

XXXVIII. LA DEMOSTRACIÓN METAFÍSICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

La metafísica es la cumbre de la especulación filosófica y como su núcleo más difícil. Por eso, el acercamiento de la mente humana a la existencia de Dios o de alguna forma de divinidad ha procedido, en general, o bien desde la primitiva revelación —de alguna manera preservada, con mezcla de errores—, o bien, a partir de un raciocinio metafísico de sentido común (no formulado de forma rigurosa), porque la inteligencia humana es por naturaleza metafísica. Desde la niñez consideramos las experiencias más elementales del mundo para interrogarnos por sus causas. Oímos hablar de Dios (o de dioses) y, cuando preguntamos, acogemos con naturalidad la respuesta de la religión o de los sabios, a través de nuestros padres: o que no hay un Dios, como les dicen a algunos niños, o que los dioses son de tal o cual manera, según las diversas fábulas y mitos como los de Homero, o, en fin, que Dios es un ser perfecto y único, creador del cielo y de la Tierra, como afirma la tradición judía y cristiana. Los que se convierten de la increencia a la aceptación de Dios, sea como un gran relojero o causa primera sin relación personal con nosotros, sea como un creador y padre en el marco de una experiencia religiosa, por lo general han debido pasar por una combinación de experiencias interiores muy humanas y vitales —el sufrimiento abre los ojos—, pero también han considerado —en algún nivel de abstracción— los argumentos a favor y en contra de adoptar esa nueva creencia en un ser supremo o de aceptar una tradición como auténtica revelación de Dios.

Las disposiciones personales hacia un cambio de vida conllevan una apertura del propio ser a la realidad en sí misma, es decir, una actitud metafísica que reafirma la prioridad de la realidad sobre las ideas. Por el contrario, la experiencia de cerrarse en las propias ideas y excluir de plano la búsqueda de la verdad sobre Dios suele ir de la mano con malas disposiciones morales para asumir el cambio ético que la existencia de Dios conlleva: la sumisión de la mente, la libertad y la conducta, al creador y a su ley. No obstante, incluso si removemos las malas disposiciones y si las experiencias

vitales positivas nos acercan a afirmar la existencia de Dios —y aun de su revelación en la historia—, la actitud razonable sigue siendo la de considerar, aunque sea de manera elemental, los argumentos objetivos que prueban ese hecho metafísico trascendente.

Este capítulo y el siguiente abordan, desde una perspectiva sobre todo lógica y metafísica, la demostración racional de la existencia de Dios y de los principales atributos o características que permiten hablar de cómo es Dios, es decir, de la esencia del ser supremo. Son dos capítulos difíciles, en los cuales nuestra pretensión no es exponer los argumentos de la manera más rigurosa posible, sino presentarlos de forma sencilla —y, no obstante, difícil— para su uso como introducción a estas cuestiones. Aun así, el esfuerzo metafísico será considerable, y su grado de abstracción se eleva bastante por encima del modo de hablar, vivir y sentir de nuestros contemporáneos, en especial de los más jóvenes. Pienso que el empeño vale la pena. Por otra parte, la síntesis de cada argumento implica que, tal como se presentan en estas páginas, no alcancen toda su fuerza demostrativa. Nuestra intención es ser fieles a la sustancia de cada argumento, para enseñar al lector en qué consisten en su conjunto y cómo pueden constituir pruebas que confluyen en una misma dirección. Como en el resto de los capítulos, nos remitimos a la bibliografía citada para que los lectores más interesados —o más urgidos por la cuestión real entre manos— puedan profundizar en cada aspecto aquí esbozado.

Los argumentos quizá más probatorios de la existencia de Dios son de carácter lógico o metafísico. Uno de ellos parte de la idea misma de Dios para arribar a la pretendida demostración de que ese Ser existe en la realidad. Aunque santo Tomás rechaza el argumento, hasta hoy muchos filósofos lo admiten. Los otros cinco argumentos son las cinco vías de santo Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios, que parten de los efectos en las criaturas para remontarse al Creador, apoyándose en la metafísica de Platón y de Aristóteles.

El argumento que el Aquinate refuta fue inventado por san Anselmo de Canterbury, un teólogo del siglo XII, monje, que llevaba mucho tiempo reflexionando acerca de cómo podría dar un razonamiento que hasta la persona más atea se viera obligada a aceptar como demostrativo de que Dios existe. Así llegó a formular lo que después fue denominado *argumento ontológico* para demostrar la existencia de Dios, o también argumento *a priori* o argumento *a simultáneo* para demostrar que Dios existe.⁴⁵⁸ Dice san

⁴⁵⁸ Cfr. Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, cit., pp. 543-549, y González, *Teología natural*, cit., pp. 71-76.

Anselmo, citando un Salmo, que el insensato afirma en su corazón: “Dios no existe”;⁴⁵⁹ pero incluso el insensato, cuando afirma que Dios no existe, piensa en Dios para decir que no existe, y, al pensar en Dios, ¿en qué piensa? Según san Anselmo, el insensato piensa —o se le puede llevar a pensar como concepto de Dios— en *aquel ser mayor que el cual nada cabe pensar*.⁴⁶⁰ Eso es lo que queremos significar cuando decimos *Dios*. Algunos afirmamos que existe ese *ser mayor que el cual nada cabe pensar*, fórmula algo intrincada que significa un ser tal, de tal infinita perfección, que es imposible pensar en otro ser mayor que él. Otros, como el insensato del Salmo, afirman que Dios no existe, es decir, que *un ser mayor que el cual nada cabe pensar no existe*. Y por eso quien así piensa es un insensato, porque, si uno afirmara que *no existe* el ser *mayor que el cual nada cabe pensar*, tendría que reconocer que de hecho *cabe pensar* algo mayor, a saber, cualquier cosa fuera de nuestra mente: pues cualquier cosa fuera de nuestra mente sería, por existir fuera de la mente, mayor que el ser mayor que el cual nada cabe pensar que, en la hipótesis de que Dios no existe, existiría sólo en la mente. Sucedería entonces que podría pensarse en algo mayor que aquello respecto de lo cual nada mayor se puede pensar. La contradicción es patente. Si Dios sólo existe en nuestra mente, entonces el ser mayor que el cual nada cabe pensar no sería pensado como el ser mayor que el cual nada cabe pensar. Él tiene que existir, por lo tanto, también fuera de nuestra mente, porque, si no, no podemos pensarlo como el ser mayor que el cual nada cabe pensar.

A este ingenioso argumento replicó otro monje, Gaunilo de Marmoutier: *Usted puede pensar en la Isla de las Delicias, ese lugar paradisiaco en el que no falta nada, que es perfecto, y, por mucho que lo piense como algo a lo que no le falta nada, ese lugar puede no existir; de hecho, no existe la Isla de las Delicias*. Sus palabras textuales son, en realidad, más irónicas:

Se dice que en una parte del océano hay una isla a la cual por la dificultad; o mejor, por la imposibilidad de encontrar lo que no existe, llaman algunos Perdida, y de la cual se cuentan más cosas que las que se atribuyen a las Islas Afortunadas; se aprecia su inestimable abundancia de todas las riquezas y delicias, y no estando habitada aventaja absolutamente a todas las demás tierras que habitan los hombres por la abundancia de productos. Yo entendería fácilmente a cualquiera que me dijera esto, en cuya comprensión no hay ninguna dificultad. Pero si, entonces, como si sacara alguna consecuencia, añadiera: No puedes dudar en adelante que esta isla, superior a todas las tierras, existe

⁴⁵⁹ *Salmo* 53:1.

⁴⁶⁰ *Cf. Proslogion*, III.

realmente en algún lugar. Ella existe también en tu entendimiento, y no de modo dudoso, y porque es la más importante, no existe solo en el entendimiento, sino también en la realidad; le es, pues, necesario existir, porque si no existiera, cualquier otra tierra existente en la realidad sería más importante que ella, y ella misma, entendida por ti como la más importante, no sería la más importante. Si por estas palabras aquél quisiera convencerme de que no debía ser puesta en duda, desde entonces, la existencia de aquella isla, yo creería o que se burlaba de mí, o no sabría a quién juzgar como más estulto: si a mí, si lo admitía, o a él, si juzgara haber afirmado con alguna certeza la existencia de aquella isla, a no ser que hubiera enseñado que existía la misma superioridad de la isla como una cosa verdadera o indudablemente existente, y, de ningún modo, como algo falso o incierto en mi entendimiento.⁴⁶¹

San Anselmo le respondió que hay una diferencia fundamental entre pensar en cualquier cosa perfecta en su género, máxima, sin límite, como una isla por ejemplo, y pensar un ser sin límite, más allá de todo género especial de seres, porque respecto de cualquier otra cosa uno puede decir que existe sin límite sólo en mi mente, pero de un ser sin límite —aunque él siempre usa la expresión *un ser mayor que el cual nada cabe pensar*— no se puede decir que existe sólo en la mente, porque, si alguien dijera que existe sólo en la mente, cabría pensar algo mayor, a saber, lo que existe también fuera de la mente. En efecto, de una isla o cualquier otra cosa, aunque se diga que se la piensa como perfecta *en cuanto isla* —y así con cualquier otra cosa perfecta en cualquier otro género—, no se dice que se la piensa como perfecta en cuanto ser. En cambio, es obvio que lo que existe tanto en la mente como fuera de la mente es mayor que lo que existe sólo en la mente, y, por lo tanto, si uno piensa en un ser mayor que el cual nada cabe pensar, necesariamente tiene que pensarlo como existiendo a la vez en la mente y fuera de la mente.⁴⁶²

Toda la discusión, partiendo por la fórmula del concepto pensado de Dios, es intrincada y reclama nuestra paciencia. Quizá por eso los autores posteriores redujeron este argumento, que en san Anselmo es muy riguroso, a fórmulas más sencillas. René Descartes, por ejemplo, afirma:

Y cuando considero que dudo, o que soy una cosa incompleta y dependiente, se me presenta una idea muy clara y distinta del ente independiente y completo, es decir, de Dios; y por el solo hecho de que tal idea esté en mí, o de que

⁴⁶¹ *Liber pro insipiente*, 6.

⁴⁶² *Cf. contra Gaunilo*, III.

yo, que tengo esa idea, exista, concluyo con tanta claridad que Dios también existe, y que de él depende cada uno de los momentos de toda mi existencia, que estoy convencido de que la inteligencia humana no puede conocer nada más evidente, ni nada más cierto.⁴⁶³

Y en otro lugar:

Examinando de nuevo la idea que tenía de un ser perfecto, veía que en ella estaba comprendida la existencia, del mismo modo, e incluso con más evidencia, que en la idea de triángulo está comprendido que la suma de sus tres ángulos es igual a dos rectos, o en la de una esfera que todas sus partes equidistan de su centro. Y en consecuencia es por lo menos tan cierto que Dios, que este ser perfecto, existe, como puede serlo cualquier demostración geométrica.⁴⁶⁴

El argumento, más cercano ya a Descartes, puede simplificarse así: *tenemos la idea de Dios como el Ser Perfecto; si lo pensamos como perfecto, tenemos que pensarlo como existente, porque existir es una perfección; por lo tanto, si lo pensáramos como perfecto y como no existente lo pensaríamos al mismo tiempo como perfecto y como imperfecto, y eso es contradictorio; ergo, el Ser Perfecto, es decir Dios, existe.*

En la forma más silogística y simplificada, tal que nada más simple cabe pensar, el argumento podría resumirse así: 1) pensamos la idea de un ser perfecto; 2) existir fuera de la mente es una perfección; 3) por lo tanto, la idea del ser perfecto incluye en sí que existe fuera de la mente; 4) ergo, Dios (el ser perfecto) existe fuera de la mente.

Es curioso que un autor realista y cristiano como san Anselmo inventa este argumento, y que otro autor, idealista y asimismo cristiano —Descartes era un buen católico: algunos dicen que deberían canonizarlo—, acepta el argumento. Y después un sucesor de san Anselmo, que es teólogo como él, santo Tomás de Aquino, cristiano y realista, lo refuta, y un sucesor de Descartes, que es Kant, idealista y cristiano luterano, lo refuta. Aunque hay una distinción neta entre idealismo y realismo,⁴⁶⁵ cuando se entra a discutir argumentos específicos pueden estar de acuerdo autores que están separados por esa gran división.

Santo Tomás de Aquino dice que es verdad que *en sí misma* la idea de Dios incluye la idea de existencia: *Dios es por esencia su propia existencia*; pero

⁴⁶³ *Meditationes*, AT, VII, 53.

⁴⁶⁴ *Discours*, AT, VI, 36-38.

⁴⁶⁵ *Cf. supra* cap. IX.

eso nosotros no lo sabemos mientras no demostremos de otra manera que Dios existe. Aunque la proposición “Dios existe” es *per se nota quoad se*, es decir, evidente por sí misma y en sí misma, en cuanto que el predicado está contenido en el significado del sujeto, sin embargo, no es *per se nota quoad nos*, es decir, no es evidente por sí misma para nosotros, según nuestro modo de conocer, porque nosotros no pensamos de forma directa el significado de Dios como implicando lógicamente el ser en su sujeto.⁴⁶⁶ Por lo tanto, de la pura idea de Dios no podemos deducir su existencia; es un salto ilógico desde lo mental a lo real. Kant dice que *la existencia no es un predicado real*, es decir, que la existencia no es una perfección más que se añade a la esencia de las cosas, sino que es un hecho que no modifica la esencia de las cosas. De ahí su famosa frase: *entre cien táleros reales y cien táleros pensados no hay ninguna diferencia esencial*. No hay ninguna diferencia en cuanto a las perfecciones que tienen los cien táleros (*i.e.*, los cien dólares). La diferencia es existencial, no de una perfección que se le añade, sino del simple hecho de que esa esencia, con todas sus perfecciones, comienza a estar en el mundo de los fenómenos.⁴⁶⁷ Santo Tomás también establece una diferencia real entre el *acto de ser* y la *esencia* de una cosa.⁴⁶⁸ Por lo tanto, uno puede describir todas las perfecciones de una cosa (*i.e.* de su esencia) y la existencia le viene como algo externo, distinto (*i.e.* como acto primerísimo que le da la existencia: *actus essendi*). La existencia no es una más de las perfecciones de las cosas y por eso no vale el argumento que dice tenemos la *idea* de Dios como ser *perfecto*; la existencia es una perfección; luego, Dios tiene que existir, porque, si no, no lo pensaríamos como perfecto. No vale el argumento porque la descripción de un ser, también de Dios, incluye todas sus perfecciones, *pero no la existencia*. La descripción completa de la cosa es la misma independiente de que exista o no, sólo que, respecto de Dios, después de demostrar su existencia *de otra manera*, descubrimos que su esencia se identifica con su existencia.⁴⁶⁹

Tal es el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios. Por cierto, es uno de los más difíciles, pero también es uno de los que mayor gozo intelectual proporciona al discutirlo. En forma personal, estoy más inclinado, la mayor parte de las veces, a pensar como Tomás de Aquino y como Kant, es decir, que la existencia tiene algo de particular, que no es una perfección más que se puede pensar como las otras, y que haría contradic-

⁴⁶⁶ Cfr. *S. Th.* I, q. 2, a. 2.

⁴⁶⁷ Cfr. *KrV*, A 598/B 626.

⁴⁶⁸ Cfr. *supra* cap. XXVII.

⁴⁶⁹ Cfr. *infra* cap. XXXIX.

torio pensar en un ser perfecto y después pensar que no existe. Más bien me parece que tengo que pensar a Dios con una cierta definición, que no incluye la existencia, y después, con argumentos externos distintos, demostrar que existe o que no existe.

Eso es lo que santo Tomás lleva a cabo con sus famosas cinco vías para demostrar la existencia de Dios. No las expondremos aquí con detalle, sino que procuraremos mostrar la estructura lógica que es común a estas cinco vías, a saber, una aplicación rigurosa del principio de causalidad. Aunque sólo una de las vías se refiere a la causa eficiente, las demás vías también usan el principio de causalidad.

La primera es la *vía por el movimiento* o por el cambio, que se basa en la noción filosófica de cambio⁴⁷⁰ como *el paso de la potencia al acto*. Para que se produzca un cambio, algo que está en acto tiene que hacer que lo que está en potencia pase al acto. Santo Tomás dice que vemos cambios que suceden ahora, y eso tiene que ser originado por algo que ya está en acto; de lo contrario, no habría cambio ahora; pero si esa otra cosa, que está ya en acto, a su vez pasó de la potencia al acto, este movimiento también exige de otra cosa que esté en acto, y así sucesivamente. La cuestión es que si lo primero que hay en esta cadena de movimientos movidos o causados por un motor a su vez movido es la potencia, nunca habría habido ningún cambio; por tanto, lo primero que está en esta cadena debe ser algo en acto, pero, si es acto y es lo primero, entonces no puede ser algo que haya pasado de la potencia al acto; tiene que ser algo que siempre esté en acto, y ese ser que está siempre en acto, moviendo a los demás de la potencia al acto, es lo que todos llaman Dios. Después, santo Tomás va a sacar las consecuencias de qué significa tener un ser que sea puro acto, que mueve a los demás sin cambiar él mismo.⁴⁷¹

El mismo esquema argumental es aplicado por el Aquinate a la causa eficiente (segunda vía). Una *cosa no puede ser causa de sí misma*. Si es causada, debe haber sido causada por otra, y esta, si a su vez es causada, debe haber sido causada por otra, y así sucesivamente hasta llegar a una *primera causa eficiente de todo lo que existe*. Lo contrario sería pensar que lo primero es la nada; pero de la nada no se puede seguir nada (*ex nihilo nihil fit*); por tanto, no habría nada ahora, si no hay una causa eficiente de todo lo que existe.

Asimismo, la tercera vía se basa en la necesidad y en la contingencia de los seres. Nosotros vemos seres contingentes, es decir, que se generan y que se corrompen. Si se generan y se corrompen, tiene que haber algo que

⁴⁷⁰ Cfr. *supra* cap. XXII.

⁴⁷¹ Cfr. *infra* cap. XXXIX.

los mantenga en su ser de suyo contingente. La materia prima tiene algo de permanente en el universo, pero ¿cómo puede existir en forma permanente la materia prima, que es lo más contingente que existe en realidad, si no hay algo necesario que le da el ser? Eso necesario, a su vez, o es un ser necesario por sí mismo o es necesario por otro, es decir, que no puede corromperse, pero recibe su ser de otro ser. Y aquí santo Tomás aplica otra vez el argumento aristotélico de que no puede haber una cadena infinita de seres cuya necesidad (o incorruptibilidad) les viene dada por otro ser. Así se llega a afirmar que ha de existir un *ser necesario por sí mismo*, al que todos llaman Dios.

Después, la cuarta vía se basa en los grados de perfección de los distintos seres, que se consideran perfecciones participadas, en cuanto que son limitadas y, siguiendo la tesis platónica de la participación, reflejan de manera limitada una perfección que en sí es ilimitada. En efecto, se observa que hay seres más perfectos que otros en cuanto a perfecciones puras (*i.e.*, perfecciones cuyo significado no implica de suyo límite). Por ejemplo, la belleza y la bondad pueden pensarse en sí mismas sin referencia a ninguna limitación; pero, en los seres que conocemos, limitados como son, estas perfecciones son también belleza y bondad limitadas. No vale este argumento respecto de perfecciones que de suyo implican limitación, como el peso o la fuerza física, porque ellas no pueden existir como participación de una perfección máxima, sino siempre como un modo por sí mismo limitado de ser. Por eso nos da risa la objeción de que, con la cuarta vía, deberíamos argumentar que, puesto que hay seres gordos o pesados o peludos debería existir un Ser máximamente Gordo y Pesado y Peludo.⁴⁷² Pues bien, santo Tomás observa que la graduación de las perfecciones puras es relativa a su máximo ilimitado: “Este más y este menos se dice de las cosas en cuanto se aproximan más o menos a lo máximo”.⁴⁷³ Ahora bien, según el principio de causalidad, *lo más perfecto es causa de lo más imperfecto*, porque *nada da lo que no tiene*: un grado de ser superior no puede proceder de un grado inferior, sin intervención de una causa superior que supla la diferencia. De aquí se sigue que tiene que haber algo que sea sumo en el ámbito de la belleza, la bondad, la verdad, etcétera, porque cada grado inferior exige una causa superior, y, en definitiva, la causa ha de ser esa perfección en su grado máximo posible, sin ningún límite. Ese ser sumamente perfecto es lo que llamamos

⁴⁷² Cfr. Feser, Edward. *The Last Superstition. A Refutation of the New Atheism*, Indiana, St. Augustine's Press, 2008, pp. 98-100.

⁴⁷³ *S. Th.* I, q. 2, a. 3.

Dios. La cuarta vía es especialmente compleja y aquí sólo podemos ofrecer una síntesis de la orientación general del argumento.

Y la última prueba, que es la más popular en los tiempos modernos, es la prueba por el orden del universo o por el gobierno del mundo: el orden y la belleza del universo nos remiten a una gran inteligencia ordenadora; el movimiento finalista, objetivamente inteligente, de seres no racionales exige una inteligencia que dirija esos movimientos. Vemos que las cosas obran de un modo ordenado, pero obrar según un orden hacia un fin exige conocer el fin, porque *el fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución*. Los seres que no tienen inteligencia obran, no obstante, siempre del mismo modo, lo cual implica una finalidad hacia la que tienden y una inteligencia que las ordena al fin; luego, esa inteligencia debe ser externa a esos seres. Esa inteligencia externa a todos los seres y que ordena y gobierna el universo es lo que llamamos Dios.

Tal es el resumen de las cinco vías.⁴⁷⁴ En todas las cinco vías está el desafío intelectual de descubrir si se aplica de manera adecuada el principio de causalidad o no. Los que destruyen el principio de causalidad, como David Hume, se ven abocados a pensar que todas estas vías son inválidas. Los que piensan, como Kant, que la causalidad no es más que una categoría conceptual que relaciona juicios intelectuales sobre fenómenos o apariencias, pero no un principio explicativo de las realidades externas, entonces también tienen que pensar que estas vías son inválidas, porque se utiliza el principio de causalidad como si fuera una realidad en sí, cuando no es más que algo que pone nuestra inteligencia para relacionar fenómenos, y, por tanto, no puede servir para conocer cosas que van más allá de los fenómenos, como Dios. Por eso Kant postula la existencia de Dios como exigencia del orden moral (*i.e.*, de la razón pura práctica) y cree en Dios también por fe, pero piensa que no se puede demostrar que Dios existe usando la inteligencia especulativa, es decir, metafísicamente.

Las dificultades son comprensibles, porque la metafísica supera el pensamiento fenoménico y nos exige pensar más allá de la imaginación. Por ejemplo, Dios como acto puro, sin potencia, está de modo continuo moviendo todo el universo creado, pero Él mismo no cambia, es decir, Él no pasa de la potencia al acto. Eso es para nosotros imposible de imaginar, ya que la imaginación opera con las cosas sensibles, con realidades que están en

⁴⁷⁴ La síntesis de estas vías está en *S. Th.* I, q. 2, a. 3. Véanse las exposiciones de Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía, cit.*, pp. 549-559; González, *Teología natural, cit.*, pp. 113-159, y García López, *Metafísica tomista, cit.*, pp. 529-574.

movimiento o cambio perpetuo. Sin embargo, más allá de la imaginación podemos pensar en un ser que no cambia, que no se mueve como la Tierra y el universo, que no cambia nada en sí mismo y que, sin embargo, produce cambio fuera de sí. Eso es difícil o imposible de imaginar, pero es el punto de llegada de las cinco vías. La cuarta vía, por ejemplo, llega a Dios como ser perfecto. Un ser perfecto no puede cambiar, porque cualquier cambio implicaría dejar de ser algo que se es y ser algo que antes no se era, por tanto, movimiento, o cambio de lo perfecto a algo menos perfecto, o de lo menos perfecto a lo más perfecto. Por lo tanto, aquí toda nuestra imaginación colapsa; todo lo que hacemos cuando pensamos en cosas triviales, que es acompañarlas con imágenes adecuadas (*v.gr.*, ¿adónde voy a ir el fin de semana?, ¿qué es lo que voy a estudiar?), no podemos hacerlo cuando llegamos aquí, cuando tenemos que pensar en las realidades metafísicas, pensar en algo que no corresponde a ninguna imagen. Por eso estas vías llegan a que Dios no tiene materia, porque todo lo que tiene materia está compuesto de la materia y de la forma, y eso implica potencia, que es la materia, y acto, que es la forma.⁴⁷⁵ Y si algo es acto puro no puede tener materia. Entonces estas demostraciones, que en lo fundamental consisten en aplicar el principio de causalidad a las cosas materiales, se remontan a un ser no material y perfecto, y esto es muy difícil de pensar. Por eso Dios, en la metafísica clásica, es algo que prácticamente *no se puede pensar*, y así también en la teología católica fue definido: que respecto de Dios es mucho más lo que no entendemos que lo que entendemos, es decir, que incluso cuando captamos un poco es mucho más lo que no comprendemos, infinitamente más lo que no entendemos. Según Tomás de Aquino, “nosotros no podemos captar de Dios lo que Él es, sino solo lo que no es, y cómo los otros seres se sitúan con relación a Él”.⁴⁷⁶

Por eso no es reemplazable la idea de Dios, a la que se llega de forma metafísica, con sólo la idea del conjunto del universo. Un panteísta dice que el conjunto del universo es lo que llamamos Dios; pero un metafísico, como Aristóteles, dice que no, que el conjunto del universo cambia continuamente, y, por lo tanto, es imperfecto. Dios no es una cosa más en el universo, sobre la cual discutimos si existe o no existe sin que esta cuestión afecte al modo mismo de concebir el universo entero. La teoría de conjuntos aquí parece que nos traiciona, porque, si uno aplica la teoría de conjuntos, dice: el universo móvil más Dios, en realidad esto es el universo. Si Dios es un ele-

⁴⁷⁵ *Cf. supra* cap. XXII.

⁴⁷⁶ *CG*, I, cap. XXX.

mento más en el conjunto, el conjunto entero es todo lo que existe más Dios, y eso es el universo. En cambio, la metafísica nos dice algo distinto —sin negar la validez de la teoría de conjuntos referida a objetos abstractos—: que el universo es una cosa y Dios no es un ítem dentro del universo. Como dice Alasdair MacIntyre, a veces pensamos que la discusión entre ateísmo y catolicismo, o entre el teísmo y el ateísmo, es sólo la cuestión de que estamos de acuerdo acerca del universo, a través del conocimiento científico, pero estamos en desacuerdo acerca de la existencia de un ítem más en este universo. Según esta visión, en este universo lleno de innumerables ítems tenemos un desacuerdo con respecto a uno, que es Dios. Según MacIntyre, esto reduce el desacuerdo sobre Dios al mismo tipo de desacuerdo acerca de si existen neutrinos o no, o si existe vida inteligente fuera de la Tierra o no (ya es difícil probar que exista en la Tierra!). Y no es así, porque este Ser, si existe, no es un elemento más del universo. En efecto, la aceptación de la existencia de Dios cambia nuestra comprensión de todo el universo creado.⁴⁷⁷ MacIntyre ha sido ateo y católico; posee la experiencia de haber creído las dos cosas en su misma biografía. Un católico de cuna puede entender el argumento de MacIntyre, pero nunca lo ha experimentado. Lo interesante de su caso es haber experimentado el creer en un universo ateo y creer en el universo teísta. Una persona que ha sido atea desde muy niño tampoco tiene la doble experiencia: su visión es sólo la del universo sin este ítem, y por eso puede pensar que este no es más que un ítem sobre el cual hay que discutir si existe o no con argumentos racionales, pero que no cambia la comprensión del universo. Sin embargo, más allá de la biografía de cada uno, puedo entender el argumento de MacIntyre porque comprendo la idea metafísica de Dios, y, con la idea metafísica de Dios, me doy cuenta de que yo comprendería el universo de una manera distinta si no tuviera esta idea de Dios. Pero ¿cómo es Dios?

⁴⁷⁷ Cfr. MacIntyre, Alasdair, *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2009, p. 6.