

La teología natural y el problema de Dios

1. EL PROBLEMA DE DIOS

Es propio del hombre ser un buscador del Absoluto. Esa búsqueda constituye precisamente una característica inequívoca de una vida verdaderamente humana. El hombre no se colma sin buscar y preguntarse por los afanes de su vida, del sentido y finalidad de su vida y de su inserción en el mundo, de su ser. «Mas ¿por qué pregunta el hombre? ¿Por qué tiene que buscar y preguntar, por qué no está ya contento con lo que dicen y ofrecen las cosas de su contorno inmediato? Evidentemente, porque percibe y sabe que las cosas no son portadoras de sí mismas, que no son ya su sentido por sí mismas, sino que señalan mas allá de sí mismas... El hombre vive la relatividad interna, dependencia, limitación y carácter transitorio de todas las cosas y de la propia vida, y pregunta, a través de ellas, por una razón absoluta, independiente, ilimitada e imperecedera de su ser y sentido, razón que soporta y hace posible todo»¹.

Queriendo o sin querer, el hombre siempre busca el absoluto; lo expresó gráficamente Jaspers: «Si suprimo algo que es absoluto para mí, automáticamente otro absoluto ocupa su puesto»². Se trata de un signo de la vida intelectual, que Kant consideraba como característica inevitable: Dios es el concepto más difícilmente alcanzable, pero al mismo tiempo el más inevitable de la razón especulativa humana³. Y Hegel llegó a señalar que decir que no deba realizarse el recorrido del mundo a Dios, de lo finito al Infinito, es decir que no se debe pensar⁴. Tomás de Aquino señalaba que conocer la verdad es lo que anima nuestra vida intelectual, ya que nos impulsa a conocer la causa final de todos nuestros conocimientos: «El fin último del hombre y de toda sustancia intelectual se llama felicidad o bienaventuranza; pues esto es lo que desea como fin último

1. BECK, H., *El Dios de los sabios y pensadores*, Madrid 1968, pp. 14-15.

2. JASPERS, K., *Filosofía*, I, p. 385.

3. KANT, I., *Reflexión*, n.º 6.282, en *AK*, XVIII, 548.

4. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, parágrafo 50.

toda sustancia intelectual, y lo desea de por sí. En consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier sustancia intelectual es conocer a Dios»⁵. Ello es así porque el sentido y valor de toda verdad tiene su último fundamento en la verdad primera en que el Absoluto consiste, y el espíritu humano no se tranquiliza hasta reposar en esa verdad suma que es Dios⁶. Esa búsqueda de Dios únicamente se aquietará con su encuentro y posesión, a tenor de las conocidas palabras de S. Agustín: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descance en Ti»⁷.

El anterior espiguelo de textos muestra la centralidad del problema de Dios para el hombre; hasta tal punto es así que ha sido señalado con justeza que afrontar la cuestión de la existencia de Dios es «el problema de los problemas», o mejor, «el problema esencial del hombre esencial, por el cual cualquier otro problema de la existencia adquiere la última claridad (la ética, el derecho, la economía)»⁸. En la solución de ese problema el hombre compromete su vida entera, en una determinada orientación, y fundamenta su conducta.

De hecho, históricamente, todos los filósofos han afrontado el problema de Dios, de un modo o de otro. No ha existido ni un solo filósofo que no haya escrito sobre Dios, incluso los que con sus principios filosóficos pretenden no dejar lugar a Dios, desplazarlo, negarlo, decir que ha muerto, borrar su mismo nombre, etc. «Es una característica común a todas las doctrinas metafísicas, por muy divergentes que puedan ser, el estar de acuerdo en la necesidad de hallar la causa primera de lo que es. Llámesele materia con Demócrito, Dios, con Platón, Pensamiento de su Pensamiento con Aristóteles, Uno con Plotino, Ser con todos los filósofos cristianos, Ley Moral con Kant, Voluntad con Schopenhauer, o bien sea la Idea absoluta de Hegel, la Duración creadora de Bergson u otra cualquiera de las que podrían citarse, siempre el metafísico es un hombre que anda a la búsqueda, detrás y allende toda experiencia, de un fundamento último para toda experiencia real y posible. Aun si restringimos nuestro campo de observación a la historia de la civilización occidental, es un hecho objetivo que los hombres han ambicionado tal conocimiento por más de veinticinco siglos y que, después de haber demostrado que no se debería buscarlo y de haberse comprometido a no buscarlo más, se han encontrado a sí mismos procurándolo de nuevo»⁹.

No puede ser de otra manera; si el planteamiento y la solución del problema es universal, es decir, si alcanza a todas las formas en que el espíritu humano puede presentarse, es decir, si es un interrogante para todo hombre, cualquier

5. SANTO TOMÁS, *Summa contra gentes*, III, 25.

6. Cfr. FABRO, C., *Dios. Introducción al problema teológico*, Madrid 1961, p. 147.

7. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1.

8. FABRO, C., *id.*, p. 157. Cfr. también de BRENTANO, F., *La existencia de Dios*, Madrid 1979, la Introducción, que lleva por título: «El interés teórico y práctico del problema de Dios» (pp. 53-62).

9. GILSON, É., *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid 1973, pp. 347-348.

ra que sean sus características de edad, condición, inteligencia, etc.¹⁰, a mayor abundamiento deberá ser objeto de consideración por la filosofía. Y, por otra parte, además –como señalaba Tomás de Aquino– casi toda la filosofía se ordena al conocimiento de las cosas divinas¹¹. De una manera u otra, el estudio de las más diversas cuestiones filosóficas tiene su cumbre en el conocimiento de Dios y en el conocimiento del carácter creatural de los entes. Dios es tema central para la filosofía, no sólo históricamente, sino en sí mismo considerado, pues del conocimiento de Dios que llegue a alcanzar una filosofía depende, en gran parte, toda ella.

En ocasiones, sin embargo, se alude a que el problema del Absoluto tiene interés solamente histórico o cultural; nuestra época estaría constituida, a diferencia de épocas pasadas, por una falta o ausencia de Dios, por una natural experiencia de estar sin Dios, o por una irrelevancia o despreocupación del problema del Absoluto. Sin embargo, aunque ese análisis de la situación espiritual de nuestra época fuese cierto, o incluso ese ambiente tienda a expandirse más y más, el problema de Dios subsiste, por cuanto la pregunta por el último fundamento de las cosas, por el Absoluto, jamás tendrá término mientras el hombre sea hombre. Zubiri ha señalado, con palabras plenas de fuerza expresiva, que a nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. «La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hallan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas (...) un saber sin el cual la vida tomada en su íntegra totalidad aparecería carente de sentido... En medio de la agitación de nuestro tiempo, puede afirmarse, sin miedo a errar, que por afirmaciones o por negaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo todo lo contrario, es quizá una de las épocas que más sustancialmente viven del problema de Dios»¹². Dios no es nunca un tema superado; es preciso afrontarlo. Decir lo contrario, o evitarlo, dejándolo discretamente de lado, es, sencillamente, sofisticado.

2. LOS DIVERSOS MODOS DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

Se ha aludido en el epígrafe anterior a la *universalidad* del problema del Absoluto en el sentido de que es accesible a las diversas formas de la conciencia humana. El hombre puede conocer a Dios de diversos modos.

10. Para esa universalidad del problema de Dios en cada una de las formas de la conciencia humana, cfr. FABRO, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid 1977, pp. 11-46.

11. Cfr. *In III Sent.*, d. 24, q. 1 a. 3, sol. I. Cfr. *C.G.*, I, 4.

12. ZUBIRI, X., «Introducción al problema de Dios», en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1981, p. 343.

En primer lugar, por las solas fuerzas de la razón: a) de modo precientífico o espontáneo, y b) de modo científico o filosófico. Por medio de una deducción espontánea, todos los hombres pueden llegar al conocimiento de Dios. Este primer grado de conocimiento, imperfecto, es suficiente en su orden: la humanidad, a lo largo de los siglos, siempre ha tenido una cierta noción de Dios. El segundo modo natural de conocer a Dios es el constituido por las elaboraciones científico-filosóficas, que no todos los hombres llegan a realizar. Se trata de un conocimiento, ciertamente válido, que llega a conocer a Dios como causa primera de los entes y lo que eso lleva consigo, es decir, una serie de perfecciones y atributos. Es claro que no se trata de un conocimiento exhaustivo, pues no se llega a conocer lo que es Dios en sí mismo. A partir de las criaturas, efectos suyos, accedemos a Dios, llegamos a conocer que Dios es y un poco de lo que es. Ciertamente, con este conocimiento se conoce del Absoluto más lo que no es que lo que es, pues Dios excede infinitamente a los efectos de los que partimos para conocerle.

En segundo lugar, el hombre puede conocer a Dios de modo sobrenatural, es decir, de un modo que excede las fuerzas de la razón humana. El modo sobrenatural de conocer a Dios es de dos tipos: a) por la fe (*lumen fidei*), y b) por visión (*lumen gloriae*). La fe proporciona un conocimiento de Dios mucho más alto que el que aporta la razón natural, ya que le conocemos no por sus efectos, sino por la manifestación que ha hecho de sí mismo por medio de la Revelación. Y conocer a Dios por visión es conocerlo cara a cara, por experiencia: tal como es en sí mismo (visión beatífica o experiencia mística).

De los cuatro modos señalados como vías de acceso al Absoluto, se trata aquí del segundo de ellos, es decir, la vía de acceso a Dios a través de la filosofía, y más concretamente de la metafísica. Este camino, ha dicho Zubiri, parece el más inocuo e inocente, aunque quizá sea el más enojoso de todos, porque está llamado a no satisfacer completamente a casi nadie¹³; pues los agnósticos o no creyentes considerarán que es una pretensión excesiva, y los creyentes considerarán, y con razón, que lo alcanzado es trivial en comparación con las certezas que sobre Dios proporcionan la fe y la teología sobrenatural.

Ciertamente, la vía filosófica o metafísica hacia Dios es el máximo conocimiento natural o racional que del Absoluto puede alcanzar el hombre; y en eso consiste su grandeza; su miseria radica en que como Dios excede completamente a todo lo que nuestro entendimiento puede comprender, lo que podemos conocer de Dios es muy escaso. Santo Tomás señalaba a este propósito lo siguiente: «Si el entendimiento humano comprende la sustancia de alguna cosa, por ejemplo de una piedra, o del triángulo, nada inteligible habrá en esa cosa que exceda a la razón humana. Pero esto no ocurre en relación con Dios. Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia, ya que

13. *Id.*, p. 244.

el conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por tanto, lo que no cae bajo el poder de los sentidos no puede ser aprehendido por el entendimiento humano sino en cuanto es deducido de lo sensible. Pero los entes sensibles no pueden llevar a nuestro entendimiento a ver en ellos lo que es la sustancia divina, pues son efectos inadecuados al poder de la causa. Nuestro entendimiento, a partir de lo sensible, puede ser conducido al conocimiento de que Dios es, y a otras verdades semejantes propias del primer principio»¹⁴. Pero aunque el hombre no pueda conocer por su razón la esencia de Dios, porque excede su capacidad, debe aplicarse al conocimiento de las cosas inmortales y divinas tanto como pueda¹⁵, puesto que el conocimiento imperfecto de Dios confiere al hombre una gran perfección¹⁶, ya que su razón se perfecciona más conociendo las últimas causas, en lo que consiste la sabiduría. La metafísica, sabiduría en el orden racional, es, como decía Aristóteles, la ciencia de la verdad¹⁷, y no sólo de cualquier verdad, sino sobre todo –dice Tomás de Aquino– de aquella verdad que es origen de toda verdad y que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas¹⁸.

Debe rechazarse desde el inicio un equívoco que frecuentemente comparece a la hora del estudio del conocimiento de Dios en metafísica. Ese estudio no lleva como resultado un pensamiento cristalizado, esclerotizado o desvitalizado. Y no lo es por cuanto el pensar, la teoría en sentido estricto, es la actividad más alta, la forma más sublime de vida, la praxis suprema, según Aristóteles¹⁹. «Pensar a Dios –ha escrito Polo– es pensar por todo lo grande, y esto conlleva una experiencia profunda, espléndida de nuestro pensar. Si el pensar queda reducido a un apéndice sucedáneo, puramente pragmático, a una especie de instrumento desvitalizado, se compromete el acceso a Dios...; el tema de Dios, desde el punto de vista del conocimiento, es solidario del carácter vital del conocimiento. Dios es Dios de vivos; si nuestro pensamiento piensa a Dios, es porque está vivo para Dios: si no, no lo piensa... en la medida en que nuestro pensamiento es viviente –y solamente en esa medida–, nuestro itinerario mental in Deum será un camino gallardamente recorrido». El conocimiento metafísico de Dios recibe el nombre de *teología natural o teodicea*, saber máximo que el hombre puede alcanzar mediante su razón.

14. C.G., I, 3.

15. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 b 32.

16. Cfr. SANTO TOMÁS, C.G., I, 5.

17. Cfr. *Metafísica*, I, 993 b 30.

18. Cfr. C.G., I, 1.

19. «Si eso que nosotros logramos algunas veces –ejercer la teoría de verdad, vivir a ese nivel– alguien lo hace siempre, es Dios. Es decir: si tomamos la teoría no de modo intermitente sino ininterrumpido, eso es Dios. Dios es se deduce de la plenitud vital que nosotros alcanzamos esporádicamente. La verdadera prueba, mejor dicho, el enfoque o el planteamiento aristotélico del tema de Dios es éste: Dios es la teoría absoluta. ¿Por qué? Porque la teoría es vida por excelencia. Dios es el Viviente: la Vida sin interrupción en su nivel máximo». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, p. 117.

3. LA TEOLOGÍA NATURAL O TEODICEA

La teología natural es la parte de la metafísica que estudia a Dios. Es denominada también *teodicea* (de θεός: Dios, y δίκη: justicia o justificación). Este nombre fue acuñado por Leibniz en 1710 con su publicación *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Con esta obra Leibniz pretendía defender o justificar a Dios contra las objeciones de Bayle en el artículo Rorarius de su *Diccionario histórico y crítico*, demostrando que la existencia del mal en el mundo no se opone a la justicia, sabiduría y bondad divinas. El término teodicea ha pasado después a significar toda la investigación filosófica sobre Dios, y ya no sólo la concerniente a esos atributos divinos. El término ha hecho fortuna, quizá en parte por temor a que la teología natural se identificara con la teología sin más, término que habitualmente se utiliza para designar la teología sobrenatural. Suele olvidarse, sin embargo, que el vocablo teología surgió con una acepción puramente filosófica con los filósofos griegos (que, lógicamente, no conocían la teología sobrenatural). Además, es preferible el nombre de teología natural por cuanto da razón más perfecta de su objeto y contenido (aunque aquí se utilizarán indistintamente ambos nombres). En efecto, el nombre de teología natural señala cumplidamente el ámbito de nuestro estudio. Es teología, es decir, tratado de Dios; y natural, o sea, por las solas luces de la razón natural. Lo único que falta señalar es la precisa formalidad por la que Dios es alcanzado, a saber: metafísica; es decir, a partir de la *ratio entis* se alcanza la causa primera del ser de todas las cosas. No se accede a Dios *secundum quod in se est*, lo que es Dios en su esencia (ésta es una formalidad teológica sobrenatural), sino como causa de las cosas. De ahí la definición de la teología natural: parte de la metafísica que estudia la primera causa de los entes.

Esa definición pone de manifiesto dos cosas: a) su diferencia respecto de la teología sobrenatural; y b) la perspectiva de la teología natural es esencialmente metafísica, constituyéndose como una parte de ella.

a) El ámbito de la teodicea está claramente deslindado. Se distingue de la teología sobrenatural, pues ésta, tratando también de Dios, es una ciencia obtenida por la luz sobrenatural de la Revelación. Mientras la teología sobrenatural estudia a Dios *sub ratione Deitatis*, inalcanzable por la razón sin auxilio de la Revelación, la teología natural versa sobre Dios en cuanto Ser y causa de los entes. Pero ambas no son especies del género teología, sino genéricamente diferentes. La teología natural es formalmente metafísica; la teología sobrenatural es teológica²⁰. Por decirlo de modo gráfico, con la teodicea no se pretende dar forma intelectual a convicciones, sino llegar a una intelección convincente.

20. Cfr. para este tema GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de metafísica*, t. II: *Teología natural*, Madrid 1968, pp. 9-12, 15-17, 34-39; MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Madrid 1984, pp. 550-552. El estatuto epistemológico de la teología natural y sobrenatural fue meridianamente señalado por SANTO TOMÁS del siguiente modo en *In Boetii De Trinitate*, lect. II, q. 1, a. 4 c.: «Res divinae, quia

b) El tratamiento completo de una ciencia requiere la pregunta por la causa; la metafísica, que estudia los entes en tanto que entes, sus propiedades y estructuras, lleva consigo necesariamente la pregunta por la causa de los entes. La respuesta subsiguiente, que será, como veremos, Dios como *causa totius esse*, no trasciende la metafísica, sino que se inscribe en ella como una de sus partes. La teología natural es, pues, parte integrante y culmen de la metafísica. Dios es estudiado en ella con el método y rigor propios de la metafísica.

sunt principia omnium entium, et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt. Uno modo, prout sunt principia, communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia, quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicatur in II Metaph. per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quae in ea per effectus ducimur. Et hoc modo philosophi in ea pervenerunt. Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens, et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius modus cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae seipsas manifestant (...). Et per hunc modum tractantur res divinae, secundum quod in seipsis subsistunt, et non solum prout sunt rerum principia». Santo Tomás señala la diferencia genérica, y no sólo específica de la teología natural y de la teología sobrenatural en *S.Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 2.