

COMENTARIO A: CONOCIMIENTO DE DIOS POR LAS VÍAS DE LA RAZÓN Y DEL AMOR, DE JOSEF SEIFERT

(Traductor Pedro Jesús Teruel. Encuentro, Madrid, 2013)

Carlos A. Casanova*

Esta obra consiste en un examen extenso de los caminos y argumentos concretos con que la mente humana puede dejar establecido que Dios existe, desde el punto de vista de la fenomenología realista. Se inicia con una presentación del panorama filosófico y teológico en torno al problema de la existencia de Dios. En el primer capítulo se sostiene que hoy en día, tanto en la llamada por los británicos “filosofía continental” como en la “filosofía analítica”, así como en la teología, existe una creencia generalizada en que la metafísica es imposible, sobre todo en lo que atañe al conocimiento racional del ser divino absoluto. Me parece que se trata de un panorama más sombrío de lo que uno encuentra cuando examina las obras efectivamente publicadas sobre el tema¹. De hecho, el propio Seifert incluye un *caveat* en una nota: “semejantes consideraciones históricas, necesariamente sintéticas, se refieren por supuesto sólo a una cierta mayoría dominante en la

* Doctor en Filosofía. Profesor del Centro de Estudios Tomistas, Universidad Santo Tomás (Chile). Enseñanza y líneas de Investigación: Filosofía antigua, filosofía medieval, filosofía política y social, Ética, Filosofía de la ciencia, Metafísica, Epistemología, Antropología filosófica. Es autor, entre otros libros, de *Racionalidad y Justicia* (ULA-UCAB, 2004). *Una lectura platónico-aristotélica de John Rawls*. Universidad de Navarra. España, 2003. *Participación y causalidad en Aristóteles*. Universidad de Navarra, 1998. *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*. Universidad de Navarra, 1996. Conferencista internacional y autor de numerosos artículos publicados en revistas filosóficas, entre los que cabe destacar: «Aristóteles: ¿parricida y sofista solapado?». *Revista Venezolana de Filosofía*. No. 35 (Universidad Simón Bolívar Caracas, 1997). «Los sentidos del ser en Metafísica Delta 7». *Revista Venezolana de Filosofía* No. 36-37. «La Universidad como espíritu de un pueblo». *Revista Dikaiosyne* No. 3-4. (Universidad de Los Andes. Mérida Venezuela, 2000). «La Universidad en peligro». *Revista Dikaiosyne* No. 5. «Una visión platónico-aristotélica de la interpretación jurídica». *Revista Dikaiosyne*. No. 6. Coordinador del Postgrado de Filosofía, Universidad Simón Bolívar, Caracas, durante el período 1999-2002.

¹ Digo esto porque Seifert no considera las publicaciones de los tomistas, y porque no son pocas las publicaciones que defienden hoy el conocimiento filosófico de Dios, en el mundo anglosajón y en otros parajes. Piénsese, por ejemplo, en el libro de Christopher Martin, *God and Explanations*; o los libros de Richard Swinburne o de Edward Feser o de John Lenox; o toda la escuela del diseño inteligente, o las obras de Thomas de Koninck o de Reinhard Huetter, o los libros de Ángel González, o de Antonio Millán Puelles y su escuela, o de Santiago Ramírez, o de Cornelio Fabro o de Ralph McInerny, etc., etc.

vida académica y a su influencia, y no a aquellos filósofos que se resisten a dicho *Zeitgeist*” (nota 15). Con todo, semejante inicio da fuerza literaria y filosófica a la presentación de la serie de argumentos con los que Seifert va a dejar establecido no sólo que Dios existe, sino qué entendemos cuando decimos “Dios”, que es el contenido de todo el resto de la obra.

I

Antes de examinar los argumentos concretos, podemos observar que, para dar el salto del mundo creado al Creador, el profesor Seifert, en el conjunto de su libro, propone fundamentalmente cuatro caminos, a partir de los cuales pueden elaborarse una multitud de argumentos o *vías*: (A) el uso del “principio de razón suficiente”. Un examen cuidadoso de la formulación de aquel principio que propone Seifert permite percibir que no es otra cosa que el principio de causalidad concebido de la manera más abarcante posible, teniendo en cuenta no sólo las causas extrínsecas (eficiente y final), sino también las intrínsecas (material y formal): “Todo ser debe poseer un fundamento o sea una razón suficiente, tanto para su ser (existencia) como para su ser así (esencia) y cualquier otra determinación (relación, etc.) que explique por qué un ente es en lugar de no ser y por qué es tal y como es en lugar de ser de otra forma. Este fundamento o sea razón suficiente puede hallarse tanto *en* el ser en cuestión como también *fuera* de éste” (p. 33). Este primer camino permitiría elevarse a Dios como causa de todos los seres de nuestra experiencia, como Objeto necesario de ciertos actos intencionales, y aun como Esencia que incluye el existir necesariamente.

El segundo camino (B) consiste en elevarse a partir de sus opuestos a las perfecciones puras que deben darse en Dios: si podemos juzgar que hay injusticia, es porque tenemos un canon de juicio que es la justicia perfecta², etc. El tercer camino (C) consiste en elevarse a las perfecciones puras a partir de las perfecciones limitadas del mundo creado (pp. 232-236). Seifert sostiene que podemos por los caminos (B) y (C) llegar a un conocimiento mediato de la esencia divina. Así interpreta él la *vía negativa*: primero conocemos lo que no es Dios (por los opuestos o las limitaciones

² Este canon de juicio lo formamos no porque tengamos una intuición actual de la justicia perfecta, como supone Seifert; ni porque recordemos una intuición pasada de la justicia perfecta, como sostiene Platón, sino porque en las cosas justas de nuestra experiencia podemos captar la esencia de la justicia y considerarla abstractamente. Ésta es la razón de que la justicia perfecta en realidad escape a nuestra concepción, porque se encuentra más allá de nuestra experiencia, a pesar de que nos sirva como canon de juicio.

de las perfecciones puras), para luego, por su medio, conocer a Dios mismo (en sus perfecciones infinitas), con un conocimiento positivo, aunque mediado (p. 233).

Sobre si la esencia divina puede conocerse positivamente y si es correcta la interpretación seifertiana de la *vía negativa*, me parece que es oportuno hacer algunas aclaraciones. En un punto avanzado de su obra, Seifert critica a Jean Luc Marion, a Joseph Fuchs y a Karl Rahner por llevar al extremo la *vía negativa* y, en consecuencia, negar que pueda existir un lenguaje adecuado acerca de Dios. Las páginas que Seifert dedica a esto son de las más luminosas de este libro. Sin lugar a dudas, el filósofo austríaco logra refutar a Fuchs y a Rahner³ y muestra que: (a) debe hacerse una distinción entre: predicados que si se aplican a Dios resultan en antropomorfismo; predicados que pueden aplicarse a Dios metafóricamente; predicados que pueden aplicarse a Dios propia, aunque analógicamente; y predicados que se aplican a Dios propia y unívocamente (pp. 232-237); (b) la razón natural exige postular que el alma humana no puede provenir de causas físicas y que la auto-trascendencia de éstas que proponen Rahner y Fuchs como mecanismo causal para la producción del alma espiritual no es sino una negación de toda verdadera explicación (pp. 218-221 y 225, en concordancia con pp. 58-82)⁴; y (c) la razón natural exige postular que Dios es la cumbre y el origen del orden moral (pp. 228-230)⁵.

³ Respecto de la tesis de Jean Luc Marion, tal como la presenta en “The Idea of God”, en cambio, Seifert no parece hacerle justicia. Marion, en efecto, admite que hay un cierto lenguaje adecuado sobre Dios, y sostiene que la enseñanza de santo Tomás es correcta y que la pérdida de la noción tomista de analogía es lo que dio lugar al problema de la concepción de la idea de ser como unívoca, sobre todo a partir de Suárez, concepción que significó la victoria de Duns Scoto sobre santo Tomás. Cfr. op. cit., pp. 265-267. En: *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Vol. I, pp. 265-302.

⁴ Es el mismo tipo de “explicación” que postula Karl Marx sobre el origen de la naturaleza y del hombre en los *Economical and Philosophical Manuscripts* de 1844 (citados y analizados por Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Henry Regnery Company, 1968, pp. 23-28), y en *La ideología alemana* (Santiago Rueda Editores. Buenos Aires, 2005, p. 48): la *generatio aequivoca*.

⁵ Por cierto que cuando Seifert hace esto se acerca asombrosamente a la visión tomista de la ética. En efecto, afirma que el problema central de Kant es que postula que para la que voluntad sea moral el imperativo en que se funda su acto debe ser independiente de cualquier origen que se halle fuera de la misma voluntad, incluido el bien del ser humano. De aquí se derivaría el intento fuchsiano de negar que un “hombre maduro” pueda aceptar a Dios como legislador, porque toda legislación sería arbitraria. Seifert muestra bien que esto es falso, porque los deberes morales se derivan de la esencia misma de bienes finitos (cfr. pp. 229-230). Sólo le faltó decir que esos bienes deben encontrarse en relación con el agente para volver a una estructura enteramente tomista de los fundamentos de la ética. Pero esto se encuentra implícito en la afirmación de que el error de Kant residió en no reconocer que el imperativo se vincula con el bien del ser humano.

Con todo, no parece percibir Seifert el verdadero significado de la *vía negativa*: por esta razón sostiene que hay predicados que se aplican a Dios unívocamente, y entre ellos señala éstos: “Omnipotencia”, “infinita bondad” y “ser necesario. Por medio de una reflexión cuidadosa podemos percibir que tras esos predicados se hallan términos cuyo significado comprendemos primero en las criaturas (“poderoso”, “bueno”, “ser”), y que luego se dicen de Dios de modo supereminente. Pero, al aplicársele, deben corregirse por medio de la *vía negativa*, de modo que no logramos una concepción acabada del Poder de Dios ni de su Bondad ni de su Ser.

Con mayor propiedad puede decirse que algunos predicados que, de manera análoga, se dicen de Dios como del analogado principal y que, por tanto, no cambian del todo su significado cuando se predicán de Él: lo que ellos significan se da en Él de modo eminente. Pero aun estos predicados no podemos entenderlos en el modo infinito en que de Él se predicarían con propiedad; nosotros los entendemos inevitablemente con un modo de significación que no se puede predicar de Él, y por eso debemos reconocer nuestra ignorancia y declarar, por ejemplo: el Primer Principio de todo es *Inteligencia*, pero no al modo como nosotros significamos “inteligencia”, a partir de la nuestra, que conoce algo distinto de sí y penetra en ello (Él, en cambio, se conoce a Sí mismo y todo lo demás en Sí); es Ser, pero no como nosotros significamos “ser”, algo que no es enteramente y que se da en un sujeto (Él es el Único que realmente es en Sí y por Sí); es Uno, pero no como nosotros significamos “uno” de manera positiva⁶, es decir, como un todo indiviso (Él es enteramente Simple), etc. Podemos aplicar propiamente predicados a Dios y existe un lenguaje adecuado acerca de Dios, pero aun este lenguaje necesita ser corregido por un paso ulterior: Dios es más grande que todo lo que podemos decir o concebir de Él y, por ello, se encuentra allende nuestras concepciones.

El cuarto camino (D) es el argumento ontológico. Según Seifert, y a pesar de lo dicho acerca del tercer camino, el argumento ontológico de san Anselmo sí concluye, porque, aunque ninguna esencia finita⁷ pueda incluir sin contradicción en sí misma la existencia necesaria (pues todo lo finito es contingente en lo que se refiere a su existencia, según Seifert), la esencia infinita sí que la incluye. De este modo, puesto que la expresión “el ser mayor que el cual no puede ser pensado otro” significa esa esencia infinita, y puesto que un ser que no incluya la existencia no sería Aquél mayor que el cual no puede ser pensado otro, es necesario que exista ese ser cuya esencia es infinita y que es la Bondad suma. “No se trata de un mero juego

⁶ Por oposición a lo simple, como el punto, que es “lo que no tiene dimensiones”, de manera negativa.

⁷ Como la “isla más perfecta” de la objeción de Gaunilo contra el *Proslogion* (p. 246).

de conceptos, sino del conocimiento de una absoluta necesidad esencial [...]. La necesaria existencia divina se fundamenta, pues, en una esencialidad objetivamente necesaria, que ha de ser hallada por nuestro espíritu. [...] Sola y exclusivamente en la esencialidad divina la necesaria existencia real se encierra en la esencialidad necesaria misma; por eso puede ser inteligida EN ELLA de modo intelectual, como cualquier otro atributo esencial divino comprensible o como toda propiedad esencial *pura* de otras esencialidades necesarias” (pp. 248, 249 y 250. El subrayado es mío).

El lector desprevenido se encuentra aquí con un misterio difícil de resolver. Un autor tan agudo como Josef Seifert está incurriendo en una extraña paradoja. Porque (a) él sabe que sólo si podemos inteligir directamente la esencia divina podemos captar que ella existe de manera necesaria. Sin embargo, (b) él mismo ha sostenido que tenemos un conocimiento positivo de Dios, pero que éste es mediato. Es decir, sólo a partir de lo creado se puede conocer al Creador. Con todo, (c) sostiene el autor que es válido el argumento ontológico, que presupone una intelección directa de la esencia divina. ¿Cómo es posible semejante paradoja?

Sobre este punto hay que decir dos cosas. En primer lugar, hay argumentos relativos a la existencia de Dios que no son exactamente el ontológico, porque no pretenden ser *a priori*, pero que se le asemejan. Ellos pueden presentarse plausiblemente como versiones mejoradas del argumento ontológico. Consideremos dos: (a) Seifert mismo trae a colación uno de Max Scheler: la primera evidencia es que hay algo y no nada; la segunda es que no podría haber algo si no hubiera un ser necesario. Pero el propio Scheler rechaza el argumento ontológico. Seifert no comprende la diferencia entre el argumento ontológico y el scheleriano, y, por ello, sostiene que incurre Scheler en una contradicción (pp. 243-245). No es así, sin embargo. Lo que ocurre es que Scheler reconoce que su argumento está fundado en la experiencia. Pienso que esta prueba es defectiva y elíptica, porque para poder concluir que existe un ser necesario (y saber qué signifique esto), a partir del ser contingente que se nos da en la experiencia se requiere de no pocas consideraciones que se presuponen y no se explicitan en el argumento de Scheler, pero sí en la tercera vía de la *Suma teológica*. Con todo, es más plausible el argumento de Scheler que el argumento ontológico porque está anclado en nuestra experiencia.

(b) Podría pensarse en otro argumento que usara una consideración semi-platónica y semi-aristotélica de las perfecciones puras tal como se dan en lo creado, consideración que concluyera al modo seifertiano en que ellas deben depender de perfecciones puras que se dan de manera infinita. (Pues la perfección pura es precisamente una perfección cuya razón formal acepta la infinitud, dice Seifert,

siguiendo a Duns Scoto). Pero, aunque este argumento pueda resultar semejante al ontológico, con todo, debe siempre enmarcarse en una estructura participativa o “de razón suficiente”, que no se conoce *a priori*.

La otra cosa que hay que decir acerca de la paradoja de la exposición seifertiana del argumento ontológico es que el autor ha logrado una aguda penetración en un aspecto de la argumentación a favor de la existencia de Dios que muchos otros dejan de lado⁸. Cada una de las vías que propone santo Tomás acaba diciendo algo así como “y a ese *X* (primer motor inmóvil, primera causa, ser necesario, ser más alto, intelecto ordenador) es a lo que todos llamamos *Dios*”. Pero, si no tuviéramos de antemano una idea de la suma perfección divina⁹, “tampoco podríamos reconocer –o sólo de manera muy indirecta– la citada necesidad esencial y lo haríamos de un modo que no permitiría fundamentar [...] las [...] pruebas de la existencia de Dios” (p. 251). Como un hombre que conoce bien el *Menón*, Seifert percibe que si no poseyéramos algo de la verdad que buscamos no podríamos reconocerla. La angustia que le produce percatarse de este importante presupuesto de todas las pruebas de la existencia de Dios es lo que lo lleva a incurrir en la paradoja.

Sin embargo, pienso que puede atenderse a este problema del presupuesto de las pruebas por otro camino, más satisfactorio: el mismo camino por el que Aristóteles resolvió la paradoja del *Menón*, habiendo abandonado la teoría de las ideas y de la reminiscencia. Lo que hay en el alma del hombre y le permite *reconocer* la verdad que adquiere a partir de la experiencia, es un amor natural. Por el amor, el amante se configura con el amado, adquiere una cierta connaturalidad con él. Esto es lo que permite que el niño de año y medio se dé cuenta de que “todo tiene un nombre” y conciba en su alma la noción de ente¹⁰ y el principio de no contradicción. De manera análoga, existe en el hombre el apetito natural del Bien universal. Este

⁸ Pero que, en cambio, desde hace años ha señalado Gonzalo Letelier.

⁹ Una lectura atenta de *Suma teológica* I q. 2, a. 2 ad 2m, permite precisar que lo que se presupone en realidad es “qué significa el nombre”. Pero, por supuesto, el hecho de que ese significado del nombre no esté descaminado es consecuencia de un cierto conocimiento natural, como se dice en el texto.

¹⁰ *In conceptione intellectus primo cadit ens.*

amor entraña un cierto conocimiento natural, y es lo que nos permite reconocer lo que prueban las vías¹¹.

II

Examinemos ahora algunos de los argumentos concretos distintos del ontológico que se ofrecen en esta obra, y su contexto. El profesor Seifert se inscribe decididamente en la tradición agustinista-franciscana del pensamiento católico. Considera las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios, pero lo hace teniendo siempre en mente las maneras alternativas de acceder al conocimiento acerca de lo divino. De hecho, se acerca a ellas desde una perspectiva que les es del todo ajena y que separa el mundo de la física del mundo de los valores. Por eso afirma “que las tres primeras vías de las pruebas cosmológicas” abstraen “de la pregunta por el valor del mundo y la infinita plenitud del ser divino” (pp. 32-33). Además, considera que la vía teleológica tomista se refiere solamente a la teleología propia de la naturaleza física y no de los seres personales, y que no hay una analogía que tenga como primer término (“primer analogado”) la teleología natural y que permita elevarse después a los fenómenos personales (pp. 92-96).

La exposición de las vías tomistas, a causa de este dualismo (mundo físico-valores, naturaleza-persona), es bastante inadecuada. En realidad, el profesor Seifert propone argumentos del todo diferentes con ocasión de las vías tomistas. Esto no resta interés al libro porque el genio personal del autor consigue formular razones poderosas para probar la existencia de Dios. Es una lástima, sin embargo, porque resta a la argumentación la fuerza que habría obtenido de una certera asimilación de la metafísica aristotélica y abre innecesariamente flancos de discusión con autores que deberían ser naturalmente aliados de la tesis central de este libro. Voy a ilustrar estos dos puntos con varios ejemplos.

(A) Es muy dudosa la identificación que hace Seifert de la vía del movimiento con la vía de la temporalidad (pp. 37-41), y esta vía encierra varias afirmaciones

¹¹ Cfr. *Super Boëthii de Trinitate, pars 1, q. 1, a. 3, ad 4m*. Además, se presupone también la revelación originaria, incluida en las tradiciones de los diversos pueblos. Porque, como dice santo Tomás en la misma obra, la rectitud ética requiere del conocimiento de lo divino, que adquieren los niños por fe en los mayores. Cfr. *pars 2, q. 3, a. 1, c*. Sin un cierto conocimiento de lo divino, implícito o explícito, no podría haber ni tradición ni cultura. No es irracional sostener esto. De hecho, puesto que el intelecto en acto precede al intelecto en potencia y éste no podría pasar al acto sin aquél (piénsese en los niños-lobo, que, por no haber actualizado su intelecto en el roce con adultos durante la tierna infancia, han perdido la capacidad de aprender a hablar), la razón puede saber que los primeros seres humanos tenían ciencia infusa. Lo más razonable es pensar que esa ciencia incluyera el conocimiento de Dios.

dudosas¹², una de las cuales constituye su quicio mismo: “[...] ni nuestra realidad actual, que huye hacia el no-ser-ya del pasado, puede explicar porqué somos aún en el momento siguiente, ni el haber-sido del pasado o la inactualidad del futuro pueden explicar la fuente de la cual mana para nosotros la siempre renovada realidad del ser y de la vida actual, realidad que no puede coincidir ni con el dúplice no-ser del pasado y del futuro ni con nuestro fugaz presente” (pp. 39-40). Me parece que un oponente podría sencillamente replicar: no concedo esto. El futuro, como es obvio, no es sino un estado del ser, de modo que el ser que es en el presente basta para explicar que haya ese mismo ser en el estado que todavía no es, pero será. Si Seifert niega esto, tiene que probar por qué no es así. Pero no lo ha hecho.

(B) En cuanto a vía de la causalidad, Seifert la formula de una manera que, según pienso, es conclusiva. Empaña un poco su logro, sin embargo, porque parece pensar que esta vía fue concebida originalmente sin consideración del origen del alma humana, que es espiritual. Por esta razón, piensa él que constituye un argumento aparte (y al parecer original) su prueba de que el alma humana requiera de una causa omnipotente que la traiga al ser a partir de la nada (pp. 83-86). La verdad es que no es así. La formulación de la vía del movimiento por parte de Platón (en *Fedro* y *Leyes* X) y por parte de Aristóteles (en *Física* VII-VIII y *Metafísica* XII), siempre consideró que había en el cosmos cosas que son movidas por otros y cosas que se mueven a sí mismas porque son animadas. Lo mismo puede decirse de las formulaciones de la *Suma contra Gentiles* y la *Suma teológica*. Esta última es tan escueta que ha inducido a muchos a pasar esto por alto. Pero es obvio que santo Tomás sabe que las almas son motores inmóviles que no pueden explicar en último término el movimiento, tal como lo señaló Aristóteles en *Metafísica* XII 6. De la misma manera, tanto el Estagirita en *Metafísica* XII (6, 1071b25-1072a7) y IX (8, 1050b6-19), como el Aquinate, entre los seres que deben haber sido causados por otro que sea acto puro incluyen también a los seres animados, que no son puro acto porque el alma es sólo acto primero. Para colmo, el mismo Aristóteles sostiene que el alma humana no puede venir de los padres y santo Tomás enseña que debe ser creada durante el proceso de la generación. Como anunciaba, es ajeno a la metafísica clásica el dualismo hecho empírico-valor o naturaleza-persona. Con todo, lo que

¹² Seifert formula una segunda vía de la temporalidad en las pp. 41-42, pero en ella supone que es obvio que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, pues el ser temporal no puede haber existido por un tiempo infinito actualmente. La última cláusula desconoce (a) que quienes sostienen la duración infinita del mundo no necesariamente piensan que ningún ser concreto del mundo haya tenido una duración infinita; (b) que la materia prima como co-principio de todos los seres materiales en cierta manera no es temporal; y (c) que el pasado ya no existe en acto, de modo que la duración infinita *no* implica que haya un infinito en acto.

Seifert sí añade a la metafísica clásica es una consideración explícita de la teoría de la evolución en este contexto (pp. 83-84), y es ésta una adición valiosa.

(C) La vía de la contingencia de los seres ignora que muy cuidadosamente Aristóteles y santo Tomás hablan de que hay seres contingentes, seres necesarios *ab alio* (las substancias separadas segundas, los cuerpos celestes¹³, el alma humana, la materia prima) y un ser necesario *a se* (la substancia separada primera). Seifert considera que todos los seres distintos de Dios con contingentes, y en su formulación da un salto que me parece no está bien fundado: “todos los seres del mundo y éste mismo [el mundo]” son contingentes (p. 44).

(D) La vía teleológica que plantea Seifert no es otra que la del diseño inteligente. Esto significa que el autor acepta una visión mecanicista del mundo¹⁴. La metafísica aristotélica presupuesta en la quinta vía de la *Suma teológica* pone la argumentación tomista en otra galaxia¹⁵. Es decir, la exploración de las causas eficientes más generales que realiza Aristóteles en la *Física* (causas que consisten en la naturaleza, el arte y el azar), permite argumentar en favor de la existencia de Dios como Creador con un respeto cuidadoso del ámbito propio de las causas segundas y, por tanto, de las ciencias particulares¹⁶. Dios no es un diseñador que actúe en el mismo plano que las causas mecánicas en que consiste el mundo, sencillamente porque el mundo encierra causas naturales de diversos grados ontológicos y no solamente causas mecánicas. De aquí que la física, la química, la biología, la etología, la psicología experimental puedan estudiar su objeto sin afirmar o negar un Diseñador divino. La cuestión del Autor de la naturaleza es una cuestión metafísica, y la causalidad del Creador se encuentra en un plano diferente al de las causas segundas, aunque la causalidad primera deba intervenir directamente en todo cambio para el que las causas segundas no constituyan explicación suficiente¹⁷.

(E) Por otra parte, si bien es cierto que la teleología natural de las realidades físicas no es el analogado principal de toda teleología natural, sí que es la primera que se

¹³ Por supuesto, hoy sabemos que éstos no son seres necesarios.

¹⁴ Aunque observa que la vida es un “milagro” (p. 51), no explora las consecuencias de esta observación.

¹⁵ Christopher Martin explica de manera magistral la diferencia entre la quinta vía y el diseño inteligente.

¹⁶ Cfr. *Summa theologiae* I q. 2, a. 3, ad 2m.

¹⁷ Me parece, en este sentido, que los análisis que los profesores Thomas de Koninck y Reinhard Hütter hicieron recientemente en Chile de las nociones de naturaleza y de azar, y de la noción de finalidad, constituyen una aportación más importante para entender adecuadamente la vía teleológica para probar la existencia de Dios que el libro del profesor Josef Seifert. Ver las Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Tomista (Universidad Santo Tomás, 29-31 de julio de 2014), en elaboración.

da a nuestra experiencia. De hecho, la teleología natural inherente a las entidades personales la expresamos con palabras tomadas de la que se aplica a las entidades físicas. Por esta razón, toda argumentación en pro de la existencia de Dios que se base en la teleología personal debería ponerla en el contexto más amplio de la teleología universal. Eso es lo que hace santo Tomás de Aquino en un texto ya citado en nota: “aunque Dios sea el último fin en la consecución y el primero en la intención del apetito natural, sin embargo, no conviene que sea el primero en el conocimiento de la mente humana que se ordena al fin, sino en el conocimiento de Quien la ordena, como también ocurre en las otras cosas que tienden con apetito natural a su fin [...]”¹⁸. Me parece a mí que los diversos argumentos personalistas que da el profesor Seifert en favor de la existencia de Dios, de los que varios son brillantes, concluirían sólo a condición de que se entendieran integrados en una estructura cósmica causal unitaria en la que los hombres ocupamos un lugar importante, pero un lugar que no puede entenderse sin su conexión con el mundo sensible. Así, por ejemplo, el argumento por la gratitud (capítulo 6, sección I) es de una brillantez especial y por sí solo justificaría que el lector de este comentario adquiriera y leyera el libro de Seifert. Con todo, ese argumento presupone la segunda y la tercera vías tomistas: “Nunca podemos agradecer sola y exclusivamente a personas humanas, a largo plazo. En cada caso, si no olvidamos su contingencia y sus límites percibimos que la persona humana no es en un sentido radical la exclusiva autora de los dones que recibimos; así la gratitud se extiende más allá de ella a la fuente última y primera de todos los beneficios” (p. 141; cfr. pp. 144 y 145). El “análisis fenomenológico” del mero acto de gratitud no concluiría nada sin este enmarcamiento en una estructura cósmica. Un budista, acostumbrado a negar el carácter personal de la gratitud, por poner un ejemplo que pone el mismo Seifert, aunque entendiera todo lo que dice Seifert, podría no quedar convencido por ello, porque no se trata de una verdadera prueba, *excepto si se entiende en un marco causal más amplio*. Los fenómenos espirituales no pueden ser el inicio de una prueba de la existencia de Dios porque nuestro conocimiento empieza por lo sensible y es solamente en la experiencia (que en esta vida es siempre en parte sensible, como señaló Platón magistralmente en *Fedón* 72-76) donde nosotros, en esta vida, tocamos la existencia actual.

(F) En cuanto a vía de los grados de perfección, el profesor Seifert no percibe que en la formulación de santo Tomás el razonamiento se conecta estrechamente con el argumento aristotélico contenido en el libro alfa élatton, 1 de la *Metafísica*, y completado en el libro Lambda, capítulo 7. Sin embargo, esto no afecta su propia argumentación (capítulos 7, pp. 186-213), porque es del todo independiente de

¹⁸ *Super Boëttii de Trinitate, pars 1, q. 1, a. 3, ad 4m.*

la tomista y, según me parece, eficaz para probar la necesidad de que existan ciertas substancias separadas, las perfecciones puras infinitas. Seifert muestra bien, además, de una manera bastante platónica, que las perfecciones puras deben ser armonizables unas con otras (pp. 196-202). No muestra argumentativamente, en cambio, que ellas deban existir en la Unidad suprema, que es la Unidad de la Simplicidad. —De hecho, Seifert no parece darse cuenta de que, por ejemplo, la vida no es otra cosa que un grado de ser, ni de que la unidad más perfecta es la de la simplicidad. Sinceramente, no veo que se contengan en estas páginas argumentos sólidos para concebir un mundo diferente al que dibujó Platón en *El sofista*: el Ser mismo podría ser participado por lo Uno o el Bien, pero estas tres perfecciones puras no tendrían por qué ser lo mismo. Falta, pues, mostrar la identidad entre todos los trascendentales; la reducción de las otras perfecciones puras en su estado infinito a los trascendentales; que no hay inteligibles en acto que no sean intelectos; y también que el Intelecto Supremo no tenga otro inteligible que Sí mismo (en Quien conoce todo lo demás).

(G) Un tema en el que Seifert abre flancos controvertidos innecesarios es su concepción de la afectividad humana. Seifert sigue a Kant en considerar a la voluntad como una potencia fría que simplemente puede adherirse o no al deber; y en considerar a las pasiones como apetitos sensitivos que están por debajo de la moralidad. Pero, entonces, se encuentra con que el esquema kantiano no puede explicar que el amor sea el centro de la moral. Para remediar el problema, introduce una nueva potencia en el alma que sería “el corazón”. Sería éste sede de “sentimientos espirituales”, como el amor. Mientras todos los movimientos de la voluntad estarían enteramente en nuestro poder, el amor no lo estaría, porque es un “sentimiento espiritual” (cfr. pp. 166-167 y 205-207). Sobre este punto debo decir brevemente que no hay por qué aceptar la caracterización kantiana de la voluntad. Todos los movimientos que en el plano sensitivo se dan en las pasiones (amor, odio, deseo, aversión, alegría, tristeza, esperanza, desesperación, temor, audacia, ira) y que requieren de dos potencias apetitivas (concupiscencia e ira), en el plano espiritual se dan por una sola potencia, que es la voluntad. Los movimientos de la voluntad no son ni pasiones ni sentimientos, pero en el hombre siempre reverberan en las pasiones, al tiempo que las pasiones también pueden arrastrar y afectar a la voluntad. Así, el amor de un bien suprasensible, como Dios o la justicia, si su sujeto es un ser humano, va siempre acompañado con movimientos pasionales. Por este motivo, el amor verdadero y volitivo que una monja ofrece a Dios, por ejemplo, puede mantenerse toda la vida, a pesar de los vaivenes de las pasiones. Sin embargo, también este amor, aun en la noche oscura que pueda atravesar, reverbera

en las pasiones: no es ni puede ser descarnado, si es verdadero amor. Por último, no es verdad que los actos de la voluntad estén enteramente en nuestras manos. La conversión depende de una gracia divina y produce un vuelco en la orientación de la voluntad. Como dice san Pablo (Romanos 10, 16): “no es [el querer] del que quiere, ni es [el correr] del que corre, sino de Dios que tiene misericordia”.

Este tema controvertido se conecta íntimamente con otro, que es el relativo al eudaimonismo. El profesor Seifert piensa que si se postula que el hombre tiene un fin último (y que ese fin último sea la felicidad), entonces debe sostenerse que el hombre ha de ver todos los bienes en relación con su propio bien (pp. 126, 157-158, 207). Pero eso, aunque pueda ser lo que sostienen Locke, Hume y otros empiristas, no es lo que sostienen Aristóteles y santo Tomás. Éstos sólo quieren decir que toda actividad humana se ordena a la más alta. La actividad más alta, según Aristóteles, es precisamente la contemplación desinteresada de la verdad divina; y, según santo Tomás, el ver a Dios cara a cara por medio de un acto de amor perfecto hecho posible por la gracia. Toda la teleología física, biológica y personal de los seres humanos se ordena a eso. Pero no quieren decir estos autores que se ame a los otros bienes (y mucho menos a Dios) a causa de la propia felicidad, sino que la esencia de la perfección humana (y, por tanto, de la felicidad) consiste en llegar a la cima del amor y de la contemplación. Curiosamente, mientras Aristóteles piensa que el acto más propio de la amistad es amar, más que ser amado¹⁹, Seifert sostiene en un momento de su libro (p. 207) que la felicidad más alta del amor no está en el amar, sino en el ser amado, porque allí se afirma el valor del amado.

III

Una última palabra acerca del problema del mal, de donde se toma el argumento que más frecuentemente se utiliza para negar la existencia de Dios y que, por lo mismo, no puede omitirse en un libro que investiga el problema de si Dios existe o no. El profesor Seifert afirma, en primer lugar, que “el mal moral puede ser el único fundamento último de *todo* mal, tal y como lo creen cristianos, judíos y musulmanes” (p. 182). Santo Tomás ya había señalado que esto no es cierto. Antes del pecado original, los animales carnívoros ya devoraban otros animales y podía haber malformaciones genéticas de las bestias y otros sufrimientos aparentemente inútiles. La respuesta al problema del mal que da santo Tomás en la *Suma teológica* I q. 2, a. 3, ad 1m, es mucho más sólida: la Bondad infinita de Dios es capaz de tornar los males en mayores bienes.

¹⁹ Cfr. *Ética a Nicómaco* VIII 8, 1159a26-1159b1.

Christopher Martin y Brian Davies han dado recientemente explicaciones lógicas muy poderosas que se encuentran en la misma línea tomista, acerca la debilidad de la premisa mayor del argumento a partir del mal contra la existencia de Dios. He aquí una paráfrasis resumida: Dios es omnipotente y omnisciente²⁰, pero, como afirman también todos los teístas, es inescrutable para el entendimiento humano. Él ve el mal desde una perspectiva muy diferente de la nuestra y es muy probable que conozca un sentido que a nosotros se nos escapa. ¿Quién puede decir que conoce todos los misterios de la inteligibilidad del universo? Y la Inteligencia divina sobrepaja al universo. Por tanto, no podemos saber que sea verdadera la premisa: “la existencia de tal y tal mal es incompatible con la omnipotencia y la presciencia divinas”. En cambio, si podemos establecer que Dios existe con un argumento sólido, habrá que decir que esa premisa es falsa y habrá que aceptar el siguiente razonamiento: Dios existe; pero tal y tal mal existen; luego, Dios y tal y tal mal no son incompatibles²¹. En esta línea, Seifert observa, sólidamente, que “incluso las preguntas y dificultades irresueltas a la hora de conciliar la irrefutable realidad del mal con la existencia de Dios no refutan las evidencias concluyentes acerca de la existencia de Dios” (p. 184).

²⁰ Martin sabe que algunos autores, para defender a Dios, le han negado estos atributos. Pero señala que esta estrategia es enteramente errada.

²¹ Cfr. Christopher Martin. *Thomas Aquinas: God and Explanations*. Edinburgh University Press. Edinburgh, 1997, pp. 110-117. Martin cita y se basa en Brian Davies. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford University Press. Oxford, 1993, pp. 32-54.

