

ONTOLOGIA DE LA TRASCENDENCIA

Pompeyo Ramis Muscato*

Doctorado de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
ramis4@hotmail.com

Resumen

En las páginas que siguen tratamos de explicar los fundamentos ontológicos de la Trascendencia en cuanto que asequibles al intelecto humano. Desarrollamos nuestro tema siguiendo las líneas de la Filosofía y Teología escolásticas, en especial en el marco de la teoría tomista de la analogía del ser, según la escala participativa que va desde los mínimos ontológicos hasta y el sumo grado de perfección que está en el Ser-Subsistente no participado.

Palabras claves: ser, ente, existencia, trascendencia.

METAPHYSICS OF TRANSCENDENCE

Abstract

In the following pages, we will try to explain the metaphysical grounds of Transcendence, as they appear as a comprehensible matter by the human intellect. We shall develop our subject according to medieval scholastic philosophy and theology, with special attention to the thomistic theory on being and its ontological notes, from the beginning of minimum metaphysical until the most perfect and self-sufficient existence form.

Key Words: being, existence, transcendence.

* **Pompeyo Ramis Muscato** es Doctor en Filosofía. Imparte sus enseñanzas de lógica y filosofía en el Doctorado de Filosofía de la Universidad de Los Andes (ULA). Ha publicado numerosos ensayos y traducciones en revistas nacionales e internacionales. Entre sus publicaciones destacan: *Los principios universales del Derecho*, en Revista Dikaiosyne No. 1; *Actitud de Bartolomé Xiberta ante la Filosofía*, Dikaiosyne No. 2; *Notas sobre el valor antropológico de la filosofía medieval*, Dikaiosyne No. 3; *Un caso de "ius naturae" en el Derecho Político*, Dikaiosyne No. 5. Traducciones: M. Heidegger *¿Qué es la filosofía?* Dikaiosyne No. 2. M. Heidegger *¿Qué es Metafísica?* En Dikaiosyne No. 9.- Libros: *Veinte filósofos venezolanos*, Consejo de Publicaciones –ULA, 1978; *Lógica y crítica del discurso*, Consejo de Publicaciones-ULA, 2000; *Esencia prejurídica del derecho*, ULA, 2002, entre otros.

Una de las obsesiones más típicamente medievales fue la de llegar a establecer las bases ontológicas de la Trascendencia. Se empezó especulando sobre la concordancia entre la fe y la razón y se terminó creando una teología positiva, arquitectónicamente construida y expresada no sólo en los escritos y en las catedras, sino también en las piedras de las grandes catedrales. El empeño, un tanto artificioso, de buscar argumentos demostrativos de la existencia de Dios, atribuyéndoles incluso valor probatorio, significa el peso que tuvo la preocupación apologética para los teólogos y filósofos de los siglos XII y XIII. En las disputas sobre la primacía entre la fe y la razón, entre la Teología y la Filosofía, las dos tendencias extremas pretendían fundarse en testimonios bíblicos y patrísticos, especialmente inscritos en la corriente neoplatónica y más particularmente en la agustiniana. Se barajaban diversas interpretaciones de los aforismos: *Nisi credideritis non intelligentis; Crede ut intelligas; Intellige ut credas*. Al fin, la corriente intelectualista se impone en el siglo XIII a partir de Alberto Magno, con la inconformidad —primero velada y después claramente explícita— de la Escuela franciscana. Escoto, quizás con muy buen sentido, consideraba inadecuado encorsetar las razones teológicas en las reglas de la lógica y la metodología de las demás ciencias. Para él, las Cinco Vías tomistas demostraban, cuando más, un primer motor, un primer ordenador, etc., pero no la existencia de Dios. En realidad, el salto del orden lógico al ontológico que contra san Anselmo objetaba santo Tomás, es el mismo que éste efectúa deduciendo —al parecer gratuitamente— la existencia de Dios de la existencia de un primer motor. A pesar de todo, predomina en buena parte del pensamiento escolástico el convencimiento de que la fe en la trascendencia viene acompañada de un proceso intelectual. Y como en ninguna otra época encontramos mejor expuesto dicho proceso, acudimos a ella para explicar en qué consiste. Hablaremos primero de cómo se forma una doctrina, de su objetividad y del proceso intelectual de la fe, para terminar exponiendo la gnoseología y ontología de la trascendencia.

1. Origen de la doctrina

Según la corriente intelectualista medieval, la comprensión de la Trascendencia sólo es posible a través de un proceso intelectual conducente a la formulación de una doctrina. Sólo así se facilita la asimilación del cuerpo de verdades reveladas que constituye el contenido de la religión cristiana. Se trata, en el fondo, de establecer una epistemología de la fe. La gnoseología medieval tomista concibe el conocimiento como el acto en que el sujeto cognoscente asimila intelectualmente un objeto conocido, sin que los dos, sujeto y objeto, queden modificados ni pierdan nada de su entidad. O como lo expresa Bartolomé

Xiberta: “El conocimiento es el acto en el cual el sujeto, permaneciendo en su misma entidad, adquiere el acto del objeto, es decir es actuado pro el objeto, permaneciendo éste inmutable” (*Introductio in Sacram Theologiae*, Herder, Barcelona, 1964, p. 31).

El acto de conocer consiste en la aprehensión de una esencia, pero sin que el ánimo se contente con su simple aprehensión, sino que continúe elaborándola internamente hasta acabar formulando sobre ella un juicio quidditativo. Si los juicios quidditativos siguen acumulándose y perfeccionándose, al fin queda formulada una doctrina. La simple aprehensión de datos sensitivos que terminan en conceptos no son momentos inútiles para la formación de la ciencia, sino estadios preliminares o, si se quiere, conocimientos precientíficos que de sí mismos están destinados a conformar una ciencia. Dentro de los estados precientíficos se dan diversos grados más o menos cercanos al conocimiento científico. Una de las diferencias entre los grados precientíficos y el científico está en que los primeros son más vulnerables a los prejuicios y a los toques emotivos, que pueden predisponerlos a la subjetividad, y por tanto a los cambios y variaciones fundados en motivos fútiles.

No siempre las ciencias son capaces de constituir una doctrina. Cuando sólo nos proporcionan datos, pueden colmar el simple deseo de saber o de alcanzar utilidades prácticas, pero si la ulterior observación más allá de los datos conduce a formular juicios quidditativos, entonces es cuando de una ciencia puede derivarse una doctrina. Las ciencias no quidditativas, que son las ciencias aplicadas y las descriptivas, tienen, a diferencia de las quidditativas, la ventaja de proporcionar mayor seguridad en el entendimiento, debido a la mayor determinación del objeto sobre que versan. Probablemente aquí está la causa de que las ciencias aplicadas gocen de mayor estimación y de que sus cultivadores se precien mayormente de ellas, en subestimación de las ciencias doctrinales, de cuya utilidad dudan algunos, y otros la tienen por nula en absoluto. Por otra parte, la eficiencia y el brillo de las ciencias aplicadas ha podido ser la razón del auge que ha tenido —y todavía tiene— el positivismo filosófico.

A pesar de todo, está fuera de duda la utilidad doctrinal que puede sacarse de las ciencias aplicadas y descriptivas, a condición de no detenerse en los datos que proporcionan. Todas las ciencias son fuentes inmediatas de doctrina, de la misma manera que las sensaciones lo son del conocimiento intelectual. Pero, así como de toda sensación no resulta necesariamente un conocimiento intelectual, tampoco es preciso que de toda ciencia se derive una doctrina. Sin

embargo, será imprescindible la influencia de un contenido doctrinal cuando se trate de provocar actos volitivos y de libre elección, como los que se requieren para entrar en el ámbito de las creencias.

La ciencia quidditativa, es decir, la que va más allá del dato, tiene, entre otros cometidos, el de revisar la naturaleza de los objetos percibidos en procura de llenar los vacíos que por ventura queden en las formulaciones; el de vigilar que la intervención de los sentidos y de las emociones no enturbie la visión universal del objeto inteligido; el de percibir las posibles notas suprasensibles implícitas en los datos. En este último cometido se realiza, para el filósofo escolástico-medieval, el paso de la Filosofía a la Teología. Sin embargo no cabe generalizar más de lo debido esta observación, pues conocemos la posición mística y no poco extremista que surgió después de la Reforma carolingia y prosiguió con Pedro Damiani y algunos representantes de la Escuela de San Víctor. Para ellos, la Filosofía no era sólo una disciplina inútil para la Teología, sino también claramente perjudicial. Los prejuicios apologéticos provenían de siglos atrás, provocados por el miedo a contaminar el pensamiento cristiano con el pagano.

2. Objetividad de la doctrina

Pero, por encima de todo, quizá pueda decirse que la gran obsesión de la filosofía escolástica medieval fue la objetividad del conocimiento, y sobre todo, de la doctrina que de él puede dimanar. No es que al aspecto subjetivo del conocer se le negara la función que le pertenece. Bien se sabe que la doctrina es una posesión del sujeto pensante y una parte principal de su riqueza interior, pero si la contemplamos desde los juicios quidditativos que la conforman, inmediatamente notamos que la doctrina, sin dejar de pertenecer al sujeto, lo rebasa; ya no es sólo propiedad suya sino que también pertenece a otros sujetos. El destino de la doctrina es la universalidad, o al menos la capacidad de llegar a ser universal. Lo único que se queda intransferiblemente en los sujetos es el estilo de receptividad ante la doctrina y las improntas que ella deja en cada uno. Valdría aplicar a este caso el doble oficio que Bartolomé Xiberta atribuye a la investigación científica: “Uno se dirige a enriquecer la doctrina ante futuros concedores y otro a la perfecta posesión de la misma. En el primer sentido solemos referirnos al progreso de las ciencias y en el segundo a la diferencia entre los sabios y los ignorantes”. (*Op. cit.*, p. 33).

En toda doctrina hay dos notas esenciales convertibles entre sí: la objetividad y la verdad. Por tanto, toda doctrina es objetiva porque es verdadera y es

verdadera porque es objetiva. Dado que el conocimiento de las doctrinas tiene su origen en la sensación, podemos sacar la objetividad de las doctrinas por analogía de la objetividad de las sensaciones. En el orden de la sensación, la verdad consiste en la adecuación entre el sentido y la cosa sensada, y en el orden del entendimiento, en la adecuación entre éste y la forma eidética de la cosa inteligida. La verdad resultante de estas adecuaciones deberá brillar por las notas de necesidad, universalidad y apodicticidad. Cada una de estas notas implica las dos restantes, de tal manera que, dicha una quedan dichas las tres. Por consiguiente, las doctrinas no son verdaderas y objetivas por su adecuación al sentimiento de un pueblo o al espíritu de una época, sino por la evidencia con que se imponen sus proposiciones quidditativas. Y éstas, a su vez, se especifican por el acierto con que atribuyen a cada sujeto los predicados que en realidad le convienen.

La verdad de las proposiciones consiste en la adecuación entre el sujeto y el predicado. No se trata de identificar la autenticidad del acto enunciativo con la verdad enunciada, pues en tal caso los momentos objetivos y los subjetivos tendrían el mismo rango, lo que a todas luces iría en contra del pensamiento escolástico. Mantener esta diferencia de rango tiene su importancia, pues los actos de significación subjetiva tienen siempre carácter de contingencia, mientras la verdad de las proposiciones permanece en el tiempo. Y en caso de que el tiempo la desmienta, tanto más a favor de la verdad objetiva, porque el error, aunque sea humano, no lo es por esencia sino por accidente. No es mera casualidad que los escolásticos de la línea intelectualista tuvieran tanto cuidado de no caer en el nominalismo, pues éste, según ellos, adolecía de cortedad aprehensiva, no admitiendo más aprehensión que la sensible, afectada siempre de provisionalidad y contingencia; no entendieron los nominalistas que la duplicidad de sujeto y predicado no debe restringirse al ámbito lógico, sino que hay que extenderla al ontológico. En efecto, el nominalismo tiende a cargar todo el acento en la individualidad del sujeto, relativizando los predicados o acaso negándolos. En consecuencia, la doctrina nominalista seguiría las mismas leyes de los fenómenos históricos, sociales y económicos. Más claramente: no sería doctrina, sino conjetura, sentimiento, opinión transitoria.

Si el sujeto cognoscente aprende a contemplar las proposiciones no según la autoridad de quien las formula, o la consonancia que guardan con los tiempos, sino a discernirlas de acuerdo a los juicios quidditativos que contienen, entonces se hallará prevenido contra el subjetivismo nominalista, y por tanto, mentalmente

preparado para estimar la verdad y la objetividad de la doctrina revelada. Tal es el presupuesto epistemológico que tanto la Filosofía como la Teología escolásticas admitían como necesario para afrontar el estudio de la creencia en Dios. No se propusieron —ni siquiera vislumbraron— la posibilidad de investigar el hecho religioso como un “fenómeno” (perdón por lo anacrónico que aquí suena este vocablo) investigable dentro de un ámbito psicológico, sociológico, político, etc. La trascendencia era para ellos un hecho real que se imponía como realidad objetiva a todos los entendimientos normales en plena posesión de sus facultades; y los incapaces de percibirla sólo podían ser o deficientes mentales (*minus habentes*), o, en expresión de san Agustín, sujetos “muy depravados” (*nimis depravati*).

Pero no podía esconderse a los escolásticos, ni siquiera a los más radicales, la incapacidad humana de aprehender la trascendencia en sí misma, a través de la Filosofía Primera. Por eso Tomás de Aquino empieza su “Suma Teológica” preguntándose si no sería necesaria una ciencia suprafilosófica para penetrar en el misterio de la Trascendencia. Y su respuesta es afirmativa, entre otras razones, por las siguientes: porque el hombre no puede alcanzar su fin sobrenatural sin la ayuda de una doctrina que sea también sobrenatural, condición que no se halla en ninguna de las ciencias filosóficas; porque, aun cuando algunos alcanzaran cierta idea de la divinidad por especial perspicacia de su razón natural, éstos serían siempre muy pocos; porque, además y en cualquier caso, la aprehensión de la divinidad sólo llegaría a las mentes tras largo tiempo e inficionada de múltiples errores e imprecisiones. Y concluye que, vistas todas estas razones y dado que la salvación del hombre está en las manos de Dios, “Es necesario que además de las disciplinas filosóficas que investiga la razón natural, intervenga una doctrina sagrada que se obtenga por revelación”. (*S. TH.*, I. a. 1 c. ; *Cont. Gent.*, I, c. 4). Y contra quienes opinan que para tener una idea suficiente de la divinidad basta la Teología Natural implícita en la Filosofía, advierte: “La diversidad de razones y motivos que estimulan el conocimiento es lo que constituye la diversidad de las ciencias. Tanto el astrónomo como el físico demuestran que la Tierra es redonda: el astrónomo lo hace por medio de la matemática, y el físico por la consideración de la materia. Por eso nada impide que las mismas cosas que investiga la filosofía por razón natural puedan ser tratadas por otra ciencia que contemple las cosas a través de la revelación divina”. (*S. Th.* I, a. 1 ad 2um).

Si a la razón natural se le concede intervenir en los misterios de revelación divina, se presume que sólo podrá hacerlo hasta un punto en que la razón ya no

pueda ir más allá, y tenga que deponer a favor de la autoridad revelante. Por eso, tanto los escolásticos favorables como contrarios a la filosofía concuerdan en que, al fin de cuentas, la fe es un *obsequium mentis* que se hace a la autoridad revelante. De hecho, no existe un reconocimiento más noble a favor de alguien que depositar la fe en él. En este acto, el sujeto no renuncia al ejercicio de su potencia intelectual, pero admite que hay una última palabra que no puede ser proferida humanamente, sino que debe reservarse a una inteligencia superior. Sin embargo, la zona del misterio no puede dejarse a merced de sentimientos y percepciones intuitivas. En la Teología Mística de los escolásticos se da por cosa sana entregarse a la fe y a la contemplación de sus misterios, pero a condición de entender que ambos actos radican en la potencia intelectual del hombre. En este sentido puede formularse como tesis escolástica la siguiente proposición: *La fe en la trascendencia, con todos los misterios que en ella se creen y se contemplan, tienen su garantía de objetividad en el entendimiento y en la razón.*

A la vista de esta proposición, conviene precisar, brevemente, en qué sentido deben entenderse los conceptos de fe y contemplación. En principio ninguno de los dos puede propiamente asignarse al área de los sentimientos y estados psicológicos de los sujetos creyentes. La fe implica un acto volitivo de aceptación, un ejercido en pleno uso del libre albedrío con que se presta asentimiento a un conjunto de verdades que se suponen, razonadamente, fundadas en la autoridad de un Dios revelante. La fe se define como virtud sobrenatural infusa, lo cual significa que no se aprende ni se adquiere por esfuerzo personal alguno. La actitud psicológica en que debe situarse el creyente se asemeja a la del discípulo ante el maestro, o a la del padre ante el hijo, y en general a la de todo aquel que está dispuesto a recibir en su entendimiento y voluntad cuanto se le propone como objeto de fe. Y esto puede ocurrir sin ninguna afección especial del ánimo. La fe puede tenerse sin sentirse.

No es lo mismo, en cambio, lo que acontece en la contemplación. Mientras en la fe intervienen sólo el entendimiento y la voluntad, en la contemplación toman parte todas las demás potencias. Un sujeto entra en la vía de la contemplación cuando no sólo asiente a la proposición revelada, sino que también se complace en ella y siente con el todo ánimo lo que el entendimiento aprehende y la voluntad acepta. En tal situación, el sujeto contemplante se estimula profundizando en las verdades reveladas, logrando no sólo la plenitud de la experiencia religiosa afectiva, sino también un mejor entendimiento de sus creencias; porque en

realidad, fe y contemplación se ayudan y complementan mutuamente: cada nueva experiencia contemplativa descubre nuevos horizontes que ilustran y afianzan las razones de credibilidad. La intensidad de la contemplación puede llegar a producir fenómenos místicos. En efecto, contemplar es *con-temperare*, es decir, poner todas las potencias y operaciones en tensión y en conciento con las consecuencias prácticas que se derivan de las verdades reveladas.

Los estados emocionales que en ocasiones se asocian a la contemplación no están desconectados de la racionalidad de la fe; antes al contrario, provienen de una visión más clara de los juicios quidditativos de la Revelación. No se trata de emociones dirigidas a objetos vagos e imprecisos, ni de fenómenos subjetivos pasajeros, sino de reacciones naturales ante la contemplación de verdades bien determinadas, aunque la posibilidad de llegar a experimentar tales fenómenos no es propia de cualquier creyente.

Aunque la fe y la contemplación provoquen estados de ánimo característicos, la consistencia del creer no se basa en tales estados, sino en los objetos que los causan. Se creen y se contemplan realidades objetivas. Y en esas objetividades se muestran los siguientes caracteres: histórico, doctrinal, sobrenatural y social. Histórico porque los objetos de la fe y la contemplación son los diversos aspectos que presenta la vida de Jesucristo, con todo su conjunto de misterios. Doctrinal porque la mente y la voluntad no se adhieren a proposiciones de contenido vago, aunque sean inasequibles a la razón natural. De donde resulta el carácter sobrenatural de la fe y contemplación, el cual no debilita ni disminuye la capacidad de la razón natural, antes al contrario la obliga a penetrar mejor en las razones analógicas que justifican las creencias. Finalmente, la fe en la Trascendencia es un fenómeno social, evidenciado en la multitud de servicios religiosos que postula, todos ellos envueltos en misterios impenetrables, pero manifiestos en una economía de signos sensibles, como son los sacramentos, la liturgia y las instituciones canónicas.

3. Límite de la racionalidad fideística

Visto el carácter objetivo de la doctrina y la necesidad de ella para entrar en el entendimiento de la Trascendencia, veamos ahora cómo la teodicea medieval concibe la inteligibilidad de la misma.

El nominalismo, al no admitir más conocimiento que el singular, negaba prácticamente la posibilidad de construir la teología científica que pretendían los intelectualistas medievales. No quedaba otra forma de percibir la

Trascendencia que las vías de la intuición y el sentimiento. El creyente debía limitarse a sentir en el ánimo los efectos de la fe y abstenerse de investigar sus misterios con la razón natural. Y esto, además, no sólo por imposibilidad gnoseológica de ir más allá de la aceptación del misterio, sino también por el respeto debido al misterio en sí, el cual, si fuera posible y lícito investigar, no tendría por qué haber sido revelado, pues no es imaginable un Dios que juegue al escondite con el hombre, retándole a que descubra el sentido de los misterios que él mismo le propone a creer.

Pero ya desde los inicios del pensamiento cristiano y bajo presupuestos muy distintos del nominalismo, tuvo mucha fuerza la cultura de la fe ciega. Los teólogos más antiguos preferían que el creyente aceptara los dogmas sin ningún intento de disquisición sobre ellos. Sostenían que, si la fe es un *obsequium mentis*, tal obsequio debía prestarse sin regateos. Lo contrario supondría el intento de someter a prueba la consistencia de la palabra divina. La única operación humana que consideraban lícita y hasta recomendable era la contemplación en el sentido dicho anteriormente, pero a condición de no mezclarla con especulaciones filosóficas. Por eso eran condenadas todas las formas de gnosis surgidas durante los tres primeros siglos cristianos. Esta actitud equivalía a sostener que la instrucción cristiana empezaba y terminaba con el simple catecismo. Argumentos bíblicos a su favor, no faltaban. Sin embargo, los teólogos bizantinos, que tanto propugnaban la tesis de la aceptación incondicional, no pudieron escapar al estilo que les era propio, y se perdían en complicadas disquisiciones tratando de defender su posición.

De cualquier manera que veamos la evolución histórica de la fe en la Trascendencia, siempre se halla presente la tendencia a racionalizar los misterios, sobre todo el primero y fundamental: la existencia de Dios. Desde la perspectiva de nuestro tiempo, la abundante literatura demostrativa de la existencia de Dios difícilmente puede garantizar el asalto de la duda; antes al contrario parecería que se nos contagia todavía más con tanta abundancia de argumentos, pues no se sabe si aquellos teólogos, tan celosos en la defensa de su tesis, no trataban de aplacar las dudas ajenas tanto como las suyas propias.

Tomás de Aquino quiso poner su punto de equilibrio en esta vieja posición plagada de contradicciones. La examinó detalladamente en su *In Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2 y 3, encontrando que, si los partidarios de la fe ciega tenían sobrados argumentos bíblicos en que apoyarse, igualmente los había a favor de quienes sostenían lo contrario. Además, estos últimos se beneficiaban con la

observación de que la inteligencia humana, como reflejo que es de la divina, no puede menos que ostentar una fe *racional*, pues es imposible creer en algo sin suficientes motivos de credibilidad; que siendo la razón el mayor beneficio que le debemos a la divinidad, ocuparla en ella es el mejor acto de gratitud con que se la puede retribuir. Así fue ganando terreno en el pensamiento escolástico la tesis de que la fe en los misterios revelados no debe consistir sólo en una simple y ciega aceptación, sino que puede acompañarse de investigaciones de carácter científico que ilustren su comprensión hasta donde sea posible, sin caer en una osadía irreverente.

Para los escolásticos intelectualistas, una cosa era evidente: que la naturaleza racional del hombre le lleva espontáneamente a reflexionar, aunque sea en un mínimo, sobre los datos que aprehende; y que cuanto más cultiva su entendimiento mayor es su tendencia a la reflexión y al análisis; y que esta tendencia se le acentúa en grado máximo cuando lo que se le presenta a consideración se halla en la región del misterio. De ello deducían que la instrucción sobre la fe no debía quedarse en el nivel del catecismo. El catecismo debía evolucionar hacia la Teología. Y todo ello no por ninguna moción inducida por el ambiente, sino por impulso espontáneo de la naturaleza racional.

Como resultado de esta posición, los mismos escolásticos ortodoxos que la sostenían acabarían siendo testigos de nuevas herejías. Caer en la herejía no es más que una de las consecuencias posibles de la natural inclinación a reflexionar y analizar. Es difícil imaginar que todos los herejes hayan procedido de mala fe. Las diversas sectas cristianas viven todas cómodamente instaladas en su convicción. Los herejes son los demás. Así todos se sienten poseedores de la verdad, y por imperativo de esa verdad se anatematizan los unos a los otros. Pero todos necesitan argüir con razones de diversa índole: bíblicas, históricas, patrísticas, teológicas y morales.

Por otra parte, ni en la Biblia ni en la Tradición se encuentran fórmulas ni razonamientos sistemáticos referentes a la Trascendencia o a los misterios revelados. La Biblia sólo enseña que hay un Dios creador remunerador, pero nada nos explica sobre su naturaleza, ni sobre la forma y las condiciones en que ha de venir la sanción escatológica. La complicada trabazón dogmática, teológica y litúrgica ha sido obra de los teólogos y los concilios. Las doctrinas teológicas y morales se han excogitado a base de los más diversos conocimientos, aunque no todos sus hilos argumentativos parezcan —más o

menos literalmente— conectados con los textos bíblicos y las definiciones conciliares.

La historia de la humanidad creyente y la de los Concilios nos han dado periódicos testimonios de cómo ha evolucionado la epistemología de los dogmas, de cómo se han ido reinterpretando la sacramentalidad y las analogías teológicas y de cómo se ha reorganizando el sistema de ritos, todo ello dentro de una semiología que obliga a un continuo esfuerzo de la mente por captar e interpretar multitud de sentidos y significados. La Teología escolástica es un constructo racional sostenido por los dogmas, que son unas proposiciones que cumplen la misma misión que los axiomas y postulados en las demás ciencias. Todo, en fin, nos dice que las creencias están en el orden de de un *lógos* que entiende y ordena, dejando sólo unas pocas cosas a merced del azar y algunas otras al sentimiento de los pueblos.

Y ya que de pueblos se trata, no sólo es preciso fijar el valor teológico y moral de las fórmulas sacramentales y del sistema de signos de que está formado el servicio litúrgico, sino también vigilar los excesos y posibles aberraciones que suelen darse en las manifestaciones populares de devoción. Hay devociones que la autoridad eclesiástica admite, otras que sólo permite y otras que rechaza. Los fenómenos religiosos se manifiestan externamente como los de cualquier otra clase, y a ellos se aplica el análisis científico desde distintas perspectivas, una de las cuales es la teológica. Esta es la razón por la que la oficialidad eclesiástica suele mostrarse reticente ante determinados fenómenos religiosos, sobre todo cuando aparecen rodeados de cierto carácter teatral. La herejía iconoclasta no fue más que la reacción de la racionalidad ante las avalanchas de superstición que provocaba el culto de las imágenes. En punto a canonizaciones y veneración de santos, la Iglesia tuvo que prescindir del factor plebiscitario debido a la carga de subjetividad que en él se implicaba y a la incontenible hipertrofia del santoral. Y aunque esta decisión no eliminó del todo las sospechas en cuanto a incluidos y excluidos de la Gloria de Bernini, se logró al menos aumentar un tanto el sentido de la selectividad.

No es cuestión de establecer que la racionalidad es enemiga de la fe popular. La fe popular no conoce límites. Y la fe popular es también un acto de racionalidad, aunque bastante enturbiada por la mezcla de elementos emotivos. Lo que realmente tiene límites es la racionalidad, y no porque alguna autoridad se los imponga, sino porque están en ella misma. Cuando llega el momento de

aceptar el misterio y creer en lo ininteligible, no es la razón lo que se interrumpe sino su forma de uso.

3. Presupuestos gnoseológicos de la trascendencia

La doctrina escolástica sobre la Trascendencia es punto capital dentro de una larga historia del pensamiento filosófico y teológico. Si queremos remontarnos hasta las primeras raíces, nos encontraremos con los clásicos griegos y latinos, y continuaremos con la Patrística griega y latina, en cuyo centro se sitúa San Agustín. Desde nuestra perspectiva, el personaje central es Tomás de Aquino. En él se condensa y aparece sistematizada toda la cultura del más allá. Mucho se ha dicho que en su obra no hay nada de original. Según una manera de concebir la originalidad, es cierto; pero si la consideramos desde el punto de vista metodológico y desde las más elaboradas técnicas de recopilación y síntesis, Santo Tomás no es sólo original, sino creador de un sistema que con razón ha sido calificado de arquitectónico. Su trabajo no se limita a la simple recopilación del pensamiento anterior, sino que se dirige a las proposiciones quidditativas que en él subyacen. Una vez que las ha recogido, las aplica al pensamiento cristiano de tal manera que logra construir la primera Teología sistemática acerca del “Dios creador”. Con su capacidad de asimilación y síntesis hace que se metabolicen dentro del pensamiento cristiano un conjunto de principios platónicos y aristotélicos, creando una nueva metodología de exposición y demostración.

Nos hace ver cómo la obsesión por la Trascendencia domina desde los primeros pasos de la Filosofía, cuando los griegos empezaron a preguntarse por el *arché* o principio de las cosas. Esta pregunta llevaba casi siempre a una incógnita insoluble: el problema del Absoluto. Salvo pocas excepciones, algunas muy notables, el problema era tomado en serio, aunque a veces con toques de escepticismo. Cicerón, en su tratado *De legibus*, libro I, no quiere apearse de su creencia, ya sea en un Dios o en varios, y apela a dos argumentos que él, juntamente con los Estoicos, considera los únicos válidos: el orden del universo y el consentimiento de los pueblos. “¿Quién será tan insensato que, cuando alza los ojos al cielo, no crea que hay un Dios?”. “No hay entre los hombres ningún grupo tan fiero ni tan salvaje que, si bien ignore cuál es el dios en que hay que creer, sin embargo no crea que debe haber alguno”. Y luego en tono más desenfadado: “Si me equivoco al creer en el más allá, gustosamente me equivoco; aunque quisiera liberarme de este error en el cual me deleito mientras vivo”. Al final no deja de reconocer la confusión que iba creciendo cuanto más

se hablaba y escribía sobre este tema: “Simónides, al ser preguntado por el tirano Hierón sobre la naturaleza de Dios, le pidió un día para pensarlo. Presentándose al día siguiente, le pidió dos, y así fue duplicando el plazo. Al preguntarle Hierón el porqué de esta actitud, Simónides respondió: “Porque cuanto más considero la cuestión, más oscura me parece”.

Todo este panorama contemplaba Tomás de Aquino, y es posible que atribuyera la vaguedad y confusión de los clásicos a dos faltas: una natural y otra sobrenatural. Natural, la carencia de una ontología y de una psicología del conocimiento, que él había encontrado en Aristóteles; y sobrenatural, la falta de una Revelación divina. Por qué los paganos no entraron en la economía de la Revelación, es cosa que Tomás no explica. Sin embargo encuentra en una línea de pensamiento pagano el conducto lógico y ontológico para una explicación racional de la creencia en Dios y en el más allá. Los mismos autores que algunos de sus contemporáneos consideraban vitandos, eran los que le daban argumentos a favor de la fe cristiana. Tal era la paradoja.

Para resolverla, el Aquinate se adentra en la ontología aristotélica —que él ya había transformado en tomista—, quizá porque entendió que una doctrina filosófica de principios no pertenece a ninguna creencia, y que por eso igual pudo ser pensada por primera vez por un pagano que por un creyente. Y desde esta perspectiva advirtió que la verdad que poseemos o creemos poseer, la conjugamos con el verbo *ser*. Por consiguiente, la verdad es lo que *es*. Y si hay verdades múltiples y de diversas categorías, es porque también los seres son muchos y de distinta perfección. Por eso las cosas tienen tanto de verdad cuanto tienen de ser. Si se trata de un ser que es en máximo grado, los teólogos atribuyen a ese ser las notas de unidad, plenitud, eternidad e inmutabilidad. Por tanto, sólo el ser que tiene dichas notas es *el ser*. Los demás seres, que se pueden mencionar en plural son, hablando propiamente, *entes*. Un ente se distingue del ser en que éste *es* el ser *per se subsistens*, cuya subsistencia es autónoma y no recibida, participante y no participada, mientras que el ente es heterónimo: no es un ser por esencia sino por participación. El ser por participación es una *ex – sistencia*, es decir, un ser que ha sido *puesto ahí*. El ser es, el ente existe. Si los escolásticos del siglo XIII hubiesen conocido la conferencia de Heidegger sobre la Metafísica (Was ist Metaphysik?), quizá les hubiera interesado discutir con él acerca de un nuevo sentido del verbo existir, y habrían tomado en serio esta proposición: “Got ist, aber er existiert nicht”. Pero ellos sólo tenían en mente el principio agustiniano de participación

y por eso sólo se paraban en distinguir entre el ser por esencia y el ser participado, o el ser *per se* y el ser *per accidens*. Se atenían estrictamente al étimon de existir: *ex - sistere*, estar puesto ahí. A pesar de esto atribuían a Dios no sólo la nota de ser sino también la de existir, y lo que defendían con argumentos no era el ser de Dios sino su existencia, pues aunque sabían la diferencia entre ser y existir, en su uso de la lengua latina no vieron esta diferencia como un problema semántico. Además, la escuela intelectualista resolvía el problema de la relación entre el ser de Dios y el de las criaturas afirmando la distinción real entre esencia y existencia. Dios es el único ser cuya esencia implica necesariamente su existencia, mientras que la existencia de las criaturas es contingente.

Sin moverse de estas nociones de ser y ente, Tomás de Aquino prosigue su defensa de la existencia del Ser Trascendente. Para ello no desprecia el concurso de sus antecesores, incluidos los mismos paganos. Y con ellos coincide en afirmar que el conocimiento de la causa primera debe empezar con la debida estimación del conocimiento sensible. “El conocimiento humano empieza por los sentidos. Así los antiguos filósofos, comenzando por las cosas sensibles, hallaron la causa primera en el concepto de materia. Pero los posteriores empezaron a considerar las formas sustanciales, y en consecuencia afirmaron que las causas agentes eran el entendimiento, la amistad y la guerra, pero no llegaron al conocimiento de lo universal, sino que pusieron toda su atención en las formas especiales. [...] Pero filósofos posteriores, como Platón y Aristóteles, [...] llegaron a la consideración del mismo ser universal, y por eso fueron los únicos que afirmaron que hay una causa universal de las cosas, de la cual todas las demás procede”. (*De potentia*, q. 3, a. 5).

Ulteriores elaboraciones entorno a este argumento, terminaron acuñando expresiones que se hicieron comunes, como *esse per se subsistens*, *summum ens et esse*, *plenitudo omnis esse* y otras semejantes, que podríamos decir fueron los nombres “filosóficos” de Dios en la filosofía medieval. Pero todos ellos se resumen en una proposición que enlaza con todo el pensamiento filosófico antiguo y medieval en torno al problema de la Trascendencia: las cosas mudables, múltiples y corruptibles postulan la existencia un ser inmutable, único e incorruptible. Es la idea que predomina desde los presocráticos hasta la baja Edad Media.

Interesante es observar la situación gnoseológica del hombre con respecto al conocimiento del ser en cuanto que ser. Parece notarse en la escolástica medieval cierta tendencia a considerar el entendimiento del ser como una

experiencia; y no porque quieran llevar hasta su última consecuencia el principio de que nada hay en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos, sino porque interpretan el pensamiento puro como la principal puesta en acto de la potencia específicamente humana, que es el entendimiento. Sólo que no entienden esta experiencia en sentido unívoco sino análogo, debido a la analogía de proporcionalidad propia que existe entre la percepción sensorial y la intelectual. Se contempla la percepción intelectual como una operación dimanante de la naturaleza humana, en la cual el intelecto puede ejercitarse sobre sí mismo y moverse sólo de idea en idea. De este modo la idea de ser no nace apriorísticamente, sino en circunvalación sobre sí misma, es decir, que el entendimiento produce por sí mismo su propia experiencia. El texto tomista parece insinuarlo: “Siendo el entendimiento una potencia, tiene su propio objeto natural por el cual y a través del cual obtiene el conocimiento. Y ese objeto tiene que ser algo bajo lo cual queden comprendidas todas las cosas que el entendimiento conoce, de la misma manera que bajo la noción de color se comprenden todos los colores visibles; lo cual no es otra cosa que el ser. Por tanto, nuestro entendimiento conoce el ser y todo lo que tiene razón de ente en cuanto que tal”. (*Contra gentes*, II, LXXXIII).

En la predicha analogía se hace notar la experiencia del entendimiento puro a través de la experiencia que produce la acumulación de datos sensitivos. El entendimiento conoce todo lo que tiene razón de ser y ente, del mismo modo como se obtiene la noción de color después de vistos los colores. Son dos estratos de experiencia: uno directo, a través del contacto con la cosa sensada y otro reflejo por medio del hábito intelectual de percibir las esencias. La experiencia sensitiva es real, y la intelectual, intencional. Y como no es posible ninguna intencionalidad sino a través de los sentidos, y siendo que todas las sensaciones terminan de alguna manera en aprehensión intelectual, resulta que el intelecto es el agente unificador de toda la experiencia humana. Quizá por no tener en cuenta esta unidad de experiencia, una buena parte de la filosofía moderna y contemporánea se balancea de extremo a extremo en el dualismo cartesiano.

Podemos enfocar este pensamiento tomista desde la perspectiva de la inmediación aprehensiva. Así como se da inmediación entre el sentido y lo sensado, igualmente se produce entre el entendimiento y su objeto propio, que es el ser. Tal como los sentidos son las potencias de sus respectivos sensibles, así el entendimiento es la potencia del ser y del ente. De hecho Tomás de

Aquino abunda en expresiones semejantes a éstas: “ No hay nada que sea inteligible sino en cuanto que es ser en acto” “Todo conocimiento termina en algo existente, esto es, en alguna cosa que participa del ser”. (*I*, q. 12, a. 1 c.; *In Ad Colos.*, lect. 4). De aquí viene la noción típicamente tomista del *actus essendi*. Sólo aquello que posee *actus essendi* –propio o participado- es capaz de activar el entendimiento. El *actus essendi* es la razón primaria de toda existencia. Posee, por tanto, un carácter universal por cuanto todo lo inteligible está contenido en él.

Cuando Tomás de Aquino usa la noción de ser en este sentido, suele expresarse de modo que nada se le quede en suspenso. Por ejemplo: “El ser mismo es lo más perfecto de todo, pues se compara a todas las cosas como acto, porque nada hay que tenga actualidad sino en cuanto que es. Por tanto el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, incluidas las mismas formas. Por tanto no se compara como lo contenido respecto al continente, sino como el continente respecto a lo contenido”. (*I*, q. 4, a. 1 ad 3um.). No por casualidad se hace aquí referencia a las formas, pues llegaron hasta los escolásticos muchas confusiones entre la noción de ser y la de forma, debido a la influencia platónica. Platónicamente se pretendía sustituir la idea de ser por la de forma cuando se trataba de determinar esencias concretas, dando a entender, falsamente, que el concepto de ser caía bajo el de forma, y no al revés.

El *actus essendi* es también la explicación primaria de toda singularidad individual. Actúa como principio común de donde surgen todas las notas que unifican y diversifican. Todo lo que existe se identifica por su *actus essendi* particular. La percepción del *actus essendi* tiene su primer origen en los sentidos, cosa que debe considerarse muy en serio para excluir del conocimiento cualquier innatismo. Pero la sensación no es un constitutivo del *actus essendi* sino su condición primigenia. De no entenderlo así, caeríamos en el extremo contrario: el nominalismo. Para el intelectualismo escolástico, es elemental distinguir la percepción sensitiva de la intelectual. “Hay gran diferencia entre el sentido y el intelecto: porque el sentido no es conocedor de todo; la vista sabe de colores, el oído de sonidos, y así los demás; en cambio el entendimiento es conocedor de todo. (*De untate intellectus*, n. 186). Para resaltar la especificidad del entendimiento se lo llama a veces “visión”, por analogía con la claridad con que suelen percibirse las imágenes visuales. Con razón se distinguen tres tipos de visión: la corporal, la imaginaria y la intelectual; términos que se explican suficientemente por sí mismos.

En definitiva, hay que afirmar que todas las cosas están virtualmente contenidas en el ser. Y puesto que el objeto propio del entendimiento es el ser, la virtualidad de la percepción intelectual es infinita, porque no sólo abarca todo cuanto es y existe, sino también todo lo posible, y en cierta forma, hasta lo imposible.

No sería extraño que alguien tratara de acercar a la modernidad la teoría escolástica sobre la experiencia intelectual, llamando a esta experiencia “intuición”. Es posible que el acto de intuir (*intus ire*) añada algo más al tradicional entender (*intus legere*). Sin embargo estimamos fuera de duda que la Escolástica medieval habría preferido quedarse con su experiencia intelectual. O si se quiere mejor, “intelección”. Y no porque haya que desestimar la intuición como forma especial de entendimiento en un momento dado, sino porque el verbo intuir adolece de alguna ambigüedad. La intuición no sugiere la idea de penetración en el objeto del entendimiento, sino más bien la de captación momentánea, por lo cual el acto de entender queda afectado de cierta precipitación y provisionalidad. Dicho lacónicamente: de subjetivismo. En cambio, esta experiencia del ser en sentido escolástico se adquiere través del ente concreto, lo que implica un trabajo de elaboración, que, si bien puede darse con mayor o menor rapidez, se realiza siempre *intus legendo*, es decir, trascendiendo la sensación para llegar a la forma, y saltar de la forma al ser del ente. Porque el entendimiento del ser no se desvincula nunca del ente. En todos los momentos de la intelección está el ente que participa del ser, el ente que existe. De lo contrario, estaríamos siempre al borde del subjetivismo, pues lo que da objetividad al acto de entender es su vinculación con la realidad concreta.

Por otra parte, aceptar la existencia del Ser Trascendente nunca podría resultar de un acto de intuición, porque sólo se llega a la fe consciente en Dios a través de un recorrido analógico por todos los estratos del ser. Se llega a la idea de Dios por tres vías: la de afirmación, la de negación y la de eminencia. Por la afirmación, afirmamos de Dios todas las cualidades percibidas en los seres sensibles; por la negación, negamos de Dios todas las imperfecciones de los mismos; y por la eminencia, todas las perfecciones de los seres sensibles las afirmamos de Dios en grado superlativo. El resultado es la premisa mayor del argumento ontológico de San Anselmo: Dios es el ser más perfecto que el cual no cabe pensar otro... etc.

Ahora bien, esta premisa mayor debería negarse, con la venia del Santo. Porque una cosa es afirmar que existe un ser que es el supremo entre todos, y otra conocerlo, y más aún conocerlo intuitivamente. Por eso Tomás de Aquino

responde a los ontologistas e innatistas haciendo una doble distinción en cuanto a la inteligibilidad del Ser Supremo. Primero coincide con ellos en esta proposición: la inteligibilidad del ser es directamente proporcional a su perfección; a mayor perfección de ser, mayor inteligibilidad; por tanto, lo que es primero en el ser, es lo primero en el conocer: “*Primum cognitum est primum ontologicum*”. Esta proposición es verdadera en cuanto al ser mismo, (*quoad se*): el ser más perfecto es el más inteligible. Pero no lo es en cuanto al entendimiento humano (*quoad nos*); porque una cosa es la inteligibilidad y otra la intelección en acto. El intelecto humano no capta las esencias directamente, sino a través de las sensaciones. Por eso, si *quoad se*, lo primero conocido es lo primero ontológico, *quoad nos*, lo primero conocido es lo último ontológico: *primum cognitum est ultimum ontologicum*. Y lo último ontológico son las realidades sensibles en cuanto que sensibles. Santo Tomás lo resume en pocas palabras: “Son máximamente cognoscibles por su naturaleza las cosas que están máximamente en acto, como son las inmateriales e inmóviles; las cuales, sin embargo, son máximamente desconocidas por nosotros. Por tanto es evidente que la dificultad sobreviene cuando se trata de conocer la verdad, debido principalmente al defecto de nuestro entendimiento”. (*In Met.* II, lect. 1).

4. Presupuestos ontológicos de la trascendencia

A partir de ahora entramos en el aspecto propiamente objetivo del conocimiento de lo trascendente. Contra la obsesión neoplatónica del Uno y la Unidad, el aristotelismo tomista, establece la pluralidad de seres como punto de partida. No hay en ello ninguna novedad; es simplemente el eco de la sentencia de Aristóteles: *Archè oikeiotáte: pollachós légetai tò ón*: “El más natural de los principios es éste: de muchas maneras se predica el ser”. (*Phys.*, I, 2, 185 a). Y en efecto es así; cada ente se nos manifiesta según su propio *actus essendi*. Pero no al azar ni de cualquier manera: la pluralidad y multiplicidad de objetos percibidos, con todas sus notas esenciales y accidentales, van ordenándose en su respectiva escala óptica a medida que se establecen en el entendimiento. En una primera clasificación generalísima, aparecen cuatro categorías de entes: inteligentes, sencientes, vivientes y no-vivientes. Recorriendo esta escala podemos tener a la vista todas las posibilidades de perfección de los entes finitos en un orden tal, que cada ente superior contiene, en forma eminente, los predicados esenciales de sus inferiores. Y si paramos atención sólo a los predicados, también veremos que no todos tienen el mismo sentido predicativo,

no solamente entre diversas especies, sino también dentro de una sola. Distinguímos los predicados primarios de los secundarios. Los primarios, que son los esenciales, clasifican a cada individuo en una determinada especie, de modo que cada uno de ellos posee las mismas notas esenciales en sentido unívoco. Sócrates es viviente, sensitivo y racional en el mismo sentido en que lo son los demás humanos, es decir, unívocamente. No sucede lo mismo con los predicados secundarios. La habilidad del piloto no es unívoca con respecto a la del artesano.

Pero, a pesar de la diversidad de los predicados, todos ellos en conjunto determinan la unidad del ente finito y le confieren su mayor o menor perfección ontológica. La máxima perfección ontológica de los entes finitos conocidos se halla en el ente-persona. Pocos son los conceptos en los que la filosofía escolástica se haya esmerado tanto. Tomás de Aquino lo contempla y define desde todos los aspectos posibles, partiendo de la definición que diera Boecio seiscientos años antes: *Rationalis naturae individua substantia*: “Sustancia individua de naturaleza racional”. (*De persona et duabus naturis*: PL 64, 2343). Aunque Tomás hace suya esta definición boeciana, la reconstruye con los mismos conceptos de que se vale para explicar el misterio de la Unión Hipostática. Algunos ejemplos: “La persona no es otra cosa que una hipóstasis de determinada naturaleza, que es la naturaleza racional, como consta por la definición de Boecio”. (*Contra gentes*, IV, 38). “La persona es un subsistente distinto que contiene todo lo que está en una realidad concreta”. (*In III Sent.*, d. 5, a. 3). “La persona se entiende como un todo completo”. “La idea de parte es contraria a la idea de persona”. (*Ibid.*, d. 5, q. 3, a. 2). Hipóstasis, persona y supósito, que en la filosofía y teología escolásticas suenan como sinónimos, significan, en fin, una unidad autónoma e intransferible a las partes. Sólo tiene razón de supósito o persona el todo en que se hallan las partes. “Hipóstasis significa una sustancia particular, pero no de un modo cualquiera, sino en cuanto que constituye un todo completo. Lo que está unido a ese todo, como la mano o el pie, no puede llamarse hipóstasis”. (*III*, q. 2, a. 3 ad 2um). “Todo lo que está en alguna persona, ya sea que pertenezca a su naturaleza o no, está unido a la persona” (*De spirit. creaturis*, art. 1). Dicho de otra manera, un todo completo es lo que tiene subsistencia propia; las partes no subsisten sino que existen en su todo. Los filósofos escolásticos, y más aún los teólogos, estiman imperdonable que existencia y subsistencia se tomen como sinónimos. Existir es estar en una realidad determinada, como los miembros en un organismo, mientras que subsistir es poseer existencia autónoma y per se, en

virtud de un principio de operación que se pone en acto en el mismo sujeto-persona.

La subsistencia implica la posesión del *actus essendi*, que es el constitutivo formal de la persona. De aquí que se atribuyan a la persona los dictados de perfección y dignidad. “Persona significa lo más perfecto en toda la naturaleza, es decir, una la subsistencia en una naturaleza racional”. (*I*, q. 29, a. 3). Y en otros pasajes abundan expresiones como éstas: la persona es algo “*ad dignitatem pertinens*”, “*omnium naturarum dignissima*”. “*completissimum omnium*”. (*Cf. De potentia*, q. 9, art. 3). Por eso los teólogos hallaron que esta palabra era la más adecuada para indicar la triple manifestación de la naturaleza divina hacia el mundo. Hay una sola divinidad que se manifiesta a través de tres potencias, la creadora, la restauradora y la comunicante.

Pero la persona, con todas sus razones de perfección, sólo es completa y perfecta en relación con las partes que la componen. La persona es un todo completo *ad dignitatem pertinens*, pero siempre en el orden de la existencia participada. Y si se dice subsistente, es por analogía de proporcionalidad propia con el *esse per se subsistens*. El entendimiento de la persona tiene la capacidad a que nos hemos referido en cuanto a la percepción del universo del ser, pero nada hay en ese universo que conduzca al conocimiento directo del ser no participado. Todo lo visible e inteligible está en el ámbito de las esencias creadas, y por ende finitas. Aunque la mente humana tenga la capacidad de pensar la existencia de un *esse per se subsistens*, no puede comprobarla ni demostrarla, porque para ello debería gozar de la misma infinitud que esencializa *al esse per se subsistens*. Por otra parte, afecta al ser humano en gran manera el carácter contradictorio que está en él y en sus potencias. Primero, porque hay contradicción en su *actus essendi*, que es a la vez propio y ajeno; propio por la autonomía que tiene sobre sus partes, y ajeno porque es efecto de una causa eficiente superior. En segundo lugar, porque es a un mismo tiempo actual y potencial. Ningún modo mejor de expresarlo que a través del lenguaje afectuoso con que San Agustín se dirige a Dios: “Y reparé en todas las demás cosas inferiores a ti, y vi que ni existen del todo ni del todo dejan de existir: existen ciertamente porque proceden de ti, pero no existen porque no son lo que tú eres. Porque sólo existe de verdad lo que permanece en forma incomunicable”. (*Conf.*, VII, 11). “Incomunicable” se entiende aquí en sentido pasivo, propio de quien, por ser autosuficiente, no tiene necesidad de participar atributos de otro. Al fin de cuentas, todo lleva a reconocer la existencia de un ser en el cual

nada haya que contradiga su propia unidad, cuya existencia no implique finitud, cuyo ser no sea en un tiempo ni en un lugar. Un ser que sea *per se*, y no *per accidens*.

Desde otra perspectiva: se trata de admitir la existencia de un ser cuya naturaleza esté en sí mismo. Si un retablo es gótico, lo es *per se* y no por la materia de que está hecho. Ni el mármol ni el bronce son la esencia de la estatua. Pero si buscamos la razón última del gótico, será preciso ir más allá de la estatua. Lo que pertenece a algo *per se* le pertenece por naturaleza, es decir, necesariamente; lo demás le es accesorio y accidental. La racionalidad que vemos en un constructo cualquiera, está allí esencial y necesariamente, pero su razón última tampoco es esa racionalidad. Desde el punto de vista gnoseológico, que aquí se identifica con el ontológico, nos figuramos que el ser *per se* es aquel que tiene plena inteligibilidad en sí mismo: el que no necesita de otro para ser ni para ser entendido. Sentimos que hemos llegado al final de un proceso discursivo cuando el discurso ya puede proseguir más.

Al llegar a ese punto, los escolásticos convienen en que, si observamos en conjunto toda la maquinaria del universo visible, no hay en ella ningún ser que lo sea *per se*: todos son *per accidens*. La ciencia del universo progresa y progresará indefinidamente, mientras haya seres racionales en algún planeta. Como el universo galáctico se supone extendido más allá de millones de años luz, algunos filósofos y astrofísicos han creído que el universo es infinito. Otros, más cautelosos, sólo dicen que no se le ha encontrado el fin. Pero la primera afirmación es, para los teólogos medievales intransigentes, herética, pues no se puede afirmar la infinitud del universo sin caer en el panteísmo. Y este convencimiento estaba tan arraigado, que aún tres siglos después Giordano Bruno, un napolitano muy visceral, pagó con la hoguera su empecinamiento en defender la tesis del “mundo infinito”. En pleno Renacimiento, la herejía estaba tipificada como delito político y social, tanto en los dominios católicos como en los protestantes. Pero si Bruno hubiese vivido en el medioevo, probablemente su castigo no habría pasado de un simple rechazo moral, como así fue con otros herejes. (Con todo, no hay que perder de vista el aforismo jurídico: “Distingue tempora et concordabis iura”).

Pero, por encima de consideraciones que se pueden plantear como “quodlibeta”, lo coherente para el escolástico medieval es que el universo de los entes creados tenga un fin, pues el ser infinito no puede coexistir con otro infinito, ni muchos

menos crearlo. Hay que llegar al *esse per se subsistens*. Para ello ningún medio es físicamente posible. Sin embargo, el principio metafísico de la analogía del ser satisface a los escolásticos de la escuela intelectualista. Podemos demostrar la existencia del ser per se, preguntándonos por la razón última de los entes que son per accidens. Trascendiendo lo intrascendente, si vale decirlo así. Con esta finalidad formuló Tomás de Aquino los argumentos de las Cinco Vías, que ya venían desde la Patrística, aunque no todos ni con la misma precisión. Algunos estudiosos de los textos han creído que el argumento más conclusivo y que en cierta manera comprende a los demás es la cuarta vía, la de los grados de perfección. La razón de ello, parece ser la inagotabilidad del concepto de perfección y la imposibilidad humana de enumerarlas todas. Por consiguiente, el argumento podría multiplicarse prácticamente *in infinitum*, es decir, hasta llegar al ser infinitamente perfecto. Y digo multiplicarse porque de cada una de las perfecciones se podrían sacar sendos argumentos de la misma factura. Lo cual nos hace pensar que las Cinco Vías tomistas no son más que sucintos trazos normativos que podrían aplicarse a las restantes cuatro vías. Cada movimiento concreto, cada causa concreta, cada contingencia concreta, etc., se convertirían en demostración analógica del primer motor semoviente, de la causa primera, del ser necesario... En fin, cada atributo del Ser trascendente sería una vía demostrativa de su existencia.

Como se ve, la vía preferida de Tomás de Aquino es la ascendente: de lo creado a lo increado, de lo finito a lo infinito, de lo múltiple a lo uno. De la experiencia de lo ínfimo a la experiencia de lo sumo. La vía platónica y ontologista, que procede a la inversa, se da por imposible. Ni siquiera para la gnoseología de lo trascendente se prescinde del principio aristotélico según el cual nada llega al entendimiento que no haya pasado por el sentido.

Pero, dada la frecuencia con que se suele relativizar las sensaciones, sobre todo cuando urge una valoración, es imposible escapar a la pregunta: ¿hay alguna nota de los entes finitos que sea ontológicamente válida para iniciar una gradación hacia lo Absoluto? La escolástica intelectualista cree que sí; y no una sola sino muchas, todas las cuales se agrupan en alguna de las Cinco Vías. Y no dudosas, sino ciertas con evidencia de sentido común: *certum est et sensu constat*. Y esta certeza la vemos mantenida a lo largo de toda una especulación ascendente hasta llegar a un punto en que el sentido ya no puede captar más allá; es entonces cuando concluyen que detrás de la incógnita no puede estar otra realidad que la del *esse per se subsistens*, el Absoluto, el Trascendente.

La otra pregunta que se impone es la del valor demostrativo de las Cinco Vías. Las opiniones están divididas. Unos lo admiten sin reservas, otros con reservas y otros, en fin, lo rechazan de plano. El sentimiento que más abunda es el intermedio: los argumentos valen como recurso dialéctico, con buen fundamento ontológico, pero fracasan por su excesivo apego al orden físico. En cambio, los tomistas a ultranza responden que es precisamente la buena coordinación entre el ámbito físico y el metafísico lo que da firmeza a esta argumentación. Lo importante es que ambos campos no se malentiendan por usurpación de semánticas inadecuadas. Si entre ellos se establece un buen entendimiento, las investigaciones físicas pueden abrir nuevos caminos a la Filosofía, y ésta, a su vez, ensanchar los horizontes de la Física. También quieren que se vea en las Cinco Vías la fuerza demostrativa propia de los silogismos categóricos. En efecto, cada vía representa una premisa mayor basada en un hecho real: la insuficiencia ontológica de los seres y de sus atributos. En las demostraciones, aunque sean analógicas, la conclusión se deriva de las premisas por necesidad lógica, como realmente ocurre en las Cinco Vías. Toda serie de movimientos postula un primer motor... Toda cadena de causas y efectos postula un primera causa..., etc. En suma, dado que el ente finito no se explica por sí mismo, hay que hallar su explicación en un ser infinito y trascendente.

Pero los adversarios de estos argumentos tienen también muchas razones a su favor. La Escuela franciscana se opuso a la dominicana, no sólo por temor al contagio averroísta que suponía la adopción del método aristotélico en la explicación de los misterios cristianos, sino también porque consideraba inadecuado tratar los asuntos de la divinidad con los mismos métodos de las ciencias profanas. Por eso Escoto se resiste a poner la Teología en el género de las ciencias. Y en cuanto a la validez de las demostraciones tomistas por vía analógica, se muestra bastante reticente; cree que una serie de hechos contingentes llevados al infinito sólo nos dan un infinito ideal de contingencias, pero no la evidencia de un Dios cuya esencia es la infinitud. Todo lo que nos dicen las Cinco Vías es que debe haber un primer motor, una primera causa, un ser necesario, una perfección suma y un supremo ordenador, pero no nos dan ninguna evidencia de que todos ellos existan en realidad; y en caso de existir, tampoco habría razón suficiente para identificar esos grados de ser con la Divinidad. No hay que tener escrúpulo, como parecen tenerlo los tomistas, por la supuesta repugnancia que implican las series *in infinitum*. Matemática y geoméricamente, podemos llevarlo todo idealmente al infinito, pero los infinitos ideales que forja la mente humana nunca podrán competir con la infinitud del Ser divino.

5. Estimación de las Cinco Vías

El argumento de las Cinco Vías ha pasado a la historia como un modelo dialéctico para demostrar la existencia de Dios, y más generalmente, como formulario de razones para ilustrar la fe en la Trascendencia. Durante siglos ha gozado de gran estima por la sencillez de su estructura, que lo hace fácilmente asequible a todas las mentes, y la rectitud formal con que lucen sus conclusiones. Sin atender mucho a la diferencia entre prueba y demostración, las Cinco Vías se han tenido como pruebas de la existencia de Dios. Sobre si son pruebas o demostraciones hay poco que discutir. En estricta lógica, aquí no hay sinonimia, muy a pesar del lenguaje corriente. Las Cinco Vías pertenecen más bien a la demostración, aunque con muchos reparos. En una proposición cualquiera, como decir, en nuestro caso, “Dios existe”, la demostración estriba en lograr una conclusión tan evidente como las premisas. Ahora bien, las premisas de cada una de las Vías son verdaderas, pero la verdad de la conclusión aparece cubierta de incertidumbres. Para que una conclusión valga como tal, es preciso que convenza. Las que aquí mencionamos son lógicamente aceptables, pero no convincentes. Ningún ateo llegaría a la fe por estas solas razones.

Pero, ¿cuál es el elemento que introduce inseguridad en las conclusiones de las Cinco Vías? Tomás de Aquino consideraba inconcluyente el argumento ontológico de San Anselmo porque en su conclusión se salta ilícitamente del orden lógico al ontológico. (Cf. *I*, q. 2, a. 1 ad 2^{um}). Quizá dicho más claramente: del orden ideal al orden real. Y efectivamente es así. Del hecho de que poseamos en nuestra mente la idea de un ser que es el más perfecto de los pensables no se sigue, ni por necesidad lógica ni metafísica, que tal ser deba existir realmente. Sin embargo, parece, que Santo Tomás incurre en el mismo salto, sólo que al revés: del orden ontológico al lógico. Del real al ideal. Veámoslo en un texto: “Por tanto, todo lo que se mueve es preciso que sea movido por otro, y éste por estotro. Pero aquí no es válido proceder hasta el infinito, porque así no existiría ningún primer movente; y en consecuencia tampoco existiría ningún otro movente que moviera a otro, pues los moventes intermedios sólo mueven en cuanto que son movidos por el primer movente, así como un bastón no se mueve si no es por la mano que lo tiene. Por consiguiente, es necesario llegar a algo que sea un primer movente que no sea movido por nadie; y éste es el que todos entienden por Dios”. (*I*, q. 2, c.). En esta conclusión está el salto del orden ontológico al lógico; porque en efecto se salta de la realidad ontológica de una cadena de movimientos a la existencia de un primer movente inmóvil. Pero es un movente que de improviso escapa a la evidencia de que gozaban los anteriores moventes

y movidos. Pero, Santo Tomás, no contento con este salto lógico que acaba de dar, realiza otro aún mayor, concluyendo que ese primer movente no movido por otro “es el que todos entienden por Dios”. Vemos una suposición convertida en conclusión; una conclusión que, encuadrada dentro del argumento, es la única que cabe, y que por eso se hace valer como tal. Pero Dios sigue sin ser demostrado. Si no fuera mucha temeridad, diríamos que estamos ante un sofisma de petición de principio. Al fin tal vez se haya admitido tácitamente que las Cinco Vías concluyen con un supuesto considerado legítimo dentro de la estructura de las demostraciones analógicas, pero el *princeps analogatorum*, lo que precisamente se busca, sigue escondido.

Quizás haya en la conciencia de quienes creen en la validez probatoria o demostrativa de las Cinco Vías, un deseo de aquietar la mente y liberarla de la continua búsqueda. Así como consideran física y metafísicamente inconvenientes las concatenaciones *in infinitum*, tampoco desean la misma suerte para la mente investigadora. San Agustín empieza sus *Confesiones* expresando el convencimiento de que es Dios mismo quien impulsa nuestro deseo de conocerlo, y que nuestro corazón no se aquietará hasta que descansa en El. “Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”. (Lib. I, cap. 1). Si tal fuera el ánimo de los filósofos y teólogos partidarios de las Cinco Vías, cabría suponer que este argumento tiene, cuando menos, un valor psicológico. Pero esta gracia mística está reservada para ellos solos, mientras los demás mortales nos contentamos con creer en un Dios indemostrable. Porque, por otra parte, si la existencia del primer motor no movido por otro fuera tan evidente como la de los demás motores y movidos, desaparecería la fe, o sería una virtud inútil.

Mientras tanto, parece prudente mirar estos argumentos, tanto los ontológicos como los analógicos, con la reverencia que merecen, pero con unas gotas de escepticismo. El presupuesto indispensable para aceptar estos argumentos es la fe. El que la tiene no necesita argumentos, aunque si se los dan, miel sobre hojuelas. Para quienes no creen en la Trascendencia no hay argumentos que valgan, y para los que creen, todos sobran. No hay más demostración de la existencia de Dios que la fe de carbonero. Por eso vemos, desde nuestra perspectiva actual, la ridiculez de las viejas discusiones entre creyentes y ateos. Un ateo convencido y sensato consideraría tan insano discutir sobre la existencia de Dios como sobre la del caballo Pegaso. Incluso parece más insana la actitud de un ateo defendiendo su tesis que la de un creyente defendiendo la suya; porque mientras éste defiende unos contenidos precisos y determinados, aquél consume vanamente sus recursos tratando de negar la existencia de lo

que para él no existente. El ateo que persiste en discutir con el creyente es porque se cree atacado con argumentos que vale la pena rebatir. En cuanto a los que profesan públicamente su ateísmo, no se sabe si se están poniendo en guardia contra un fantasma o tratan de evadir la tentación de creer. Si es lo primero, su actitud es absurda, y si lo segundo, necesitan un autoexamen.

Pero deberíamos preguntarnos si todavía quedan ateos puros y duros, de aquellos que los viejos teólogos llamaban *positivos*, es decir, hombres probos y honestos que viven en una permanente convicción de que Dios no existe. Esos hombres probos, a pesar de serlo, suelen aparecer muy mal tratados en la literatura patristica. *Nimis depravati*, los calificaba San Agustín. Pero aquellos eran otros tiempos, aunque actualmente todavía quedan algunos ilustrados que dicen ser ateos al mismo estilo de los llamados *positivos*. Pero es posible que se engañen con el término y crean que son ateos cuando en verdad son agnósticos. Para no confundir al ateo con el agnóstico hay que distinguirlos bien. Y para esta distinción nadie más autorizado que alguien que se profesa públicamente agnóstico, como don Enrique Tierno Galván: “Ser agnóstico no es ser ateo. La diferencia es tanta, que incluso el verbo ser cobra diferente valor en uno y otro caso. [...] Cuando se dice que se es ateo, es decir, cuando se niega a Dios, se dice que no se quiere que exista Dios”. [...] La presencia de esta negación repudiadora da un contenido dialéctico a la negación del ateo, pues repudiando, hasta cierto punto, se acepta lo que se repudia”. [...] En Cambio, “Ser agnóstico es no echar de menos a Dios” [...] Para el agnóstico finitud es una palabra que designa, entre otras cosas, una situación en sí misma satisfactoria, o que se satisface a sí misma”. [...] El agnóstico no entiende la necesidad de una realidad trascendente; por lo tanto, cualquier divinidad de la que se predique la noción de tercera sustancia o trascendencia le es ajena, en el sentido de que su enunciación no le vincula con ningún compromiso de ningún modo. En este sentido el agnóstico está perfecto en la finitud, es decir, en cuanto no concibe que haya nada fuera de ella y no la echa de menos porque tampoco admite esta clase de paradoja. [...] El agnóstico aparece como el hombre “liso” con relación al ateo o al religioso, que aparecen como hombres con dobleces y complicaciones”. (*¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1982, págs. 16-17).

Es evidente la subestima que respira este texto, tanto para el creyente como para el ateo. Tierno Galván, los contempla como dos ingenuos que se toman mutuamente en serio sus argumentos. El agnóstico, en cambio, negándose a

discutir sobre el tema, parece tener una actitud más razonable que la del ateo positivo. Porque el agnóstico no afirma ni niega la existencia de Dios; sólo se limita a decir que se siente cómodo en la conciencia de su finitud y que la Trascendencia no representa para él ningún problema. Chesterton, recién convertido al catolicismo, decía una vez a su amigo Bernard Shaw: “No entiendo cómo tú, siendo irlandés, no sientes necesidad de Dios. Todo el mundo necesita de Dios, y un irlandés mucho más”. Bernard Shaw respondió lacónicamente: “Pues yo, no”.

Parece claro, en definitiva, que la Trascendencia sólo puede interesar a quien se la haya plantado como problema. Donde no se ve un problema no puede haber interés por una solución. Chesterton solía responder a quienes se extrañaban de su cambio, que su conversión no era más que una “cuestión de profundidad”. Lo mismo podría decir un renegado que haya perdido la fe después de muchos años de practicarla. Profundizar sobre una cuestión que siempre desemboca en el misterio puede suscitar esas dos reacciones contrarias. En ambos casos, empero, interviene un determinado razonamiento de mayor o menor profundidad. Es imposible una fe ciega en la Trascendencia, pues creer es un acto de voluntad y no hay voluntades ciegas; todas aceptan o rechazan lo que en alguna forma percibe el entendimiento. Igualmente imposible es la pérdida de la fe sin que medien razones suficientes que cada entendimiento puede elaborar a su manera.

Sin embargo, y aun teniendo bien en cuenta estas reflexiones, la eficacia demostrativa de las Cinco Vías sigue siendo discutible, a pesar de que no se les niegue la rectitud lógica con que están formulados. La debilidad de sus conclusiones no está en la impericia dialéctica sino en la imposibilidad de avanzar más allá de los límites del conocimiento humano. En el supuesto negado de que llegáramos a descubrir la existencia un primer motor no movido por otro, de una causa primera, de un ser necesario, etc., la lógica no nos permitiría saltar a la Divinidad. Ese salto sólo puede darlo la fe.

Los filósofos y teólogos escolásticos nos han transmitido una doctrina sobre la racionalidad de una creencia concreta, la cristiana, o si se quiere precisar mejor, la católica. Empezando por defender la objetividad de su doctrina y señalarle los límites que la cercan, nos han enunciado los presupuestos gnoseológicos y ontológicos -sobre todo estos últimos- que justifican racionalmente el acto de

creer. Han mostrado, cuando menos, la posibilidad de construir una Teología científica, aunque no sabemos bien si lo único científico que hay en ella es el método. Aunque la cantidad de literatura teológica –solamente la medieval- es inmensa, más de un tercio de ella no ha llegado todavía a la imprenta. Sin que seamos fetichistas de todo lo que está en códices e incunables, aún quedan allí extensos paisajes para exploradores medievalistas. Al lado de la Teología nos dejaron también una Filosofía, que, aunque ellos la llamaban “ancilla”, ha sabido cumplir tan cabalmente su servicio, que todavía hoy puede ocupar un buen sitio en el foro del saber.