



¿Es posible conocer el carácter personal de Dios?

Juan Manuel Burgos¹

¹ Universidad CEU-San Pablo. Presidente de la Asociación Española de Personalismo. Ver más en nuestro link de Autores.

Martin Buber, en un precioso texto algo extenso, pero que voy a reproducir casi por completo, pues centra perfectamente las reflexiones que seguirán, afirma lo siguiente:

“Cada Tú singular es una mirada hacia el Tú eterno. A través de cada Tú singular la palabra básica se dirige al Tú eterno. De esta acción mediadora del Tú de todos los seres procede el cumplimiento de las relaciones entre ellos, o en caso contrario el no cumplimiento. El Tú innato se realiza en cada relación, pero no se plenifica en ninguna. Únicamente se plenifica en la relación inmediata con el Tú que por su esencia no puede convertirse en Ello.

Los seres humanos han llamado a su Tú eterno con muchos nombres. Cuando cantaban al así denominado *Ello* se pensaban siempre como Tú: los primeros mitos fueron himnos de alabanza. Luego los nombres pasaron a formar parte del lenguaje del *Ello*; ese lenguaje elloico empujó a los seres humanos cada vez más a considerar y a tratar a su Tú eterno como a un *Ello*. Pero todos los nombres de Dios son glorificados, porque en ellos no solamente se ha hablado de Dios, sino también a Dios.

Algunos quisieran prohibir legítimamente la utilización del vocablo Dios, porque de ese vocablo se ha abusado mucho. Y ciertamente es el más abrumador de todos los vocablos humanos. Precisamente por ello es el más imperecedero y el más indispensable. Pero ¿qué pesa todo discurso erróneo sobre la esencia y las operaciones de Dios -aunque ninguna otra cosa que discursos ha habido ni puede haber al respecto- contra la verdad una de que todos los seres humanos que han invocado a Dios le mentaban a

él mismo? Pues quien pronuncia el vocablo Dios y tiene realmente al Tú en el pensamiento se dirige -cualquiera que sea la ilusión en que ande confundido- al verdadero Tú de su vida, que no podría ser limitado por ningún otro Tú, y con el cual está en una relación que incluye todas las otras”².

El texto, hermoso sin duda, como había anunciado, suscita la siguiente reflexión. Cuando Buber concibe a Dios como un Tú eterno, es decir, como un ser personal, como un interlocutor con quién se puede establecer un diálogo: ¿se sitúa en un plano estrictamente filosófico o, más bien, en uno teológico o de reflexión religiosa? ¿Está hablando de sus convicciones como judío creyente o está expresando una propuesta meramente racional? Quizás pueda parecer una pregunta excesivamente

teórica o formal y, en cierta medida, lo es, ya que deslindar limpiamente ambos terrenos es una tarea prácticamente imposible pero, aún así, me parece una pregunta lícita y, es más, provechosa desde el punto de vista de la reflexión sobre la inteligencia que es lo que estamos pretendiendo hacer en este Congreso.

Formulada de otro modo, en efecto, la pregunta es ésta: ¿es posible conocer el carácter personal de Dios? o bien: ¿alcanza la inteligencia humana no sólo a conocer la existencia de Dios sino su identidad personal? Esta pregunta entiendo que es una de las novedades que el personalismo traslada a la teología natural, impulsándola a una renovación de sus planteamientos. Y este es el tema que voy a abordar

◆ ...el análisis de las vías personalistas de acceso a Dios, especialmente de las que retoman y reformulan la perspectiva cosmológica de la filosofía tradicional, abre sin duda un nuevo camino, hasta el momento explorado sólo de manera limitada. Resulta claro, al menos a mi entender, que el acceso a Dios desde la persona, y no desde el cosmos, no sólo mantiene perfectamente el estatus epistemológico realista sino que lo amplía al incorporar un nuevo ámbito del ser a la reflexión.

² Buber, M.: *Yo y tú*. (3^a ed.), Ed. Caparrós, Madrid 1998, pp. 69-70.

en estas páginas proponiendo unas reflexiones que no pretenden llegar a conclusiones definidas dada la complejidad de la cuestión, sino mostrar cómo, a mi juicio, el personalismo abre una vía interesante de renovación de la teología natural.

1. El estatuto filosófico del conocimiento de Dios

Antes de afrontar directamente el tema, me parece oportuno hacer unas consideraciones previas sobre la complejidad y la cautela con la que debe abordarse, porque pensar acerca de Dios siempre -pero especialmente en el terreno filosófico- es mucho más complejo que hacerlo sobre el hombre, por lo menos en cuanto a la certeza de las conclusiones.

Sin ánimo de entrar en un análisis gnoseológico detallado que desplazaría el foco de nuestro ensayo, podríamos decir que el conocimiento humano está basado en la experiencia y la hermenéutica. La experiencia, entendida en sentido wojtyliano³, constituye el punto de partida de nuestro conocimiento, la fuente no sólo de nuestras evidencias, sino de todo nuestro saber, objetivo y subjetivo. Y, sobre esa fuente cognoscitiva, opera la actividad hermenéutica que podemos considerar interna o externa a la experiencia, según concibamos ésta, pero que, en cualquier caso, aporta la interpretación necesaria para la intelección de una parte significativa de la realidad. El dato, sin más, no es suficiente, excepto en las cuestiones elementales. En todas las profundas, hace falta una dosis de interpretación que, sin embargo, no puede alterar el núcleo de inteligibilidad objetiva pues, de otro modo, derivaríamos hacia el relativismo. Sobre estas dos premisas se puede construir un conocimiento suficientemente sólido para aspirar -con todas las limitaciones de lo humano- a la certeza o, al menos, a un grado subjetivamente satisfactorio de certeza.

Pero si aplicamos estos dos parámetros al conocimiento de Dios todo se complica notablemente. En primer lugar, el valor de la experiencia como fuente cognoscitiva se debilita porque no tenemos un conocimiento directo de Dios, al contrario de lo que ocurre con el hombre. Experimentamos la libertad, la actividad intelectual, etc. cotidianamente y podemos deslindar con bastante precisión sus confines, pero no podemos hacerlo mismo con Dios porque no existe un conocimiento directo evidente y, por consiguiente, la posibilidad de transmitir con objetividad intersubjetiva la experiencia personal de Dios está enormemente limitada. Y así se

3 Cfr. Wojtyła, K.: *Persona y acción*. Ed. Palabra, Madrid 2011 y Burgos, J. M.: *The method of Karol Wojtyła: a way between phenomenology, personalism and metaphysics*, en "Analecta husserliana" vol. 104 (2009), pp. 107-129.

dispara la dimensión interpretativa, mucho más contenida en los conocimientos con una base más cercana a la evidencia. Como lo que sabemos o lo que podemos afirmar de Dios no es directo, necesitamos grandes dosis de interpretación y valoración de los datos a partir de los cuales construimos nuestra concepción de lo divino. Y esta multiplicación de la interpretación disminuye su valor epistemológico.

En una reciente película sobre Lourdes, una escena muestra una tertulia nocturna en la que varios de los peregrinos de diversa condición están conversando con un sacerdote, y uno de ellos le espeta la siguiente pregunta: ¿Dios es bueno o poderoso? La pregunta, desde luego, no es bienintencionada, pero refleja adecuadamente los problemas de interpretación acerca de Dios. No hay evidencias experimentales que avalen una respuesta contundente ya que no tenemos experiencia directa de la acción divina. No observamos cómo Dios actúa ni sabemos qué es lo que hace exactamente o qué debemos atribuirle. Pensemos, sin ir más lejos, en el tremendo tsunami que ha asolado recientemente Japón⁴. ¿Cuál es el papel de Dios en semejante acontecimiento en el caso de que haya tenido alguno? Sólo podemos intentar responder estableciendo una compleja serie de concatenaciones causales a partir de los hechos que conocemos. Pero esas concatenaciones están inevitablemente afectadas por un fuerte nivel de interpretación. ¿Debemos centrarnos en los males causados, en las desgracias personales y en los destrozos materiales, o en la solidaridad despertada?, ¿cómo decidirlo?, ¿cómo establecer el peso de cada plato de la balanza? Realmente no lo sabemos. Además, esa concatenación causal -como McIntyre entre otros ha señalado- sólo es semánticamente significativa en el marco de una tradición epistemológica determinada, con lo cual todo se complica ulteriormente.

Esto no significa que no sea factible algún tipo de conocimiento sobre Dios, y algún tipo de conocimiento seguro, sino que ese conocimiento es mucho más complejo y frágil que el que podemos obtener sobre las materias a nuestro alcance: hombres y cosas, con la particularidad, además, de que la densidad ontológica de estos seres es meramente un pálido reflejo -por hablar de alguna manera- de la complejidad de Dios.

Todo esto, por otra parte, no es una novedad. Todos los grandes pensadores que han reflexionado acerca de Dios -en los términos filosóficos que estamos considerando- han sido perfectamente conscientes de ello hasta el punto de que el mismo S. Tomás llegó a afirmar que "a Dios le honramos con el silencio, no por-

4 Los desastres naturales son una dificultad recurrente para la justificación de la bondad divina. El tema ya fue presentado crudamente por Voltaire a raíz del terremoto de Lisboa.

que no se pueda decir nada o indagar algo acerca de Él, sino porque nos damos cuenta de que, cualquier cosa que digamos o indagemos sobre Él no nos permite comprenderlo⁵.

En definitiva, el conocimiento filosófico de Dios es un terreno particularmente arduo en el que la cautela y la humildad intelectual deben ser la primera premisa de cualquier reflexión.

2. Las vías tomistas y la reflexión aristotélica

Tomás de Aquino fue coherente con sus propias afirmaciones ya que indagó acerca de la existencia de Dios desde un punto de vista filosófico pero siendo perfectamente consciente de los límites de sus investigaciones. De ellas, el aspecto que nos interesa más en este momento es su intento de acceso a Dios sintetizado en sus famosas vías, si bien nuestra reflexión no versa sobre el "an Deus sit", es decir, sobre la existencia de Dios, sino sobre otra cuestión, probablemente mucho más compleja: ¿Cómo o quién es Dios?

Pero a pesar de que la pregunta es distinta, el lugar más adecuado para encontrar la respuesta dentro de la tradición de la filosofía clásica sigue estando en las vías tomistas. En esta brillante síntesis reelaborada de antiguas indagaciones Tomás plantea cinco modos de demostrar que existe Dios, que, lógicamente, es inseparable de una determinada concepción de Dios, de modo que cada una de las vías, y el conjunto de ellas en su totalidad, nos acaba mostrando qué es lo que podemos saber de Dios desde la perspectiva de la filosofía tradicional o, en otros términos, cuál es el Dios accesible desde el tomismo⁶.

En concreto, la primera vía, ligada al análisis del movimiento a través de la relación acto-potencia muestra que "es preciso remontarse a un primer motor, que no sea movido por otro, y este primer motor es el que todo el mundo llama Dios"⁷. La segunda vía procede por el análisis de la causalidad y concluye que, para no establecer una remisión al infinito, "es necesario admitir una primera causa eficiente, y esta es la que todo el mundo llama Dios"⁸. La tercera vía analiza la contingencia de los seres, su poder ser o no ser, y, de modo similar a las an-

teriores, "no siendo admisible el proceso indefinido, es absolutamente exigido el ser de algo necesario que sea causa de todo lo indeterminado a ser y no ser. Pero una cosa es necesaria cuanto tiene en sí la causa de su necesidad; y no puede darse un proceso infinito, siendo, por tanto, preciso llegar a algo que, en sí y de suyo, sea necesario. Tal no puede ser más que uno (...) y este es Dios"⁹.

La cuarta toma como punto de mira los grados de ser, la mayor o menor perfección en el universo, lo que implica que debe ser recibido a partir de alguien. "Por tanto, hay algo que es lo verdadero, lo bueno, lo noble por excelencia, y, por tanto, el ser por excelencia: porque lo que es verdadero por excelencia es ente por excelencia, como dice Aristóteles en Met. 2. Ahora bien: lo que es dicho excelente en un género es causa de todo lo que contiene este género; así, el fuego, que es lo que hay de más caliente, es causa de todo lo cálido, como dice el mismo filósofo en Met. 2. Hay, pues, algo que es causa del ser, de la bondad y de la perfección de todos los seres. Y a esta causa es a la que llamamos Dios"¹⁰.

Por último, "la quinta prueba está tomada del gobierno del mundo. En efecto: vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los cuerpos naturales, obran de un modo conforme a un fin, pues se los ve siempre, o al menos muy a menudo, obrar del mismo modo, para llegar a lo mejor; de donde se deduce que no por casualidad, sino con intención, llegan de este modo a su fin. Los seres desprovistos de conocimiento no tienden a un fin, sino en tanto que son dirigidos por un ser inteligente, que lo conoce: como la flecha es dirigida por el arquero. Luego hay un ser inteligente que conduce todas las cosas naturales a su fin; y este es el ser que llamamos Dios"¹¹.

Con respecto a las pruebas se ha señalado la mayor intuitividad de la quinta vía, al no partir de conceptos abstractos -acto, potencia, perfecciones-, sino de una experiencia cotidiana, directa y accesible: el orden del universo. Y también se ha reconocido en cierta medida la validez de la crítica barthiana sobre los límites de la analogía entis al señalar que esas conexiones causales deben tomarse con cuidado para no convertir a Dios en un mero eslabón final de una cadena, es decir, en una parte, por especial que sea, de un mismo conjunto de elementos. Dios se sitúa, ciertamente, como final de esa cadena pero sin formar parte de la misma. Está en un nivel óntico y causal diverso que fundamenta de modo complejo tanto el ser, como la causa o el movimiento¹².

5 Tomás de Aquino: *Super Boeth. De Trinitate*, q. 2, a. 1, ad

6. "Conocer a Dios no es otra cosa que reconocer nuestra ignorancia acerca de Él" (Tomás de Aquino: *In de div. Nominibus*, c. 7, 1, 4).

6 Para toda esta temática cfr. Romera, L.: *El hombre ante el misterio de Dios. Curso de teología natural*. Ed. Palabra, Madrid 2008, especialmente pp. 175-188.

7 Tomás de Aquino: *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

8 Ibid.

9 Tomás de Aquino: *Contra Gent.*, II, c. 15, n. 6.

10 Tomás de Aquino: *S. Th.* I, q. 2, a. 3.

11 Ibid.

12 "Es un despropósito concluir que, dado que tanto el Creador como la criatura son, entonces su ser -siendo distinto- es,

Hay que reconocer, de todos modos, que si bien este punto puede haber sido percibido con más agudeza en épocas recientes, ya estaba presente en la mente del Aquinate. Ya hemos mencionado sus reflexiones sobre el silencio pero, de modo más expreso aún, lo recogen las conocidas tres vías metodológicas para el acercamiento a Dios: la afirmación, la negación y la eminencia. Las dos últimas son el reconocimiento expreso de la diversidad radical de Dios con nosotros dentro de una cierta cercanía (afirmación) que es la que nos permite, de un modo imperfecto y limitado pero real, referirnos a Él. Si esto no fuera posible en alguna medida, el discurso sobre el Ser Supremo simplemente sería insensato.

En cualquier caso, lo que ahora nos interesa no es la solidez de las vías, sino el conocimiento que proporcionan de Dios. Y, reuniendo las conclusiones alcanzadas, encontramos lo siguiente. A través de la primera vía, accedemos a Dios como motor inmóvil y Acto puro; la segunda nos lo presenta como Causa primera; la tercera y la cuarta enriquecen ese conocimiento mostrando a Dios como el ser necesario que es por sí mismo dado que posee la plenitud de ser y, es, por tanto, infinito, omnipotente y único. Por último, la quinta, nos lo presenta como Inteligencia ordenadora¹³.

Si complementamos estos conocimientos con los obtenidos por Aristóteles, para sintetizar así los resultados de la tradición clásica sobre Dios, encontramos, en la teología de su Metafísica, dos aportaciones significativas. La primera, muy conocida, afirma: "Por consiguiente, la inteligencia divina, dado que es lo más excelso, se piensa a sí misma y su pensamiento es pensamiento de pensamiento"¹⁴. La segunda es igualmente hermosa y brillante: "Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y él es el acto. Y el acto por sí de él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto"¹⁵.

3. ¿Alcanza la perspectiva tradicional a Dios como persona?

El valor de las vías es, sin duda, considerable. Suponen un formidable ascenso hacia un Ser único y especial, infinito, todopoderoso, Acto puro, motor inmóvil, Inteligencia ordenadora, etc., pero no es patente que este Dios sea un sujeto ni un tú personal. Ninguna de las características que acabamos de señalar implica, de modo necesario, que detrás de ella se encuentre un sujeto libre y con una identidad personal, un Yo que pueda convertirse en un Tú eterno para el hombre si usamos la expresión de Buber.

Para justificar algo más esta afirmación, podemos agrupar las características anteriores en dos grupos. La primera incluiría todas las mencionadas excluyendo la inteligencia. En este primer grupo, los rasgos que apuntan más directamente hacia la personalidad parecen ser la idea de Acto Puro y el "viviente eterno nobilísimo" aristotélico. Pero ninguna de ellas incluye, a mi juicio, ese carácter personal. La definición de Dios como Acto Puro procede del análisis del acto y de la potencia como elementos explicativos del movimiento, pero en este análisis no hay ningún factor subjetivo-personal. De igual modo, el "viviente eterno nobilísimo" aristotélico parece apuntar hacia un ser particularmente perfecto por quien Aristóteles muestra un respeto y atención excepcional. Pero viviente no equivale a personal. Todos los animales son vivientes y no son personas. Además, no es nada claro qué papel podría haber jugado un Dios personal en el sistema aristotélico. En su sistema, complejo y no siempre totalmente coherente, los seres divinos no pueden desear -al desconocer Aristóteles el deseo como amor- por lo que la inteligencia conduce hacia unos dioses estáticos, o, como mucho, motores inmóviles, como las esferas celestes. Muy lejos, evidentemente, de todo rasgo personal.

Sin duda, es la quinta vía la que roza más de cerca la existencia de un Dios personal porque es la única que se fundamenta en una cualidad específicamente humana: la inteligencia. La quinta vía, en efecto, nos impele a afirmar que existe una inteligencia responsable del orden en el mundo, pero, ¿esta inteligencia está inseparablemente ligada a un ser personal?, o, en otros términos: ¿podemos saltar de la inteligencia a la persona? No es una cuestión fácil de responder en ninguno de los dos sentidos. Afirmar que puede existir una inteligencia suprema fuera de una estructura personal parece difícil de sostener a la luz de nuestra experiencia. Y, en apoyo de esta conclusión, podríamos contar con la definición aristotélica de Dios como "pensamiento de pensamiento". Pero tampoco parece completamente rechazable. Por un lado, no sabemos exactamente cuál es el nivel

en cierto sentido, semejante; que hay, por tanto entre el Creador y la criatura una *analogía entis*, y, en este sentido existe un concepto de orden superior, un concepto general, un género 'ser' que engloba a ambos, Dios y la criatura" (Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik*, III, 3, Zollikon, Zürich 1961, p. 116: Citado por Romera, L.: op. cit.).

13 Cfr. Romera, L.: *El hombre ante el misterio de Dios*, cit., pp. 239 y ss.

14 Aristóteles, *Met.*, XII, 9, 1074 b 33-35.

15 Aristóteles, *Met.*, XII, 7, 1072 b 24-30.

de inteligencia de ese Ser ni qué le corresponde exactamente en el proceso ordenador del universo. ¿Qué parte se debe atribuir a Dios y qué parte a los procesos evolutivos? Pero, sobre todo, ¿es necesario asumir que un ser inteligente tiene necesariamente que ser personal? La formulación hegeliana constituiría un ejemplo a contrario ya que su propuesta de identificación entre ser y pensamiento, concede un carácter divino a la inteligencia pero no personal. Dios se limita a ser un principio intelectual abstracto generador de todo lo que existe: "La lógica, por eso, se debe entender como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este es el reino de la verdad, tal y como es en sí y por sí, sin velos. Podemos expresarnos diciendo que su contenido es la exposición de Dios, tal y como Él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito"¹⁶.

En resumen, parece que la filosofía tradicional no alcanza a Dios como persona o, como mucho, lo roza de manera lejana a través de la quinta vía al presentar al Ser Supremo como Inteligencia ordenadora. Pero como una inteligencia no es un tú, no quedaría más remedio que contestar negativamente a la pregunta que nos hacíamos al principio de estas páginas: no se puede alcanzar a Dios como Tú eterno a través de la argumentación filosófica¹⁷. Es esta constatación la que llevó a Pascal a su famosa distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios de Jesucristo. El Dios filosófico (el Dios racionalista en particular) aparece tan pobre y limitado frente al Dios personal cristiano que genera una actitud de desapego y desinterés¹⁸. Si esto es todo lo que la filosofía puede decir acerca de Dios, ¿no es mejor

16 Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik, Einleitung Allgemeiner Begriff der Logik*, pp. 45-46; citado por L. Romera, op. cit., p. 245.

17 Romera entiende que desde las vías cosmológicas y, en particular, desde la idea de creación hay un acceso bastante directo a la comprensión de Dios como amor: "Si Dios es la plenitud del ser, de nada necesitado, su causar responde a un acto de total liberalidad, no motivado por ninguna necesidad al margen de su amor infinito. El orden ontológico de la existencia es el orden de la liberalidad y no el orden de un sistema lógico en donde rige una necesidad biunívoca. Abrirse a esta verdad implica saberse en la existencia como fruto de un amor que está por encima de cualquier necesidad y es por tanto totalmente amor" (Op. cit., p. 206). Si bien una reconsideración de la creación a partir de una concepción personal de Dios puede ser interesante para introducir el concepto de amor en el acto creativo, parece difícil asumir tan directamente que el hombre pueda sentirse el resultado de un amor infinito por vía puramente racional, sobre todo, si tenemos en cuenta el problema del mal.

18 "The philosopher aspires towards a divine *principle*; the Christian, towards a divine *Agent*" (Newman, J. H.: *The influence of Natural and Revealed Religion Respectively, in Fifteen Sermons preached before the University of Oxford*, London 1896, p. 28.

abandonar la teología natural y el Dios que ella genera?¹⁹

Para intentar responder satisfactoriamente a esta pregunta hay que retomar esta reflexión desde sus orígenes porque los límites de esta respuesta están completamente condicionados por la elección del punto de partida: la cosmología y no el mundo de la persona. El carácter pre-moderno de la filosofía aristotélico-tomista se muestra en este caso concreto en que el punto de partida elegido para el acceso epistemológico a Dios es el mundo cosmológico -el movimiento, las causas, el orden de la naturaleza, etc.- por lo que la aplicación de la metodología de la afirmación, negación y eminencia no puede ir más allá de la perfección de una naturaleza cosmológica. Se accede así a Dios como ser cosmológico supereminente -Acto puro, causa primera, Inteligencia ordenadora, etc.- pero este Dios no es una persona, porque la mayor de las perfecciones dentro del mundo de la naturaleza no alcanza al ser personal.

Ahora bien, ¿qué ocurre si se modifica el punto de partida? ¿Podemos llegar a Dios como persona desde la persona humana?

4. Las vías personalistas del conocimiento de Dios

Conviene precisar ante todo que proponer un acceso a Dios a través de la persona no supone la más mínima deriva subjetivista ni idealista porque no se trata de acceder al Trascendente desde la conciencia humana al modo cartesiano. Se trata, simplemente, de una ampliación del ámbito de realidad. Se ha propuesto la existencia de dos giros en la filosofía: el giro antropocéntrico realizado por la modernidad y el giro personalista llevado a cabo por la filosofía personalista del siglo XX²⁰. El primer giro tuvo de hecho una interpretación idealista (no así el segundo), pero ninguno de ellos requiere necesariamente esa interpretación. La tesis fundamental que ambos sostienen es la primacía del hombre (de la persona el segundo giro) sobre el cosmos y las consecuencias que de esa tesis se derivan son muy beneficiosas para la filosofía si se enmarcan en un contexto realista.

La repercusión de estos giros en la teología natural, que es el punto que ahora nos interesa, es evidente. Pretender acceder a Dios como Persona desde el cosmos es

19 No identificamos la reflexión racionalista con la tomista ni con la aristotélica pero, a pesar de eso, hay que afirmar que el punto de llegada en la teología natural es relativamente cercano o, al menos, comúnmente lejano de la atribución a Dios de un carácter personal.

20 Cfr. Burgos, J. M. (ed.): *El giro personalista: del qué al quién*. Ed. Mounier, Salamanca 2011.

prácticamente imposible, porque no existen perfecciones personales en la naturaleza. Pero, ¿podemos acceder a Dios como persona desde la realidad de la persona humana?

Para intentar responder a esta pregunta vamos a proponer tres vías antropológicas y dos específicamente personalistas. La primera vía se basa en las aspiraciones morales del ser humano. Las dos siguientes son más novedosas y responden expresamente a la asunción del giro personalista²¹.

4.1. La vía de las aspiraciones morales

Un posible camino antropológico, ya planteado por Tomás de Aquino y repensado por Kant, plantea la necesidad de un ser todopoderoso que dé sentido -intelectual o moral- a la existencia del hombre sobre la tierra. Todo hombre, en efecto -y el mismo Freud llegó a reconocerlo- aspira a la existencia de un Ser absoluto que dé una comprensión cabal a los numerosos enigmas morales e intelectuales que nos abruma: un Ser supremo que nos explique todo aquello que no entendemos; un Ser supremo que nos conceda todo aquello que podemos desear con una cierta sensatez; un Ser supremo que redima todas las injusticias del mundo; un Ser supremo que conceda la felicidad anhelada.

Tomás de Aquino lo formuló de manera lapidaria apelando a la naturaleza: "Todo el que tiene intelecto naturalmente desea ser siempre. El deseo natural no puede ser vano. Por tanto, toda substancia intelectual es incorruptible"²². Pero es claro, al menos a mi juicio, que tal razonamiento es una *petitio principii*, por lo que no concluye de manera definitiva. Lo que se trata de determinar, en efecto, es si el hombre alcanza o no de hecho esos objetivos, ya que si no lo hace, el principio sería falso y, con ello, la argumentación se desvanecería.

Esta es, por ejemplo, la posición de Kant. Las aspiraciones humanas apelan a un Ser que cumpla sus deseos, y la afirmación práctica de ese Ser es útil para una correcta motivación e inteligibilidad práctica de la acción. Pero eso no significa que exista. "Y como

nuestro deber era promover el bien supremo, no era sólo facultad, sino también necesidad enlazada con el deber como requerimiento, la posibilidad de suponer este bien supremo; lo cual, como sólo se da bajo la condición de la existencia de Dios, une su suposición inseparablemente con el deber, o sea que es moralmente necesario suponer la existencia de Dios. Sin duda cabe observar en este caso que esta necesidad moral es subjetiva, esto es, exigencia, y no objetiva, es decir, ella misma deber, pues no puede haber un deber de suponer la existencia de una cosa (porque esto sólo afecta al uso teórico de la razón)"²³.

Freud, por su parte, concluyó de modo más negativo que su deseo de Dios no era más que una ilusión falsa que debería ser desenmascarada²⁴.

En resumen, aunque esta vía recurre a la antropología, no resulta concluyente y no puede ser usada.

4.2. La reformulación personalista de la quinta vía

Josef Seifert, en un reciente e interesante trabajo, ha propuesto una reformulación personalista de la quinta vía como uno de los modos de acceso a Dios como ser personal. El punto clave de esta reformulación, ya apuntado, es la modificación del punto de partida de la vía -del cosmos a la persona- que, sin embargo, deja relativamente inalterado el proceso argumentativo. "Las pruebas personalistas de la existencia de Dios proceden de un modo próximo al argumento teleológico -ya que también ellas parten de la estructura contingente del mundo de la experiencia- pero de manera muy distinta a las pruebas 'cosmológico-teológicas'. Hallan su punto de arranque en el más elevado de todos los seres del cosmos, la persona, cuyo ser y esencia experimentamos en nosotros mismos, para fundamentar desde ahí la existencia de Dios"²⁵.

El esquema que sigue Seifert para presentar esta vía personalista es relativamente sencillo. Primero se enfrenta a la demostración del carácter espiritual del alma de la persona humana, para lo cual aporta argumentaciones que apelan a los numerosos rasgos en los que -si se rechaza una mentalidad cientificista- se muestra la espiritualidad del alma: el sujeto consciente, la irrepitibilidad del ser individual, la libertad, el poder sobre el propio cuerpo, la capacidad de reflexión, la fan-

21 Como es sabido, toda vía antropológica de acceso a Dios parte de la distinción -ya presente en el pensamiento medieval- entre las perfecciones mixtas y las perfecciones puras. Perfecciones mixtas son aquellas que contienen una parte intrínseca de imperfección o de limitación, como, por ejemplo, la corporalidad. Este tipo de cualidades humanas no puede atribuirse a Dios, aun aplicando la metodología de Tomás, ya que no son susceptibles de eminencia. Perfecciones puras, por el contrario, son las que, si bien en el hombre se dan de manera limitada o imperfecta, no incluyen, en sí misma, un carácter de imperfección o limitación, como la inteligencia o la libertad. Estas son las cualidades adecuadas para intentar el ascenso a lo absoluto.

22 Tomás de Aquino: *S. Th.*, I, q. 75, a. 6.

23 Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*. Ed. Losada, Buenos Aires 2007, p. 186.

24 Cfr. Freud, S.: *Die Zukunft einer Illusion* (1927).

25 Seifert, J.: *Erkenntnis der Vollkommenen*.

Wege der Vernunft zu Gott, Lepanto Verlag 2010, cap. 4. Utilizo el texto a partir de la traducción española realizada por Pedro Jesús Teruel y no publicada todavía.

tasía, el recuerdo, la atención, etc. Y, una vez demostrada la espiritualidad del alma, se argumenta, a partir de ella, la necesidad de un Ser Superior que sea su causa. "Si se considera la naturaleza espiritual del alma humana y, a la vez, su contingencia -tanto concerniente a su existencia no necesaria como relativa a su esencia limitada, que posee igualmente fronteras no necesarias- y se dirige la mirada del espíritu a su comienzo temporal, compartido con cualquier otro ser en el tiempo- que no puede haber durado de forma actualmente infinita-, resulta evidente que el alma humana requiere una causa que la haya producido y creado, y es igualmente evidente que sólo un espíritu (y no materia alguna) puede haber creado el alma humana"²⁶. Esa Causa, ese ser espiritual que ha creado un ser libre, inteligente y personal necesariamente tiene que poseer estas perfecciones y ser también, de algún modo, personal²⁷.

Es fácil advertir que esta prueba consiste en una reformulación personalista de la quinta vía que se apoya a su vez en la segunda. Por eso, Seifert la denomina prueba personalista causal-teleológica. A mi juicio, es una prueba realmente consistente si bien un análisis detallado de este rasgo es algo que queda fuera de los objetivos de este texto. Pero me parece incontestable que este planteamiento, en la formulación de Seifert o en otras posibles, abre una vía solidísima que permite a la teología natural acceder a Dios como ser personal. Si las causas naturales remiten a la Primera causa, no parece muy aventurado afirmar que la persona humana remite a una persona divina. ¿Cómo podría Dios no ser personal si el hombre lo es? ¿Cómo podrá el Ser supremo ser inferior a las criaturas que Él mismo ha causado?

4.3. El argumento ontológico-personalista

Seifert ha propuesto además lo que denomina "vías estrictamente personalistas" -o también sexta vía- que consisten en una reformulación de la vía de las aspiraciones morales para evitar su ineficacia ontológica. "Estas pruebas específicamente personalistas de la existencia de

26 Ibid., cap. 4, II.

27 "La percepción de la realidad de Dios se encuentra dada de forma inmanente en la percepción de mi ser como persona, en la medida en que, cuando reconozco mi ser y esencia en cuanto radicalmente distintos de toda realidad objetiva, los reconozco a la vez como insuficientes, imperfectos y carentes de plenitud, estabilidad y fundamentación interna en su mera esencia inmanente. (...) En la ideal contemplación interna de la realidad, la imperfección, finitud y deficiencia con las que poseo ese más profundo y elevado principio del ser, incondicionadamente pleno de valor, muestra abiertamente la realidad de una persona absoluta que me supera o de un absoluto fundamento originario del principio personal" (Frank, S. L.: *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, Karl Alber, Friburgo, Múnaco de Baviera 1995; citado por J. Seifert, op. cit.).

Dios parten de la ordenación, de la disposición y de otras correspondencias de sentido entre el ser humano y Dios. Se basan también en un sentido personalista del término 'teleológico' completamente diferente, a saber: Dios no es visto aquí sólo como artífice originario y como causa eficiente última de la trabazón teológica de la Naturaleza y de distintos atributos y aspectos humanos más plenos de sentido -como su alma y su libertad-, ni tampoco sólo como 'finalidad' o fin de los actos humanos, sino como telos, como finalidad, en un sentido esencialmente distinto. Así, Dios es el único ser al que corresponden ciertos actos de la persona, que pueden plenificar determinadas exigencias de sentido en la esfera moral y que se halla en otras relaciones, significativas y estrictamente necesarias, con la persona humana.

Las pruebas personalistas de esta índole muestran también cómo Dios es el único objeto adecuado de actos como los religiosos en general o como el acto de adoración, único destinatario último posible de toda gratitud"²⁸.

Seifert analiza dos cadenas de pruebas de este orden: las de carácter moral y las ligadas al amor. La tesis básica es que este tipo de actos requiere la existencia de Dios como destinatario necesario de las acciones que lo sustentan. Por ejemplo, en su argumento construido a partir de la responsabilidad moral afirma que "en su ser más profundo, la responsabilidad moral se da siempre ante y frente a una encarnación divina de todo bien ético, juez divino y punto de referencia de toda responsabilidad, y prueba de esta manera -desde su ser y valor más genuinos, así como desde su realidad última- la realidad de Dios"²⁹.

Nos resulta difícil seguir a Seifert en estas afirmaciones que buscan dar validez ontológica a la vía de las aspiraciones morales. De acuerdo con esta vía, la existencia de determinadas acciones humanas debería requerir la existencia del objeto correspondiente, pero no se ve por qué esto deba ser así. En el pensamiento de Seifert que, en ocasiones, se mueve en un cierto esencialismo de origen fenomenológico, la unión entre la acción intencional y la esencia captada posee una cierta necesidad intrínseca que justifica la existencia de la esencia pero, lógicamente, esto acontece en un puro nivel intencional. Que ese nivel intencional requiera su traslación al nivel ontológico no parece justificado. En último análisis, da la impresión de que Seifert adelanta aquí algunos rasgos del argumento ontológico que analiza posteriormente y del que se muestra partidario³⁰. Por eso, hemos preferido de-

28 Seifert, J.: *Erkenntnis der Vollkommenen*, cap. 5, I.

29 Ibid., cap. 5, II.

30 Cfr. Seifert, J.: *Erkenntnis der Vollkommenen*, cap. 9 y Seifert, J.: *Gott als Gottesbeweis*, Universitätsverlag,

nominar a esta vía “argumento ontológico-personalista”, ya que procede por una vía de argumentación similar: las características intrínsecas de determinadas acciones humanas implicarían necesariamente la existencia de Dios. Pero, de acuerdo en esto con Kant, no parece que sea posible sostener esta conclusión.

Cabría también plantearse si la vía newmaniana de la conciencia es una modalidad del argumento ontológico-personalista. Newman sostiene básicamente que la voz de la conciencia es un eco de la voz de Dios. Y, partiendo de una percepción personal muy clara de la existencia de Dios, concluye: “si no fuera por esta voz, que habla tan claramente en mi conciencia y en mi corazón, yo sería un ateo, un panteísta o un politeísta cuando miro al mundo”³¹.

Klockre ha apuntado que “si estamos avergonzados, sentimos miedo y nos sentimos responsables al transgredir la voz de la conciencia, esto implica que hay Uno frente al que nos sentimos responsables, frente al cual nos avergonzamos, y cuyos requerimientos tememos”³², es decir, que el carácter emocional de nuestra conciencia remite a Alguien a quien debemos dar cuenta de nuestras malas acciones. Pero esta argumentación parte de una comprensión inicial del mal como ofensa a Dios que parece excesivamente teocéntrica. El mal debe entenderse más bien como una ofensa a nosotros mismos -percibida a través del sentimiento del deber no necesariamente entendido en sentido kantiano-; y, porque nos ofendemos a nosotros mismos, entendemos que ofendemos a Dios. Pero, si esto es así, el argumento no concluiría pues como cabe una explicación del juicio de conciencia meramente antropológica -que es, por otra parte, la interpretación más natural- éste no implica directamente la existencia de Dios, sea éste personal o no. Sí lo implica, sin embargo, a través de la quinta vía reformulada: un ser moral remite a un Ser creador moral y, por tanto, Persona. Parece, por tanto, aunque el asunto requeriría un análisis más atento, que la interesante vía propuesta por Newman plantea problemas similares a la “vías estrictamente personalistas” de Seifert y, con nuestra terminología, constituiría una modalidad más de argumento ontológico-personalista.

C. Winter, Hedidelberg 2000. En este punto no podemos menos de afirmar con Tomás de Aquino que el requerimiento de existencia del concepto de lo perfecto está justificado únicamente a nivel epistemológico no ontológico.

31 J. H. Newman, J. H.: *Apologia pro vita sua*, London 1864, pp. 186-187.

32 Cfr. Klockre, H. R.: *The personal God of John Henry Newman*, “The Personalist”, vol. LVII, n. 2 spring 1976, p. 151. Cfr. También Gacka, B.: *The experience or Personal God according to John Henry Newman* (no publicado).

5. Conclusión

Nos preguntábamos al inicio de estas páginas si era posible hablar filosóficamente de Dios como interlocutor personal del hombre, como Tú eterno en terminología de Buber, Marcel y otros. O si, simplemente, debíamos considerar esas expresiones como frases hermosas y poéticas, pero sin correlato racional, es decir, como meras reflexiones de orden teológico inspiradas en la revelación judeo-cristiana.

El análisis de las vías clásicas de la existencia de Dios parecía avalar esa conclusión y, con ella, la separación pascaliana entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Pero el análisis de las vías personalistas de acceso a Dios, especialmente de las que retoman y reformulan la perspectiva cosmológica de la filosofía tradicional, abre sin duda un nuevo camino, hasta el momento explorado sólo de manera limitada. Resulta claro, al menos a mi entender, que el acceso a Dios desde la persona, y no desde el cosmos, no sólo mantiene perfectamente el estatus epistemológico realista sino que lo amplía al incorporar un nuevo ámbito del ser a la reflexión. Y, siendo ese ser justamente personal, parece requerir un principio causal o creador personal. Es posible, por tanto, hablar filosóficamente del carácter personal de Dios. Esa sería la conclusión de estas páginas.

El tema, desde luego, es tremendamente complejo y las cuestiones que se pueden plantear y objetar innumerables y difíciles, pero estos obstáculos no son insalvables para la filosofía. Lo sería la falta de racionalidad intrínseca de la propuesta. Pero esa racionalidad se consigue modificando el punto de partida. Si se parte de la persona, resulta racional admitir que se puede acceder a la existencia de un Dios personal o, por lo menos, que está filosóficamente justificada la reflexión sobre el carácter personal de Dios. Y, si se concluye positivamente, que se arribe a un Tú con el que dialogar. Que esta tesis pueda ser negada o impugnada no tiene relevancia. En filosofía todo puede ser impugnado y aún más lo que a Dios se refiere, pues ya indicamos en su momento que la no evidencia de su conocimiento dispara la interpretación. Pero esa impugnación es a su vez impugnable, y, por eso, insisto, parece posible hablar filosóficamente de ese carácter personal de Dios.

Que ese carácter aparezca simultáneamente como luz y como enigma es, según Gregorio Nacianceno, una estratagema divina. “Él es esbozado como en claroscuro únicamente por nuestro intelecto, y eso acontece de un modo incluso, confuso y limitado no en base a sus atributos, sino en lo que es a Él relativo; pues de una cosa se alcanza una imagen de Dios, de otra cosa, otra, hasta conseguir un único simulacro de la realidad, que se nos

escapa antes de que lo poseamos y se desvanece antes de que lo pensemos. Esto alumbra la parte directiva que hay en nosotros, una vez purificada, tanto como la velocidad de un relámpago que no se detiene puede iluminar la vista. Este acontece, a mi parecer para que Él nos atraiga con lo que comprendemos de Él, pues lo que es absolutamente incomprensible no ofrece ninguna esperanza de poder ser alcanzado; mientras que lo que es incomprensible asombra; y lo que asombra suscita un deseo cada vez mayor. Y porque lo deseamos, nos purifica; y porque nos purifica, nos diviniza³³.



33 Gregorio Nacianceno: *Discurso 45*, 2.