmovido en su espíritu al oír el canto del Magníficat en una tarde de Navidad; y confiesa:

"Qué dichosas son las personas que creen! Pero... si fuera verdad... ¡Es verdad! ¡Dios existe, está ahí! ¡Es alguien, es un ser tan personal como yo! Me ama. Me llama» (Lessort, P.: «Claudel visto por sí mismo», p. 54).

También se dan otras experiencias personales de Dios, que se manifiestan como una acción propia y sobrenatural de Dios en el interior del hombre. En la Sagrada Escritura encontramos, por ejemplo, este tipo de intervención divina en la conversión de San Pablo:

«Oyó una voz que le decía: –Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? El respondió: ¿Quién eres, Señor? Y El: –Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Pero levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que debes hacer' (Hech 9, 4–6; cfr 22, 5–8; 26, 10–18; Gál 1, 12–17).

También en la vida de muchos santos se encuentran estas intervenciones divinas, que atestiguan no sólo la existencia de Dios, sino también su amor a los hombres, a quienes llama a Sí. Valga como ejemplo la experiencia de San Agustín:

"Y he aquí que oigo de la casa vecina una voz, no sé si de un niño o de una niña, que decía cantando, y repetía muchas veces: ¡Toma, lee; toma, lee! Y al punto, inmutado el semblante, me puse con toda atención a pensar, si acaso habría alguna manera de juego, en que los niños usasen canturrear algo parecido; y no recordaba haberlo jamás oído en parte alguna. Y reprimido el ímpetu de las lágrimas, me levanté, interpretando que no otra cosa se me mandaba de parte de Dios, sino que abriese el libro y leyese el primer capítulo que encontrase. Porque había oído decir de Antonio, que por la lección evangélica, a la cual llegó casualmente, había sido amonestado, como si se dijese para él lo que se leía: "Ve, vende todo cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; y ven y sígueme" (Mt 19, 31); y con este oráculo, luego se convirtió a Vos. Así que volví a toda prisa al lugar donde estaba sentado Alipio, pues allí había puesto el códice del Apóstol al levantarme de allí; lo arrebaté, lo abrí y leí en silencio el primer capítulo que se me vino a los ojos: 'No en comilonas ni embriagueces; no en fornicaciones y deshonestidades; no en rivalidad y envidia; sino vestíos de nuestro Señor Jesucristo, y no hagáis caso de la carne para satisfacer sus concupiscencias' (Rom 13, 13–14). No quise leer más, ni fue menester; pues apenas leída esta sentencia, como si una luz de seguridad se hubiera difundido en mi corazón. todas las tinieblas de la duda se desvanecieron" (San Agustín, "Confesiones", VIII, 12).

Las cinco vías

La reflexión metafísica sobre el conocimiento de Dios, en cuanto fundamento o causa primera de los seres finitos, va de lo conocido a lo desconocido, de lo sensible a lo espiritual, de los efectos a la causa suprema. Por eso se llama conocimiento derivado o a posteriori. Este modo de conocer coincide con el testimonio de la Sagrada Escritura, que hemos visto anteriormente.

El conocimiento derivado o a posteriori responde a la estructura de la inteligencia humana. El hombre conoce con facilidad las cosas sensibles y concretas, que percibe de modo inmediato: esta piedra, aquel árbol; asimismo, el viento que arrastra esta piedra y el crecimiento de aquel árbol. A partir de este conocimiento inmediato, la inteligencia del hombre es capaz de abstraer mentalmente las esencias de esas cosas sensibles: los conceptos de piedra, árbol, movimiento, vida, etc., y adquirir un nuevo conocimiento de valor universal.

Fundamentándose en este conocimiento derivado, Santo Tomás de Aquino sistematizó las clásicas "cinco vías" para demostrar la existencia de Dios. Estas pruebas constituyen la demostración más sencilla, a la vez que profunda, de la existencia divina y han alcanzado gran prestigio. No haremos referencia a las otras pruebas filosóficas.

La estructura de cada una de las cinco vías es la siguiente (cfr « Suma Teol.», 1, q2, a3):

- 1) Punto de partida: consiste en consignar un hecho de experiencia cierto: la existencia del movimiento, la subordinación de las causas eficientes, la contingencia de los seres sensibles, los diversos grados de perfección que hay en los seres y la ordenación de los mismos a un fin.
- 2) Primer grado de la vía: consiste en demostrar que los hechos consignados son necesariamente efectos; es decir, algo causado. Asegurado el carácter de efecto, la razón se eleva a demostrar la existencia de una causa en virtud del principio de causalidad.
- 3) Segundo grado de la vía: consiste en la afirmación de que en una subordinación de causas del ser no se puede dar un proceso al infinito, sino que es absolutamente necesario llegar a una primera causa, de la cual dependen todas las demás. Pensar en una serie infinita de causas, lo único que hace es aplazar indefinidamente el problema, pero no buscar su solución; viene a ser como prolongar el cauce del río, pero no llegar nunca a su fuente. Si la fuente no existe, no se da el agua del río.
- 4) Término final de la vía: esa causa primera es lo que nosotros denominamos Dios. Luego Dios existe.

a) Primera vía: Se funda en el movimiento

1) Es innegable, y consta a nuestros sentidos, que hay cosas que se mueven, es decir, que cambian. No se trata sólo del movimiento en sentido físico (locomoción), sino en sentido metafísico, es decir, como paso de la potencia al acto (cambios de una condición a otra, de un ser a otro, etcétera).

2) Pues bien, todo lo que se mueve, cambia, muda o transforma es movido por otro, ya que nada se mueve más que cuando está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto. Por ejemplo, el fuego hace que un leño –que está caliente sólo en potencia– pase a estar caliente en acto. Pero no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en potencia y en acto respecto a lo mismo, sino en orden a cosas diversas. Es imposible que una misma cosa sea, por lo mismo y de la misma manera, motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro.

3) Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor, y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano.

Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie.

4) Este primer motor que no es movido por nadie es el que todos entienden por Dios. Luego Dios existe.

b) Segunda vía: Se basa en la causalidad eficiente

1) Nos consta por experiencia que hay en el mundo sensible un orden determinado entre las causas eficientes, pues están subordinadas esencialmente entre sí para la producción de un efecto común.

2) Pero no se da, ni es tampoco posible, que una cosa sea causa de sí misma, ni en el orden del ser ni en el de la operación, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible.

3) Ahora bien: esa serie de causas eficientes, subordinadas esencialmente entre sí, no se puede prolongar indefinidamente, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, y ésta causa de la última. Cada una de estas causas actúa por influjo de las causas que la preceden. Y así tenemos que, suprimida una causa se suprime su efecto. Por consiguiente, si no existiese una causa primera, tampoco existiría la intermedia, ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera y, por tanto, no habría efecto último, ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces.

Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera.

4) Esta causa eficiente primera, que no es causada por ninguna otra, a la que están subordinadas todas las demás causas; es decir, esta causa eficiente incausada es llamada por todos Dios. Luego Dios existe.

c) Tercera vía: Se fundamenta en la contingencia de los seres

1) Es evidente que hallamos en la naturaleza seres que pueden existir o no existir, pues vemos seres que vienen a la existencia por generación y seres que se destruyen por corrupción; es decir, seres que no tienen en sí mismos la razón de su existencia, sino que están condicionados por otros seres, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Estos seres reciben el nombre de seres contingentes.

2) Ahora bien: es imposible que los seres contingentes hayan existido siempre, ya que lo que tiene la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que no fue. Es decir, los seres contingentes, que tienen la posibilidad de existir y de no existir, reciben la existencia, no por sí mismos, sino por otro ser que ya existe. Así, pues, los seres contingentes son, por esencia, efecto, seres que piden causa, seres que alguna vez han comenzado a existir causados por otro.

Pero, como ya se demostró antes (segunda vía), es imposible y absurdo que haya una serie infinita de seres contingentes, es decir, de causas subordinadas, ya que es imposible que sólo existan efectos.

Por consiguiente, los seres contingentes exigen la existencia de un ser que no haya comenzado a existir; un ser no causado, que exista por sí mismo; un ser que ha existido siempre. A este ser se le llama ser necesario.

3) Pero el ser necesario, o tiene la existencia por sí mismo, o la ha recibido de otro ser necesario superior. En esta segunda hipótesis, si el ser necesario ha recibido su existencia de otro ser necesario superior, es imposible aceptar una serie indefinida de seres necesarios. Es forzoso, por tanto, admitir la existencia de un ser necesario que exista por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de los demás seres.

4) A este ser necesario, que no tiene la existencia recibida de otro, sino que existe por sí mismo, en virtud de su propia naturaleza, es al que todos llaman Dios. Luego Dios existe.

d) Cuarta vía: Considera los grados de perfección que hay en los seres

1) Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, más o menos verdaderos y nobles que otros; y lo mismo ocurre con las diversas cualidades. Así, por ejemplo, nadie duda que el hombre es más perfecto que el animal; el animal, más perfecto que el vegetal; y éste más perfecto que el mineral. Lo propio se ha de decir de la bondad, de la verdad, de la nobleza y de otras perfecciones semejantes, las cuales están realizadas en todos los seres según una diversidad de grados, en virtud de la cual unos seres son más perfectos que otros.

2) Pero la diversidad de grados que se da en esas perfecciones, es decir, las cosas más o menos buenas, más o menos verdaderas, más o menos bellas, etc., suponen la existencia de lo máximo; están reclamando un ser óptimo, verdaderísimo, bellísimo, etc. En otras palabras, esos grados de perfección son algo causado por otro, el cual, si posee esas perfecciones en grado limitado, las tendrá, a su vez, causadas por otro.

3) Pero como es imposible admitir una serie infinita de causas limitadas, causadas, en este proceso de ascensión, llegamos a una primera causa en donde todas esas perfecciones se encuentran en grado sumo y en

toda su plenitud. Por lo tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo, bellísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo, pues lo que es verdad máxima es máxima entidad.

Ahora bien: quien tiene una perfección pura en grado máximo, o por esencia, es causa de esta perfección en todos aquellos que la poseen en grado inferior, o por participación. Además, no puede ser más que un único ser, una única perfección subsistente en sí misma, una única perfección en toda su plenitud y totalidad.

4) Por consiguiente, existe algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad, de su belleza y de todas sus perfecciones, porque se trata del Ser sumo, de la Verdad suma, de la suma Bondad; y a este ser todos lo llamamos Dios. Luego Dios existe.

e) Quinta vía: Se toma del gobierno del mundo

1) Vemos que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene, es decir, su plena evolución y desarrollo, o la conservación de su especie, o el orden dinámico del cosmos, etc., por lo que se comprende que no van a su fin obrando al azar, sin rumbo ni orientación, sino intencionadamente.

2) Ahora bien: los seres que carecen de conocimiento no pueden tender a sus respectivos fines si no los dirige un ser inteligente que conozca dicho fin, a la manera como el arquero dirige la flecha.

3) Esta inteligencia ordenadora no puede estar ordenada por una serie indefinida de inteligencias, sino que es preciso llegar a un ser inteligente supremo, que consiste en su mismo acto de entender, un entender infinito, subsistente y único; es decir, que es el origen y el fundamento de todas las demás inteligencias que conocen y dirigen las cosas carentes de conocimiento a sus propios fines.

4) Luego existe un Ser inteligente supremo que dirige todas las cosas naturales a sus respectivos fines, y a este Ser lo llamamos Dios. Luego Dios existe.

El Pensamiento del Padre Ismael Quiles, S.J.

(Buenos Aires, Ediciones Universidad del Salvador, 1998) del doctor Ricardo Marín Ibáñez, catedrático de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de España y Doctor Honoris Causa de la Universidad del Salvador.

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN—.

Publicada por la Editorial Depalma en 1985, recoge dos estudios: *Filosofía de la religión* y *Filosofía del cristianismo*.

Como una necesidad personal el tema del fundamento filosófico de la religión y del sentido humano de ésta,

ha sido siempre para nosotros preocupación permanente y central. De hecho en todas nuestras obras, el tema vuelve a aflorar explícito o implícito. (p. VII)

El prólogo es revelador de un tema capital para Quiles: la intuición o captación inmediata de Dios. Esta cuestión ha sido ampliamente debatida a lo largo de la historia. Él mismo recoge las objeciones, pero es interesante leer estas páginas para conocer su posición en un tema clave en su filosofía y posiblemente de los que ha recibido mayor crítica.

En los escritos anteriores a 1948 (y tal es el caso de *Filosofía de la religión*, aunque publicado en 1949) tuvimos ya ciertamente una gran inclinación hacia el valor de la experiencia religiosa, como "captación inmediata" de la presencia de Dios.

Dicha "captación inmediata" se llama también "intuición", en cuanto este término se refiere a una percepción directa o presencial del objeto, suficiente para distinguirlo en sí mismo, aunque no sea con la total claridad de la llamada "visión o intuición beatífica" del alma en el cielo, según la teología.

Pero señalábamos siempre dos restricciones:

Primera, que tal percepción inmediata no parecía suficientemente clara como para distinguir a Dios como tal, es decir sus dos caracteres esenciales: Ser Absoluto y Personal.

Segunda, que los casos que aparecen de presencia directa de Dios al alma, aun admitiendo tal carácter (como sería el caso de Plotino, San Agustín, y otros), se trataba de una "especial actuación" de Dios, que no sería "normal" en la experiencia religiosa común a todos los hombres.

Ambas reservas las hacíamos debido a la fuerza que tenía para nosotros la doctrina predominante (aunque no exclusiva) de la filosofía escolástica, según la cual el hombre sólo podía llegar a conocer con seguridad a Dios por una "demostración racional". es decir, "discursiva". (p. IX–X)

En la segunda edición de *La persona humana* (1952), matiza su pensamiento así como, en *Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial* (1958). El estudio de las filosofías y religiones orientales no determinó ningún cambio, por el contrario asegura que gracias a esta concepción le fue muy fácil el diálogo con los maestros orientales. Confiesa pues que ha revisado y mitigado su posición ante Max Scheler y el padre Juan Llobias con quien mantuvo una disensión inicial, y que después rectificaría.

Hay un cambio de su posición inicial escolástica, en la que para alcanzar a Dios había que recurrir siempre a una demostración racional. Posteriormente ha reconocido el valor de la experiencia humana y de ella se sirve, sin negar el valor de la demostración racional.

Filosofía de la religión.

Quiles declara su estilo:

La redacción sencilla y fácil que desde el primer momento hemos ido dando a nuestra exposición, conservando la precisión y sinceridad científicas. (p. VI)

Y lo utiliza constante, ejemplarmente, en todas sus obras, cualquiera que sea el tema que trate.

Definición y método.

Su posición de filósofo queda bien delimitada desde el comienzo de la obra.

La noción precisa de filosofía de la religión nos la dan las dos palabras que la designan: *El estudio filosófico de la religión*. Quien dice *filosofía*, dice *investigación de los últimos fundamentos*, de la esencia y de las leyes íntimas de la religión, que escapan a los métodos de las ciencias positivas o experimentales. Asimismo dices un *estudio racional*, es decir, en el que la inteligencia humana actúa libremente o independientemente de la autoridad divina. El filósofo debe intuir, raciocinar, describir, fundamentar guiándose por lo que él mismo puede comprobar, y no por el testimonio de una autoridad, así sea la de una Iglesia o la de una Revelación divina. Esta actitud es esencial en la filosofía de la religión para que no se convierta en teología o en una simple *apologética*." (p. 11)

Su método es exclusivamente racional:

Lo que hemos indicado nos da la pauta del método que debe seguir la filosofía de la religión. *Método racional*, en cuanto que son las facultades cognoscitivas naturales del hombre *las únicas* que entran en juego para discernir el objeto de su estudio. Todo método que es válido para la filosofía puede aplicarse proporcionalmente al estudio de la religión y debe por lo tanto utilizarlo la filosofía de la religión.

"El camino que debería recorrer la filosofía de la religión es a grandes rasgos el siguiente:

- a) En primer lugar necesita delimitar y señalar cuidadosamente *la esencia de lo religioso*. En este paso inicial es aplicable el método fenomenológico, y lo han hecho con acierto en muchos puntos, modernos filósofos como Otto y Scheler.
- b) Sobre las conclusiones de la fenomenología, debemos luego construir *las teorías*. Para ello ordenaremos previamente los problemas, y examinaremos luego las diversas teorías sobre la religión que modernamente han tenido mayor resonancia.
- c) Finalmente, después de una valoración de las teorías, haremos, por nuestra parte el *estudio directo* de los problemas, recogiendo las experiencias de los demás. (p. 16–17)

Análisis fenomenológico del hecho religioso.

Quiles recurre a Max Scheler, especialmente en *De lo eterno en el hombre*, quien no da una demostración sino una "mostración", una lectura directa de las experiencias tal y como son vividas. Se trata de algo específico en el hecho religioso. Hay una diferencia esencial entre el santo, el político y el sabio. No se puede confundir el éxtasis de Francisco de Asís, o Teresa de Jesús, con un plan de batalla trazado por Napoleón o el descubrimiento de la ley de la gravedad por Newton. Hecho que se registra en toda la historia de la humanidad, de ahí que se haya dicho que el hombre es un animal religioso. Desde el culto de Osiris en Egipto o el Código de Hammurabi en la Antigua Babilonia o en Grecia y Roma antes del cristianismo, por todas partes aparece la huella, el impacto de lo divino en todos los avatares de la humanidad.

La experiencia de nuestra insuficiencia radical, de nuestra contingencia, nos empuja a buscar un fundamento que dé razón de nuestra propia existencia. El hombre se siente perdido frente a la nada, el no ser. Vive el peligro de su existencia, de ahí la necesidad de recurrir a un ser superior, absoluto, que tenga razón de ser en sí mismo y no esté afectado por la precariedad esencial que comprobamos en las criaturas, en nosotros y en lo que nos circunda. Este ser divino es el objeto de la experiencia religiosa. Es, como dice Scheler, un ente absoluto, está absolutamente por encima de todo otro ente y el hombre es absolutamente dependiente de él, como todo los demás. El hombre en su precariedad siente el deseo de salvación, de búsqueda de alguien a quien acogerse, de un ser absoluto, en términos metafísicos el "ens a se".

Otra de las cualidades que descubrimos en ese ente es el poder. Es superior al hombre, es omnipotente. Además se nos revela como santo, como tal ha sido objeto de veneración a lo largo de la historia. Es justo, las culpas deben ser castigadas por Dios, porque es el defensor de la justicia y da a cada uno lo suyo. También se

nos presenta como algo misterioso, algo que está más allá del hombre, que le trasciende.

Max Scheler ha señalado que los actos religiosos constituyen una esfera propia, específica. No pueden ser comprendidos ni derivados de otros, tienen sus leyes autónomas y su legalidad no es ética ni psicológica. Su intención es trascendente al mundo, se dirige a lo divino, no se llena con ninguna otra realidad. Como dice San Agustín "inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en Ti" y no puede ser sustituido por ningún otro bien finito. Todo hombre es esencialmente religioso. Todo espíritu finito cree en Dios o en un ídolo.

Ese Ídolo puede variar, puede ser el Estado, el saber, el arte, la mujer, el dinero, etc. Pero todo hombre cree en un bien que es el objeto de su Fe. Se identifica hasta cierto punto con él, y es y vive y se valora a sí mismo en tanto que es y vale el objeto de su Fe. No puede elegir entre tener o no tener ese bien. Solo puede elegir entre tener como tal a un objeto adecuado (Dios) o uno inadecuado (Ídolo). (p. 29)

El agnosticismo es una autoilusión, el agnóstico o el pretendido ateo son creyentes de la nada, ponen en lugar de Dios su contrario. Colocan erróneamente para una tendencia a lo absoluto un objeto relativo, que lógicamente jamás puede colmarla.

La descripción anterior ha sido tomada fundamentalmente de Max Scheler y del filósofo también alemán Rudolf Otto. Una vez establecida esa fenomenología, esa mera descripción de lo que acontece con el hecho religioso, admite un triple enfoque histórico, psicológico y ontológico o filosófico.

Enfoque histórico.

Sobre el origen histórico de la religión ha habido múltiples teorías. Algunas afirman que se comienza por el politeísmo y se termina en el monoteísmo, así Hume, (*Natural History of Religion*, 1755). Spencer sostiene que la religión tuvo su origen en el culto a los difuntos (*The Principles of Sociology*, 1876–1882), teoría que rechazan muchos etnólogos.

La teoría del animismo de Burnett Tylor afirma que el primer período religioso del hombre es el animismo. El alma persevera después de la muerte, transmigra de un cuerpo a otro, de ahí el culto a los muertos e incluso la animación de cosas inanimadas como la lluvia o el fuego. De este politeísmo imperfecto surge la idea de un Dios supremo.

A esta teoría se opusieron Andrew Lange y otros, puesto que los hechos contradecían este politeísmo animístico primitivo. Según Lange, en todos los pueblos primitivos, aparece un Dios supremo, padre, legislador, del que provienen todas las criaturas. Y esto lo encontramos en los australianos, los adamanenses de Malaca, los hotentotes, los indios de América y en las culturas más primitivas.

Lévy Brühl, en sus estudios sobre la mentalidad primitiva, habla del estadio místico y prelógico, de la supervivencia de las almas y de la transmigración. Pero W. Schmidt ha demostrado con esos mismos hechos manejados por Lévy Brühl, que estos primitivos, tenían fe en un ser supremo.

Durkheim dice que la religión es un hecho social. El contacto con los demás despierta la sensación de lo sagrado: así el entusiasmo común en las danzas y los juegos colectivos. Esta experiencia social unifica los individuos, enciende los ánimos en las asambleas. Es la fuerza colectiva y anónima del clan. El emblema totémico es como el cuerpo visible de Dios. Surgen las ideas del alma, de inmortalidad, de los espíritus y de Dios. Pero las investigaciones de la etnología no abonan la teoría de Durkheim. Más bien se trata del monoteísmo más o menos rudimentario. Es la idea fundamental recogida por Schmidt, en los pigmeos de África Central, los Semang en Malaca, los negritos en Filipinas, los australianos y otros de Asia y de América. En las Islas Filipinas, Dios es el "numen" supremo, a quien se le designa como trueno o como padre nuestro que habita en el cielo. A veces se le dan formas antropomórficas, pero en cualquier caso existió antes de todas las cosas. Tiene potestad sobre las cosas y los hombres, es justo y dicta la ley moral.

Los psicólogos han hecho un planeamiento desde la propia experiencia religiosa, como Williams James en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*. Se trata de una experiencia original que es anterior a la teología y a la iglesias. James asegura que la religiosa es distinta de los otros tipos de experiencias y para entenderla a fondo hay que vivirla, leerla en aquellos hombres que la han sentido más intensamente. La distingue también de los actos morales. El objeto de la experiencia religiosa es lo divino, aunque a veces esta deidad tenga rasgos que no le competen propiamente, en todo caso el individuo se siente obligado a responder ante ella de un modo solemne.

James tiene aciertos indudables, pero se ha detenido en lo psicológico. El problema reside en el objeto que corresponde a esa experiencia. Hay que contestar a las preguntas de por qué el hombre tiene esas experiencias, cual es el valor objetivo de las mismas y si se puede distinguir entre la auténtica, la genuina manifestación religiosa, de otras que no lo sean.

Bergson, en *Las dos fuentes de la religión y de la moral*, distingue la religión "estática", la primitiva, la social, aquella que permite identificar un grupo que tiene sus propios dioses, sus propios ritos; de la religión "dinámica", que se vuelve al interior, se espiritualiza, se hace personal. El misticismo es el punto clave de la evolución de "l'elan vital", del impulso vital que aparece en el Oriente, se da en los profetas de Israel y finalmente en el cristianismo. La cumbre de la evolución se encuentra en el misticismo. En él, la personalidad se deja penetrar por Dios como el hierro por el fuego, que lo pone al rojo. El misticismo cristiano llega a la perfección porque ha sabido conjugar la contemplación y la acción.

Es patente la simpatía, la admiración de Bergson por los místicos cristianos. Él era judío pero había estudiado a San Pablo, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, San Francisco de Asís. Todos manifiestan una gran salud intelectual, un gusto por la acción. Conjugan la firmeza y la flexibilidad con la serenidad y el equilibrio.

Max Scheler es más explícito al hablar del carácter personal de Dios. Interpreta los datos etnológicos como la creencia en un Dios supremo antes de que se profesaran religiones animistas o politeístas.

Scheler en su obra *Lo eterno en el hombre* estudia el hecho religioso y es el que más se ha acercado al pensamiento católico, si bien en *El puesto del hombre en el cosmos* se aproxima al panteísmo. En cualquier caso pretende mantener separados la religión y la metafísica. Cada una tiene sus propios fundamentos, el objeto metafísico es el mismo, es lo Absoluto es el "ens a se", es Dios, pero a Él acceden por vías diferentes. Afirma una radical independencia entre una y otra, quizá excesiva.

En la *Fenomenología del acto y el objeto religioso* descubre las determinaciones o atributos de Dios como: "ens a se", infinitud, omniactividad y santidad. Es único, es simplicísimo, es eterno, está en todas partes, por lo tanto, puede actuar en cualquier punto del espacio, es inmenso y omnipresente.

En los filósofos católicos, podríamos distinguir la corriente agustiniana y la tomista. En la agustiniana aparte del raciocinio, se cuenta con una percepción inmediata de la presencia de Dios. La corriente aristotélica tomista y concretamente Santo Tomás de Aquino, se inclina más bien por una deducción racional. No se trata de una percepción inmediata de Dios, que con frecuencia pone en duda, o al menos, no es una proposición segura. Tampoco acepta una iluminación especial al modo de San Agustín. Este influye en las escuelas místicas de Chartres y de San Víctor en el siglo XII, San Buenaventura, la escuela franciscana y el propio cardenal Newman, que se inscribe más bien en una línea intuicionista.

De entre los filósofos católicos actuales destaca Blondel, que no acepta la separación radical entre filosofía y cristianismo, pues por sus objetos y por sus consecuencias se interpenetran. Tampoco le entusiasma la idea de los razonamientos abstractos, prefiere analizar nuestra experiencia, acción y comportamiento, para descubrir nuestra deficiencia ontológica; la necesidad de que exista aquello que nos explica y que demanda nuestra naturaleza, lo absoluto, lo infinito, en una palabra Dios. Incluso establece un parentesco estrecho, no ya sólo con la religión natural, sino también con la sobrenatural, con la verdad revelada, pues la religión es una

prolongación de la filosofía.

Enfoque filosófico.

Quiles para investigar directamente la filosofía de la religión, comienza por hacer una declaración sobre el método que va a emplear (p. 66), sin olvidar lógicamente la historia, es decir, los que le han precedido en esta misma tarea.

En el enfoque puramente filosófico, la tarea inicial es la de delimitar los problemas fundamentales. Hay una distinción clave entre religión natural, que es la que tienen muchos pueblos de un modo espontáneo, y la religión sobrenatural, la que recurre a textos revelados directamente por Dios, que invocan su autoridad. En una y en otra desde el punto de vista de la filosofía de la religión, el método será exclusiva y rigurosamente filosófico.

En todo este camino nos mantenemos en el plano puramente natural y manejamos objetos y problemas de índole *estrictamente filosófica*. Pero además de la religión natural, se presenta ante el filósofo un tipo de religión o de religiones que se llaman sobrenaturales. Esta modalidad de religión presenta especiales dificultades al filósofo, precisamente por su carácter sobrenatural y suprafilosófico. Pero el hombre es un ser racional y debe filosofar, por consiguiente, sobre todos los objetos que se ofrecen a su inteligencia, y por lo tanto, también lo sobrenatural es objeto del estudio del filósofo. Será, pues, obligación nuestra examinar desde el punto de vista filosófico, y hasta donde sea posible a los métodos de la filosofía, *el valor, la posibilidad, la autenticidad y el alcance* que pueda tener para el hombre una religión sobrenatural. (p. 67–68)

Estudiaremos de una manera especial los fenómenos místicos, aquellos que alcanzan en la religión un carácter cimero. Se trata de la manifestación más intensa y culminante de la religión.

La filosofía de la religión natural es aquella que estudia al hombre en virtud de sus propias fuerzas naturales. Se enfrenta con varios problemas. En primer lugar la existencia de la divinidad, primer paso para poder hablar de la posibilidad de la religión. Habrá que conocer no sólo su existencia, sino su esencia, de alguna manera, y finalmente las relaciones entre Dios y el hombre, que explican la veneración, el culto y la obediencia.

El primer paso es recurrir a una fundamentación estrictamente filosófica para estudiar el problema de la divinidad. Si no existe Dios, si no existe el objeto de la religión, esta no tiene justificación ni fundamento alguno. Aquí ya no estamos descubriendo psicológica o sociológicamente un hecho sino analizando hasta sus últimas consecuencias el hecho mismo, es decir, buscando sus razones definitivas. Como siempre repite:

Debemos proceder con método estrictamente racional y objetivo, pues solamente así cumpliremos con nuestra misión. (p. 70)

Quiles dedica un apartado a lo que designa como fundamento remoto de la filosofía de la religión. Frente al escepticismo, idealismo o subjetivismo sostiene un realismo no ingenuo sino crítico. Al captar nuestro yo personal estamos en contacto con el ser, con la realidad, en este caso la nuestra. También defiende los principios de identidad, no contradicción, razón suficiente, causalidad y finalidad dentro de un realismo crítico moderado.

Entre las escuelas que han intentado demostrar por una vía inadecuada la existencia de Dios y que Quiles siguiendo a la mayor parte de los filósofos escolásticos rechaza, están:

El "tradicionalismo", defendido por D. Bonnald, Lamennais y Bonnety, pues afirman que hemos recibido la idea de Dios por una revelación primitiva que se ha ido transmitiendo por tradición. Lo cual puede ser un hecho pero aquí se trata de ver nuestra capacidad para demostrarlo de un modo racional. También se opone al "ontologismo" defendido por Rosmini, que confunde el concepto abstracto de ser con la idea de Dios y del

mismo modo que en el ser lo vemos todo y todo se reduce a ser; pretende que todo lo veamos en la idea de Dios.

Se opone al "modernismo religioso" que recurre a un sentimiento ciego para ascender a Dios. No es sostenible la afirmación de Kant, que Dios es un postulado impuesto por la necesidad práctica de orden moral, para fundamentarlo. La cuestión es si existen razones y evidencias objetivas, no una mera necesidad práctica.

Las vías para acceder a Dios.

De las vías válidas para alcanzar a Dios recoge las sostenidas por la escolástica clásica y numerosos filósofos de todas las corrientes y épocas. Añade lo que designa como la vía intuicionista que es su parte más personal y original, y en la que nos detendremos.

También creemos que es de suma importancia tener a la vista, al estudiar esta doble tendencia del hombre a acercarse a la divinidad, que en realidad ninguna de ellas es simplemente pura o exclusiva. Entre las pruebas *racionales* que suelen darse de la existencia de Dios figura, por ejemplo, la prueba llamada de los *grados* y la de orden *psicológico*, en donde hay elementos intuitivos y por así decirlo existenciales para probar la existencia de Dios. En cambio, la escuela intuicionista, aun cuando insiste en cierta percepción inmediata de la divinidad, recurre en una forma más o menos explícita a alguna deducción o raciocinio con que fortifica su experiencia de Dios o la iluminación inmediata de la inteligencia por Dios. Creemos que es importante tener esto a la vista para poder juzgar del valor de cada una de estas escuelas. Tal vez lo característico, en concreto, y, lo más exacto, sería decir que ambas utilizan esencialmente los mismos elementos, pero una insiste, acentúa y se apoya principalmente en el elemento racional, deductivo, teórico, y la otra en el elemento experimental, intuitivo y afectivo. (p. 83)

Al tratar de las demostraciones de la existencia de Dios en la filosofía, comienza por las famosas cinco vías que expuso Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, parte I, capítulo 2, artículo 3, y que la mayor parte de los escolásticos han seguido. Tienen de común, que se basan en el principio de causalidad, heredado de la filosofía aristotélica. Es interesante el juicio global que formula.

Demostración escolástica de la existencia de Dios.

Las cinco vías. – Entre los argumentos escolásticos para probar la existencia de Dios son célebres las llamadas "cinco vías" o cinco maneras de demostración que Santo Tomás de Aquino ordenó en la *Suma Teológica* (Parte I, c. 2ª, a. 3). En ellas están contenidas las principales formas que los escolásticos han dado a sus argumentos sobre la existencia de Dios. Todas ellas presuponen el valor objetivo del principio de causalidad. Pero además entran en juego otros principios escolásticos clásicos, heredados de la filosofía aristotélica.

Cualquiera que sea el juicio que sobre estos argumentos se formule, es lo cierto que su estructura y su método son uno de los intentos y de las realizaciones más serias de la filosofía para resolver este magno problema de la existencia de Dios. Más aún, creemos que en su conjunto establecen el verdadero punto de enlace de nuestra inteligencia y razón con la divinidad, en el orden especulativo, orden del que nunca puede prescindirse tratándose de seres intelectuales y racionales. Debemos acercarnos a Dios con aquellos medios de locomoción propios de nuestra naturaleza, y no podemos despojarnos de nuestra naturaleza esencialmente intelectual y, discursiva. (p. 84)

La primera prueba se basa en el movimiento, pero como el "movimiento" es un paso de la potencia al acto y para esto se necesita ya un ser en acto, todo movimiento o todo lo que se mueve, se mueve por otro y esto nos lleva al motor inmóvil, fuente de todo movimiento, de todo dinamismo, que encuentra la justificación en sí mismo y no en una causa anterior.

La segunda es la de la "causa eficiente", unas cosas producen a otras, pero ninguna puede ser causa eficiente de sí misma, ni se puede llegar al infinito en esta regresión de causas segundas, lo que nos lleva a demandar por último a Dios.

La tercera es la de lo "posible y lo necesario", de la existencia de cosas que pueden ser y no ser. Todo lo que no existe necesariamente necesita otro ser que le dé la existencia. El ser posible sólo lo es por el ser necesario, que tiene en sí mismo la razón de su existencia y que es causa de los seres contingentes.

La cuarta prueba está tomada de los "grados de perfección" de los seres que son más o menos buenos, verdaderos o nobles, y que se aproximan más o menos a lo perfecto y en definitiva demandan la causa última y fuente de todas las perfecciones.

La quinta es la prueba del "orden" que se fundamenta en el principio de finalidad, pues vemos que todos los seres cumplen una finalidad aunque no la conozcan, como nuestro estómago que es una perfecta máquina de digerir, el ojo de ver o el sistema nervioso de transmitir y elaborar las impresiones, pero si los seres se comportan como de un modo inteligente para cumplir sus fines, y carecen de conocimiento, demandan la existencia de un ente que haya impreso en su dinamismo alcanzar el fin correspondiente.

Quiles, presenta un solo argumento, que designa como el esquema de la prueba racional de la existencia de Dios. Existen seres contingentes, es decir, que no siempre han existido, comenzaron en un tiempo determinado y por lo tanto no existen necesariamente. Debemos buscar algo que justifique su existencia, la razón suficiente que está fuera de ellos, en un ser necesario. Es inútil recurrir a una cadena de causas contingentes pretendidamente infinita, que no tiene razón de ser. La ciencia actualmente ha demostrado la temporalidad del mundo. El Bang inicial del que surgió todo, demanda un ser necesario que diera existencia a este mundo contingente, un ser absoluto que exista por sí mismo necesariamente o nunca habría habido nada.

Quiles se detiene en lo que designa como pruebas intuicionistas de la existencia de Dios. Distingue dos tipos de temperamentos, unos más intelectuales a quienes las demostraciones racionales le son más convincentes, tienen una mayor disposición a aceptarlas, mientras que otros más intuitivos y hasta afectivos, prefieren las pruebas de tipo experiencial, aquello que implica la percepción inmediata.

Veamos algunos de estos grandes autores. Según San Agustín, en toda verdad, que tiene un carácter inmutable, percibimos, intuimos, la verdad en toda su generalidad, Dios mismo. Hay una verdad universal rigurosa como un bien absoluto, gracias al cual tenemos una intuición de lo divino, pero no confunde las verdaderas particulares con la verdad suprema.

Max Scheler, también parte de una percepción inmediata de lo divino, particularmente en los actos religiosos. Los argumentos racionales para Scheler son válidos, pero Dios como objeto de la religión, se capta en los actos religiosos. "El objeto de los actos religiosos es al mismo tiempo la causa de su existencia" (*De lo eterno en el hombre*, p. 547). Para Scheler es imposible derivar de otra cosa que de Dios, la disposición religiosa del hombre. (*De lo eterno en el hombre*, p. 553).

Quiles destina un apartado a un tema que le es caro, la posibilidad de una percepción inmediata de Dios, sea visión o intuición y se pregunta si esto es posible o si hay que alcanzarlo tras una inferencia. Tomemos sus propias palabras porque es un punto en el que ha insistido y en el que ha recibido algunas críticas.

Tratándose de una captación inmediata de lo divino como *fenómeno*, no creemos que ofrezca mayor dificultad, en cuanto en un acto religioso (y creemos también que en general en todas nuestras emociones profundas) tenemos una percepción de algo absoluto, misterioso, con caracteres de lo divino. Pero, ¿es esto la realidad existente o sólo un simple fenómeno, algo que a nosotros se nos da como apariencia o como realidad? A nosotros nos parece que aun la misma percepción de lo divino como verdadera y distintamente divino, y por lo tanto que la percepción de Dios inmediata en el acto religioso y en todo acto consciente nuestro, no es

posible, *ni siquiera como dado fenomenológicamente con anterioridad a una inferencia o prueba racional*. En otras palabras, me parece problemático, si no imposible, que el hombre haya podido tener originariamente o pueda tener (fuera de la revelación positiva o de la educación) una idea precisa de la esencia de Dios, anteriormente a cierta inferencia, que tenga como punto de partida los objetos del mundo y el hombre mismo. Anteriormente a cierta inferencia toda idea de Dios no puede ser sino *confusa, indistinta, imprecisa*, incapaz de originar en nosotros la concepción precisa de la divinidad que ahora tenemos. Concedemos, pues, que en la intuición inmediata percibimos de una manera confusa a Dios, pero nos parece del todo improbable que mediante la sola intuición nos hayamos formado la clara idea de Dios, inconfundible con las falsas imitaciones de la divinidad. (p. 99–100)

En nuestros actos, sean exteriores o interiores no percibimos de una manera clara algo que tenga los rasgos de lo divino, dejando aparte la posibilidad de la experiencia mística, pero ésta se trataría ya de un donativo gratuito divino, no de una experiencia cotidiana. Es evidente que el hombre a veces recibe una impresión que le conmueve, que comprende que está ante algo absoluto, pero necesita el momento clarificador del pensamiento racional. Recordemos a Kant cuando dice que hay dos cosas que le impresionan y que le llevan hasta Dios y es "el cielo estrellado sobre mi cabeza y la ley moral grabada en mi corazón". Pero esa llamada, que es como un eco que va más allá de cualquier experiencia cotidiana, no es una manifestación clara y definida de la divinidad, Scheler piensa que esa llamada inicial, lleva a lo absoluto y lo santo como un objeto suficientemente definido pero "nosotros creemos, en cambio, que en los datos inmediatos del mundo externo e interno no se nos da algo de esencia divina como tal... sólo por una reflexión para explicarnos esos fenómenos llegamos a un ulterior principio al que llamamos Dios." (p. 101)

Algunos escolásticos niegan esa primera llamada, esa impresión de lo absoluto. Creemos que Max Scheler ha tenido un acierto en desvelar y revelar esa experiencia. La intuición inmediata es insuficiente y sólo por una reflexión y demostración llegamos al conocimiento de Dios, si bien esa inferencia es relativamente fácil de hacer. Esa percepción intuitiva de la divinidad, por ser oscura, es como un tacto, como una sacudida, tiene que ser ayudada por la razón pues de otra manera se presta a interpretaciones variadas e incorrectas. En la nota para la edición de 1984 Quiles afirma:

La posibilidad y aun el hecho de una *percepción inmediata* de la presencia de Dios en el alma la hemos reconocido siempre. Pero no le dábamos el valor debido, pues sosteníamos que no era suficientemente precisa como para distinguir a Dios como tal, es decir como ser supremo, como ser absoluto y como ser personal distinto del mundo... pero ambas obras están escritas antes de haber realizado el análisis más sistemático de la experiencia interior, análisis que ha dado origen a nuestra filosofía in-sistencial. (p. 103)

En el apartado "El proceso concreto de nuestro conocimiento de Dios", dice: "no proponemos exclusivamente los argumentos racionales para probar la existencia de Dios" (p. 104), pues cree que también influye en nuestra marcha del conocimiento de Dios una inclinación invencible del hombre a buscar el por qué, la última explicación del mundo y del hombre, el sentimiento de nuestra insuficiencia, nuestra impotencia ante la muerte, nuestra incapacidad para satisfacer todas nuestras aspiraciones a la felicidad, el anhelo de salvación que busca frente a tanta derrota un apoyo y una seguridad, la tendencia hacia lo absoluto, la responsabilidad moral, y un como tocar a Dios en el fondo del alma sintiendo su presencia, aunque de una manera confusa. Todos estos caminos convergen hacia el mismo punto de la divinidad.

Concluimos, pues, que a nuestra certeza de la existencia de Dios contribuyen prácticamente no las pruebas racionales por sí solas, ni las pruebas de intuición inmediata por sí solas, ni la prueba del sentimiento y de las tendencias por sí sola, sino que todas ellas juntas determinan nuestra adhesión clara, consciente y segura a la verdad de la existencia de Dios. (p. 105)

La filosofía ante la religión natural y la Revelación.

El problema más grave que hallamos como filósofos, ya no es el de la religión natural, que es relativamente

fácil por las razones apuntadas, sino el de la religión sobrenatural, puesto que aquí se trata de algo que parece incompatible con la filosofía. Lo natural y lo sobrenatural, la razón y la revelación, parecen contraponerse. Quiles analiza las cuatro actitudes ante este problema: el puro racionalismo filosófico, el dogmatismo teológico, el deísmo y el teísmo.

El racionalismo filosófico quiere reducirlo todo a mera razón, a inmanentismo. Pretende que el hombre se convierta no sólo en conocedor de todo sino en fundamento de todo y esto choca con la experiencia más elemental de nuestra insuficiencia ontológica radical.

El dogmatismo teológico, en cambio niega la necesidad de la fundamentación racional y dice que la revelación se basta a sí misma. Las sutilidades filosóficas a poco conducen y cuando contemplamos la historia de la filosofía parece que los mayores desatinos han encontrado en ella su expresión.

El deísmo admite la existencia de un Dios personal, incluso la religión natural y el culto, pero no admite la religión sobrenatural. Es la corriente racionalista del siglo XVIII cuyos principales representantes fueron los enciclopedistas: Voltaire, Diderot, D'Alambert y especialmente Rousseau en el *Emilio*, capítulo la "Confesión de fe del cura Saboyano" que es una exposición del deísmo. Es la religión sobrenatural la revelación, los milagros, lo que le resulta inconcebible. Él se inclina por un Dios incomunicado con los hombres, un Dios incapaz de hacer milagros y esto ya resulta menos coherente con su planeamiento.

Quiles se mantiene siempre en una actitud filosófica.

Vamos a seguir al filósofo en su investigación de la estructura filosófica de una religión sobrenatural. Notemos que el método que debemos seguir es estrictamente filosófico, es decir, que se adopta la actitud de un filósofo, quien ignora por completo la existencia y aun la esencia misma de una religión sobrenatural, y al que se le van presentando diversas hipótesis o momentos, que él debe juzgar *con su propia razón natural* y, desde el punto de vista *puramente filosófico*. Por lo tanto; nunca llega el filósofo a dejar de serlo, y sin embargo, en un momento dado, el filósofo tiene entre sus manos una religión sobrenatural. Después de poseída la religión sobrenatural, deberá el filósofo estudiar las consecuencias que de ella proceden, y sólo entonces vendrá la actitud del "creyente", la cual será también filosófica en sus fundamentos. (p. 113)

El teísmo se apoya en verdades alcanzadas por la pura razón natural, como es la existencia de un Dios personal, el conocimiento de sus perfecciones, de su omnipotencia, de su superioridad sobre el hombre, la dependencia del hombre de Él, y la posibilidad de que manifieste verdades no asequibles directamente al hombre. El teísmo no coarta el movimiento de la razón, sino que la ayuda. Por la falibilidad de la mente humana, por nuestra experiencia cotidiana del error, no podemos rechazar el testimonio de Aquél que no puede equivocarse.

La teoría de la doble verdad del averroísmo (siglo XIII) que se generalizó ya al final de la edad media, dice que algo puede ser verdadero en filosofía y falso en teología, y viceversa. Pero esto es una pura contradicción. Los fundamentos de la fe son como el puente tendido que nos habla de la posibilidad de esa comunicación sobrenatural o no sería Dios aquel que hemos alcanzado por la razón natural. Cuando contamos con argumentos creíbles como acontece con el hecho del milagro, tenemos que reconocer la huella divina y la veracidad de su testimonio. Hay una armonía fundamental entre la revelación y la razón, entre la filosofía y la teología.

Como apéndice de este trabajo, recoge algunos textos del *Tratado de la belleza* de Plotino, en donde describe su experiencia de la percepción inmediata de lo divino. También incluye un texto de Averroes sobre la providencia de Dios tomado de su *Compendio de metafísica*, y otro de J. H. Newman (1845–1890), donde habla de una percepción inmediata de lo divino sin negar la validez de los argumentos racionales.

Filosofía del cristianismo.

Quiles está pendiente de los problemas que le circundan, de los temas que tienen especial resonancia y sobre todo los que afectan a su propia filosofía y a sus convicciones fundamentales. Por los años cincuenta apasionaba el tema de la posibilidad de la filosofía cristiana. Por ese motivo publica su obra *Filosofía del cristianismo*.

Él entiende por filosofía del cristianismo:

Descubrir los elementos filosóficos que presupone o contiene el cristianismo: el conjunto de esos elementos es la filosofía del cristianismo. (p. 140–141)

Habitualmente se entiende por filosofía del cristianismo el sistema filosófico que se ha ido formando bajo el influjo de la religión cristiana, pero esta es mejor llamarla "filosofía cristiana", nombre que ya viene desde el siglo pasado, en el que Bonnetty publicaba sus *Annales de Philosophie Chrétienne*.

¿Es posible una filosofía específicamente cristiana?

No es lo mismo filosofía del arte que filosofía del cristianismo pues en este segundo caso tropezamos con un elemento que parece opuesto a la filosofía porque la base de su certidumbre está en la Revelación, no en el esfuerzo de la razón natural. Pero nosotros nos centramos en lo que viene a llamarse "preámbulos racionales de la fe". Aquí quedan a salvo, por una parte los derechos de la filosofía y por otra la esencia sobrenatural de la religión cristiana.

Todo se reduce a que el filósofo llegue a saber que la Revelación es una expresión de la sabiduría divina y saber esto entra de lleno en la órbita del dominio filosófico. (p. 142)

El dogma es superior a la filosofía, pero dada la sabiduría divina y la pequeñez humana, es filosófico admitir esta posibilidad. El filósofo debe antes considerar la fe como razonablemente admisible y luego aceptarla libremente.

Como se ve la razón no se dobla servilmente ante la fe, sino que libre y dignamente reconoce lo que ella por sí misma debe reconocer: la superioridad de la sabiduría divina sobre la sabiduría humana. (p. 143)

En 1943, Quiles dio un ciclo de tres conferencias en los "Cursos de Cultura Católica" de Montevideo. Trató de filosofía pagana y cristiana. Establecía una comparación entre la filosofía anterior al cristianismo, como la de Aristóteles y la elaborada bajo la influencia del cristianismo como la de Santo Tomás de Aquino. A su vez la teología también es ayudada por la filosofía, pues la revelación y los dogmas cristianos no deben admitirse sin la debida fundamentación racional y esto es una tarea de la filosofía.

Para enfocar el tema de la posibilidad de lo que llama la "filosofía del cristianismo" más que la filosofía cristiana –aunque también afirma que es una cuestión puramente nominal–, como siempre comienza afirmando que su tarea es la del filósofo.

Desde el primer momento deseamos hacer presente que vemos y juzgamos los problemas de una comparación entre la filosofía en general y el cristianismo, desde un punto de vista *puramente filosófico*; nuestra actitud es filosófica, y no teológica: hablamos del dogma y de la religión, del catolicismo, y de su Iglesia, y de sus relaciones con la filosofía con enfoque racional, prescindiendo de la iluminación de la fe y de las consecuencias que ella supone. (p. 148)

Consigna la triple actitud que cabe ante el cristianismo.

Pero sin duda la necesidad más imperiosa de hallar una solución al problema de las relaciones entre la filosofía y el cristianismo, es una necesidad de orden subjetivo e individual. Es cada uno el que debe resolver

en el interior de su conciencia, si el cristianismo es o no es adaptable a su propia razón; es cada uno el que debe optar por una inserción del cristianismo en su alma. Es cada uno el que debe resolverse ante esta triple salida posible: o renunciar por completo a su razón abrazándose con el cristianismo como el ciego, idiota e ignorante; o renunciar al cristianismo, abrazándose con la razón, como si ésta lo excluyera; o descubrir los lazos internos que unen, íntimamente a ambos, lo que equivale a descubrir, a la vez la filosofía del cristianismo y el cristianismo de la filosofía.

He aquí el objeto de nuestra obra. Descubrir estos lazos internos que nos permitan apreciar hasta qué punto el cristianismo es coherente con la filosofía; hasta qué punto está de acuerdo con ella y tiene en ella sus presupuestos y raíces, que le permiten desarrollarse normalmente en el pleno dominio de la filosofía.

No es nuestro objeto reeditar la controversia agitada años pasados, acerca del problema de "la filosofía cristiana". Aun cuando dicha controversia tenga con nuestro problema no poca afinidad, y debamos por ello repasar en parte las opiniones que surgieron, nuestro fin es directamente hallar la estructura racional o filosófica del cristianismo de la cual naturalmente brotará asimismo, una solución al problema de la "filosofía cristiana". (p. 150)

Obsérvese ese tono despectivo como: el ciego, idiota, ignorante. Él conoce muy bien que hay muchas gentes que no saben filosofía y que tienen una profunda fe, pero desde su perspectiva filosófica no puede admitir que no haya una fundamentación racional. Recuerda la polémica todavía vigente y aunque él no quiera plantearla en idénticos términos, sin embargo, de hecho la va a recoger y sentará su posición. Quiles siempre contrapone el "cristianismo irracional", incluso de algunos Santos Padres y filósofos medievales que niegan el valor de la razón, y el "racionalismo absoluto" que desconoce el valor del cristianismo. Él quiere unir esos dos extremos en una solución armónica. He aquí una vez más su posición.

Estas dos grandes reparticiones de las actitudes adoptadas frente al problema de la filosofía del cristianismo, corresponden en realidad a los dos extremos del dilema que nuestra cuestión nos plantea: o el cristianismo es una religión que el hombre puede y debe abrazar sin renunciar a su propia razón o bien es una religión a la que hay que, prestar una adhesión ciega, ignorante y absurda, cual sería la que se prestara a un mito, recibido como auténtica realidad. Supuesta una distinción entre ambos, son éstas las dos actitudes fundamentales. (p. 154)

Los cristianos primitivos tuvieron poco aprecio de la filosofía de los paganos, que se contraponía a la sabiduría cristiana, puesto que enlazaban la vida, la cosmovisión y la filosofía del mundo pagano y a esto se adhirieron por ejemplo San Hipólito y Tertuliano. Este con el apasionamiento que le es característico.

Averroes, el célebre comentador de Aristóteles, sostuvo la teoría de la doble verdad, es decir, que una cosa puede ser verdadera en filosofía y falsa en teología y al revés. Para otros el filósofo no puede admitir las verdades reveladas sin renunciar a la propia razón y a la libertad indispensable para la investigación científica de la verdad.

Quiles recoge la opinión de los racionalistas entre los que enumera a León Brunschvicg, en su obra *Les Âges de l'Intelligence*, y de Augusto Messer en su *Historia de la filosofía*. Quiles expone con fidelidad y precisión absoluta todas las objeciones. Las analiza y refuta con un admirable y sosegado poder dialéctico.

La disputa quedó claramente establecida ya en los siglos XI y XII cuando de una parte están los racionalistas, no porque eliminan la Revelación, sino por la excesiva confianza en la razón para alcanzar incluso verdaderos misterios, mientras que San Pedro Damiano, en el siglo XI, afirma que la filosofía debe someterse a la teología. La filosofía es la sierva "Ancilla" de la teología. Para algunos como Abelardo, se trata de la "fides quaerens intellectum", es decir de la fe que busca su fundamentación, su racionalidad. Hay quienes defienden una completa separación entre filosofía y teología como es el caso de Santo Tomás, porque los objetos formales, es decir, el aspecto bajo el que se estudian las mismas verdades, son diferentes. Una las funda en el

esfuerzo de la razón y la otra en la palabra divina. San Buenaventura desdibuja esta distinción y tenderá a acercar los dos elementos. Lo importante es la eficacia de la verdad para hacernos mejores, por eso las distingue pero subordina la filosofía a la teología. Santo Tomas en la *Suma teológica* y en la *Contra Gentiles*, acepta que hay verdades que nos trascienden, pero hay otras que están al alcance de la razón natural, como que Dios existe, o que es uno. Distingue claramente filosofía y teología porque en su concepto abstracto y formal son diferentes. San Buenaventura las acerca pues hereda del agustinismo este afán por una gran sabiduría en que se entrelazan el conocimiento racional y la fe.

Ambas posiciones han tenido su repercusión en nuestros días. Ella se ha manifestado entre los católicos principalmente a propósito de la célebre discusión acerca de la *filosofía cristiana*. Creemos que las divergencias entre los autores católicos acerca de este punto, proceden más bien que de una oposición doctrinal de fondo, de una diversa situación o enfoque puramente abstracto y especulativo, donde por fuerza se acentúa la distinción entre filosofía y cristianismo. Otros se fijan con más determinación en el aspecto histórico del problema, en el que la filosofía y el cristianismo han marchado fundidos en una misma inteligencia y en un mismo corazón humano. (p. 173)

Hoy en todas las corrientes dentro del pensamiento católico y aun del religioso en general, se subraya que no puede haber ninguna oposición ni contradicción entre filosofía y cristianismo. El conocimiento teológico es superior, es como una norma negativa y nos hace caer en la cuenta de verdades que orientan el entendimiento. Hay una vinculación entre la filosofía y la teología, en los "preámbulos de la fe", que constituyen una verdadera filosofía del cristianismo. Pero las diferencias sobre si hay una vinculación más estricta, se han venido manteniendo a lo largo de la primera mitad del siglo XX, en disputas a veces acaloradas.

Incluso dentro de los tomistas, el debate ha sido intenso en ocasiones, como en el congreso de la Sociedad Tomista en 1933. Según el padre Mandonnet, se trata de dos órdenes paralelos, razón y Revelación, sin que interfieran jamás. Gilson dice que en el orden histórico comprobamos que ha habido una gran influencia de la fe y de la teología en la filosofía. Según Blondel en su *Filosofía de la acción*, la filosofía es insuficiente para explicar toda la realidad del hombre, es una sabiduría inconclusa que necesita de un auxilio superior.

Para el padre Mandonnet la filosofía es una ciencia obtenida por la razón y no es ni cristiana ni pagana, otra cosa es que haya cristianos que filosofen igual que pueden cultivar otras ciencias. Para Blondel la naturaleza humana no tiene por sus propias fuerzas la capacidad de alcanzar una auténtica sabiduría y queda inacabada por su impotencia natural hasta que recibe la seguridad, la plenitud de la fe. La naturaleza humana tiene vocación de infinito, de sabiduría total y esto no lo alcanza mediante la sola filosofía. Para Maritain en *Science et Sagesse*, la filosofía es autónoma de la teología y en este sentido no hay una filosofía cristiana, se trata pues de dos sabidurías perfectas, cada uno en su ámbito, pero cuando se trata del orden práctico no puede haber una verdadera filosofía moral humana sin la ayuda de la teología.

Para Gilson, en su obra *El espíritu de la filosofía medieval*, la revelación ha aportado verdades y problemas que han enriquecido a la filosofía, por lo tanto, sin dejar de ser propiamente filosofía, se puede llamar cristiana por los elementos que ella debe al cristianismo.

Quiles puntualiza:

La expresión filosofía cristiana no deja de tener sus inconvenientes. Pero por ahora no existe otra mejor y lo que importa ante todo es atender a las cosas y no las palabras. (p. 188)

Se propone explicitar la estructura racional de la religión cristiana, como siempre desde un enfoque filosófico.

El problema se reduce a investigar las relaciones existentes entre la filosofía y la religión cristiana. Deseamos realizar un sondeo directo, lo más desinteresado y lo más objetivo posible. Queremos notar nuevamente que

establecemos el estudio de las relaciones entre la filosofía y el cristianismo desde un punto de vista estrictamente filosófico: hablamos, pues, como filósofos, no como teólogos. (p. 191)

Pretende estudiar la filosofía y el cristianismo y ver sus relaciones según lo que dicta la razón. La existencia de un Dios personal y de los hombres como seres libres, frente al ateísmo, panteísmo o el determinismo, se alcanza por la pura razón (p. 194). Así como la excelencia de Dios, su inteligencia o sabiduría máxima y su potencia suma "todas estas perfecciones las admite el filósofo solamente como fruto de su propia investigación, es decir, que es su propia razón la que juzga acerca de ellas." (p. 194–195)

De ello se sigue que a Dios se debe obediencia y respeto por su superioridad sobre el hombre. Si al hombre le consta, como lo prueban los milagros, que Dios le ha comunicado algunas verdades, tienen que aceptarlas porque Dios es infalible y el hombre se equivoca.

Probada la existencia de Dios, su omnipotencia, su carácter inteligente, que es creador, ordenador y rector del universo, existe la posibilidad de que le hable directamente y por lo tanto de que el hombre tenga razonablemente que aceptar este testimonio.

De esta manera y en ciertos casos la Revelación viene a resultar "una norma positiva": confirma las verdades racionales (la misma existencia, personalidad, sabiduría, omnipotencia y providencia de Dios). (p. 198)

Gracias a este testimonio puede tener una mayor seguridad, una norma que le orienta, y además le invita a plantear nuevos problemas. En este sentido puede hablarse de una filosofía del cristianismo o, si se quiere, de una filosofía cristiana. Pero no son campos totalmente desvinculados entre sí.

La revelación necesita en absoluto de la filosofía como punto de apoyo. (p. 190)

La revelación resulta una norma negativa y aun positiva, aunque lógicamente se mantiene la autonomía de los objetos formales, es decir, el conocimiento racional en el caso de la filosofía y la fe en el de la teología.

Asimismo, el conocimiento por revelación es también un orden que se constituye por principios propios, y que si siente la necesidad de la filosofía, es sólo como *condición* o como *preámbulo*, y no como constitutivo esencial. (p. 200)

La revelación necesita de una filosofía pues exige conocimiento racional y una libre aceptación, sin los cuales no tiene sentido la fe. Así precisa Quiles el sentido de la filosofía del cristianismo.

He aquí, pues, un recto sentido en que puede hablarse de una "filosofía cristiana" que se apoya en una auténtica *filosofía del cristianismo*: en el orden de las esencias la filosofía es cristiana *potencialmente*, en cuanto debe capacitar al hombre para recibir al cristianismo; en el orden histórico, lo es *actualmente*, en cuanto recibe las ayudas negativas y positivas de la revelación cristiana.

Creemos que en esta conclusión deben coincidir no sólo todos los católicos, sino cuantos estudien las relaciones entre filosofía y cristianismo según las más estrictas exigencias filosóficas. (p. 201)

Después de estas afirmaciones, ya bien delimitada su posición por tratarse de un religioso católico, recurre a un texto de la Iglesia que confirme su posición.

1) La Iglesia Católica proclama el respeto hacia la inteligencia humana, reconociendo su capacidad de llegar por sí misma al conocimiento de una serie de verdades del orden natural, algunas de las cuales son previas a toda revelación y el derecho, y a la vez el deber, de examinar los motivos de credibilidad y los fundamentos de la revelación.

2) Pero a la vez la Iglesia proclama la autonomía de los objetos formales de la filosofía y de la teología, e insiste en que si la razón tiene su campo propio, también existe una serie de *verdades superiores al alcance de la razón humana*, las cuales solamente puede conocer el hombre por una revelación sobrenatural de parte de Dios.

3) Finalmente insiste la Iglesia en inculcar una vinculación esencial entre la filosofía y el cristianismo, ya que ambos se prestan una ayuda mutua y no pueden llegar nunca a una verdadera contradicción. (p. 203)

Cita textos del Concilio Vaticano que confirman que Dios puede ser conocido a través de las cosas creadas por la luz natural de la razón.

Hay límites en la propia razón. Se trata de los misterios que ha revelado Dios y que la razón humana lógicamente no puede alcanzar, como puede ser la Trinidad o la Encarnación. En cuanto a los preámbulos de la fe, recuérdese que Aristóteles por la pura razón ya demostró la existencia de Dios como acto puro y motor inmóvil, es decir, que lo mueve todo sin moverse a su vez. Los argumentos que expone Santo Tomás en la *Suma teológica*, parte I, cuestión 2, artículo 3, son todos de pura razón e inspirados en Aristóteles.

Dentro de las escuelas que admiten la filosofía del cristianismo, Quiles defiende, en el plano puramente conceptual, que la filosofía y la teología, tienen su objeto formal y su propio método, son distintas y en este sentido no se puede hablar de una filosofía cristiana o de una filosofía del cristianismo. Otra cuestión es la situación realmente histórica, cómo se han desarrollado, y que ha habido una mutua fecundación. La filosofía cristiana de hecho se ha dado en ese ambiente histórico, y la filosofía es potencialmente cristiana.

La filosofía de Blondel le ha interesado, le ha preocupado y aunque no la aceptara íntegramente, manifiesta una evidente simpatía y un afán de interpretar favorablemente la confusión de filosofía y fe que se dan en Blondel.

Comparte el P. Roig los puntos de vista del R.P. J. de Tonquédec, quien insiste en la contradicción interna implicada en la posición de Blondel al admitir éste *un deseo, una aspiración necesaria* hacia la felicidad sobrenatural, y al mismo tiempo *la ineficacia de tal deseo y aspiración*, y la gratuidad de esa perfección última sobrenatural del hombre. Nosotros confesamos sinceramente que, por ahora, no vemos suficiente fuerza en los argumentos del R.P. de Tonquédec, para poder inclinarnos definitivamente a admitir una contradicción interna en la actitud de Blondel acerca de la filosofía y el cristianismo. Por esta razón, en el texto de la obra no nos hemos decidido por una solución determinada. Las explicaciones de algunos teólogos modernos en defensa de la mayor coordinación entre el orden natural y el orden sobrenatural, guardando a la vez su diferencia esencial, nos parecen todavía dignas de ser estudiadas, tanto en sí mismas, como a la luz de las fuentes tradicionales de la teología escolástica, durante los siglos XIII a XVIII, que en su favor puedan aducirse. En este problema, unos y otros tienen iguales méritos, pues ambos contribuyen con la mejor buena voluntad al esclarecimiento de una cuestión tan interesante para la filosofía y la teología. (p. 239)

En cambio tiene menos aprecio por la posición de Maritain que, comparada con la de Blondel, pierde consistencia lógica (p. 240.)

Pero cuando Maritain aplica a la *filosofía moral*, una norma diferente de la que ha aplicado a la filosofía especulativa, creemos que no fundamenta suficientemente esta asimetría, y hallamos consiguientemente una deficiencia lógica en su actitud: El saber práctico de la filosofía moral debe corresponder a los principios del saber especulativo o de la metafísica; ahora bien, si en el orden del saber especulativo existe una filosofía autónoma, es decir que se basta a sí misma como explicación integral del hombre en el orden puramente natural, es lógico concluir que a esa filosofía en el orden especulativo corresponde también una filosofía en el orden práctico; puesto que este último corresponde a una filosofía que está fundamentada sobre los primeros principios de la metafísica. Ahora bien, si existe según Maritain una metafísica autónoma en el orden de las esencias, debe corresponder a esa misma metafísica un saber práctico, un orden práctico completo, y por lo

tanto una filosofía moral que llegue a ser una ciencia completa, una sabiduría completa en su propio orden. Si el orden moral tiene su fundamento metafísico, debe tener la misma autonomía que el fundamento en que se apoya. Lo contrario sería establecer una división desconocida en la escolástica, y mucho más en el tomismo, entre el orden especulativo y el orden práctico, entre la metafísica y la moral. (p. 241)

Quiles puntualiza el sentido que puede tener la filosofía escolástico tomista, que ha sido adoptada oficialmente por la iglesia católica. Esto según Quiles se presta a equívocos. El tomismo ha sido aprobado, hasta recomendado por la Iglesia e impuesto en los centros de formación o institutos oficiales. Este sistema es coherente con los dogmas católicos en general, pero esto no quiere decir que sea verdadero en todas sus partes ni que sea la única filosofía compatible con el catolicismo. Recordemos recientemente los nombres de Gratry, Newmann, Blondel o Marechal. En las afirmaciones generales coinciden todos, pero todas estas filosofías son perfectamente compatibles y de hecho las han defendido públicamente católicos y profesores de los centros religiosos de la Iglesia.

Así, pues, una concepción de las relaciones entre la filosofía y la religión positiva del cristianismo, que salva estos principios: posibilidad del conocimiento de Dios por las fuerzas naturales, previo a la revelación positiva, que dicho conocimiento no es un sentimiento ciego, ni un postulado admitido sin motivos intelectuales, que dicho conocimiento es anterior a la revelación positiva, y finalmente, que la revelación positiva del cristianismo contiene verdades superiores a la capacidad natural cognoscitiva del hombre; es una filosofía que está dentro del catolicismo, aunque no sea la de Santo Tomás. (p. 251)

Respecto a Scheler, matiza que efectivamente hay una experiencia de lo divino, pero que no puede ser captada inmediata y claramente como experiencia interior o exterior, aparte de casos extraordinarios como los místicos, en los cuales se trata de una donación gratuita. Quiles cree que con la experiencia directa, leída fenomenológicamente, ya se presentaba lo absoluto y lo santo dentro del fenómeno religioso. Que ya está suficientemente definido, es lo que no acepta Quiles, de acuerdo con la filosofía escolástica en general. Sólo una reflexión posterior nos lleva al conocimiento claro de lo que sea Dios.

Aun tratándose de los estados más elevados de la intuición mística, disputan los especialistas si se trata de una verdadera intuición de la esencia divina, aunque imperfecta y distinta de la visión beatífica de la gloria, o si debe más bien clasificarse también como un conocimiento *mediato*. Por mi parte, prefiero francamente la primera opinión (el conocimiento inmediato), pero el hecho mismo de que exista tal controversia, muestra que dicho conocimiento inmediato no se distingue precisamente por la demasiada claridad con que se aprehende la esencia divina.

Sin embargo, debo reconocer a Scheler su parte de razón, pues creo, con algunos escolásticos, no solamente posible en el orden sobrenatural, sino también en el orden natural, *cierta percepción* inmediata de Dios en las cosas externas, y sobre todo en nosotros mismos. Es un hecho que Dios está presente, íntimamente presente, en este mundo y en nosotros mismos. *En Él vivimos, nos movemos y existimos*. ¿Por qué, pues, no hemos de notar en sí misma de alguna manera esta presencia inmediata de Dios? ¿Por qué no ha de existir en nosotros cierta percepción de ese contacto inmediato de Dios? Creo que Dios nos habla no solamente *por medio* de las creaturas, sino que él mismo se nos manifiesta en ellas y en nuestra conciencia, sin necesidad de raciocinio. Usted dirá que esto es lo que afirma Scheler. Pero la diferencia está en lo siguiente: Scheler va demasiado lejos, a lo que yo he entendido; para él, esa intuición de lo divino nos da ya una idea *suficientemente definida* de Dios; en cambio, creo más conforme con la experiencia admitir que esa percepción inmediata es sólo una intuición confusa que por sí sola no es suficiente para distinguir lo divino de la simple creatura, y por eso mismo no la creo suficiente para darnos una *idea precisa de Dios*: ésta la *encontramos* cuando al querer explicarnos mejor eso que nos atrae y que creemos sentir hondamente, hacemos uso, con una inferencia facilísima y evidentísima, de los primeros principios, para probar que, en realidad, existe ese principio ultramundano y cuando, por medio de la *teología natural*, determinamos *claramente* sus características esenciales. En realidad, creo que el acto religioso del hombre, no es un acto verdaderamente humano, propio de un ser intelectual, sino cuando ha llegado a una conciencia suficientemente clara del objeto divino; de lo

contrario, no pasa de la esfera instintiva y subconsciente de un ceder al instinto religioso que, sin duda. Llevamos en nuestro ser. (p. 257–259)

Scheler afirma que la intuición de lo divino ya nos da una idea suficientemente definida de Dios, mientras que nosotros pensamos que se trata de una intuición confusa, que no basta para distinguir lo divino de la mera criatura, a menos que aparezca la razón para dilucidar el valor de la experiencia.

Frente a Scheler, Quiles quiere puntualizar lo siguiente:

El hombre, ¿posee una hipótesis sobre el camino de la salvación suya y del mundo, *con anterioridad a una actitud metafísica científicamente construida*? Es posible, pero entonces su actitud no tiene más que el valor de un conocimiento vulgar, aunque puede ser simplemente legítimo.

No sé si me habré expresado bien en el correr de esta extensa carta. No he negado simplemente la tesis de Scheler, de que existe un conocimiento inmediato de Dios y una actitud religiosa inmediata en el hombre, proveniente, sin duda, de ese conocimiento inmediato, porque juzgo que Scheler tiene razón en ello. Desde el punto de vista de la autoridad, sé que hay escolásticos que niegan simple y llanamente todo conocimiento inmediato de Dios. Otros, sin embargo, sostienen que es posible tal conocimiento inmediato. Como tal, es evidentemente anterior a los principios metafísicos racionales de la existencia de Dios que nos dan un conocimiento de él por inferencia. Pero creo que Scheler se ha excedido en el valor que atribuye al contenido de este conocimiento inmediato, y que es más conforme con la realidad admitir que este conocimiento inmediato y previo a toda deducción metafísica, no nos da una idea clara de Dios, del objeto religioso, de la forma de acercarnos a él y del camino de nuestra salvación; y que, para obtener esta idea clara y precisa, no tenemos otro camino que el de los argumentos racionales de la teología natural, de lo que resulta que la religión necesita de los fundamentos de la metafísica racional (de la teología natural) para conocer con precisión su objeto, y para que el hombre pueda adoptar una actitud religiosa racional, libre de desviaciones supersticiosas, y conocer así claramente el camino de su salvación. (p. 264–265)

En el Apéndice publica un artículo que ya fue incluido en la Revista *Estudios* en el año 1950, donde analiza la filosofía y el cristianismo hoy, y en donde recoge los debates del Congreso de Filosofía celebrado en México. Plantea la cuestión de la filosofía católica o de los filósofos católicos en cuanto filósofos. Retoma los argumentos y las posiciones de las que quiere separarse, por ejemplo, la completa subordinación de la filosofía a la teología como no pocos pretendían en la Edad Media. Lo decisivo es no solo el evangelio, la palabra de Dios, sino también la Iglesia Católica con sus normas y la infalibilidad personal del Sumo Pontífice en las definiciones dogmáticas. Pero estas limitaciones no afectan en absoluto a la auténtica actitud filosófica. Por eso, algunos insisten en la total distinción de los dos órdenes, el filosófico y el teológico o dogmático. Este es sólo una norma negativa, es como el límite que le puede indicar positivos errores, pero la marcha del pensamiento es totalmente autónoma.

Santo Tomás acentuó la existencia de objetos formales diferentes en la filosofía y en la teología. Esto es una distinción teórica, pero no basta para resolver la cuestión.

Tampoco podemos justificar la actitud de algunos filósofos católicos, antiguos o modernos, en quienes el peso de la tradición, o el de la autoridad, ejerce prácticamente una influencia absorbente tal que aun en el plano estrictamente filosófico es *de hecho* la tradición o la autoridad externa de un determinado autor o escuela la que decide sobre sus soluciones, sus métodos y su espíritu filosófico. No tenemos derecho a excluir ni menos a condenar las simpatías personales por un determinado autor o escuela. Cada uno es perfectamente dueño de seguir las doctrinas, escuelas o autores que a su juicio más se acerquen a la verdad. Pero fuera de la sustancial sumisión que la Iglesia pide a todos los católicos en las materias dogmáticas o con ellas relacionadas, todo lo que sea ampliar con carácter obligatorio la zona de la autoridad de un filósofo o de la tradición de una escuela, no solamente no puede proponerse como doctrina de la Iglesia Católica (que en este campo ha dejado libertad), sino que es contrario a sus deseos de que una justa investigación libre contribuya al progreso de los

conocimientos humanos. Sin contar que una actitud demasiado estrecha de parte de algunos católicos no hace ningún buen servicio a la Iglesia misma ante los no católicos. (p. 270–271)

El problema reside en la aceptación de la zona dogmática, la que trasciende al pensamiento puramente racional y hasta las influencias positivas del dogma y de la autoridad de la Iglesia que Quiles ha utilizado en esta obra como confirmación de su propio pensamiento. El filósofo ha de aceptar la verdad donde quiera que la encuentre y donde haya fundamentación suficiente. Los "preámbulos de la fe" son razonables y por otra parte aceptadas la pruebas de la revelación, es lógico que se acepte la palabra de Dios. Frente al racionalismo extremo que no reconoce sino lo que pueda demostrar con la pura razón, sostiene que la razón tiene un ámbito lícito, pero no podemos negar que hay zonas para nosotros todavía no alcanzadas, posiblemente inalcanzables. La tarea de conocer toda la realidad es infinita. La mente alumbra una cierta zona, pero el misterio se da, no sólo en lo divino, sino también en la naturaleza y en nosotros mismos:

Caben tres actitudes:

- 1) o bien *se estrecha el misterio* para hacernos la ilusión de que lo podemos encerrar dentro del círculo pequeño de nuestra razón (y entonces damos una solución ilusa y pobre);
- 2) o bien *se estrella contra el misterio*, reconociendo que el hombre es incomprensible, y entonces llegamos al hombre-caos, al hombre-absurdo (y resulta la solución trágica atea);
- 3) o bien se reconoce *la realidad desbordante del misterio*, y estamos entonces llevados por la filosofía a la "zona dogmática" (que es la solución realista teísta y, cristiana, propiciada por filósofos católicos, tan filósofos, tan católicos y tan modernos como Mauricio Blondel o Gabriel Marcel).

Como hombres, como filósofos, estamos rodeados del misterio, estamos siempre amenazados por el dogma, cuando Dios quiere revelarnos algo de ese misterio. Querer huir de él es para el filósofo un imposible, como lo es para el hombre el querer huir de Dios. Parafraseando la célebre frase de San Agustín, de que para el hombre "huir de Dios" es "huir dentro de Dios", podemos decir que para el filósofo "huir del misterio" es "huir dentro del misterio". (p. 273–274)