

# E S T U D I O S

## LAS PRUEBAS COMPLEMENTARIAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

### SITUACION ACTUAL DE LAS PRUEBAS DE DIOS

Fue gran sorpresa nuestra leer una reciente afirmación de Paulino Garagorri, discípulo de Ortega y de Zubiri, cuando aseguraba que, en la hora actual, son los seculares los que se ocupan de hacer "la filosofía sobre Dios" cuando los clérigos, desertando de la Escolástica, se hallan empeñados en filosofar sobre secularismo y temporalismo, en disertar sobre la filosofía del mundo y de la acción o compromiso del hombre en el mundo. Aludía no solo a reciente publicación suya, sino también a las conferencias pronunciadas por X. Zubiri en 1968. El gran metafísico español desarrollaba en ellas, con gran estilo y alto nivel filosófico, la fundamentación de Dios como realidad esencialmente existente, como el Absoluto que es raíz y fundamento de todo lo real, pero sin identificarse con él. Y además esbozaba no solo el fundamento filosófico de la religión, como religación a Dios, sino hasta un primer diseño apologético sobre las vías de acceso al Dios de la revelación. Por no hablar de sus conferencias de 1969, en las que delineaba su personal concepción de la estructura de la Metafísica, base para acceder al conocimiento de Dios.

Este fenómeno de inversión de tendencias, de hombres de la Iglesia lanzados a una ideología temporalista y de laicos que se elevan a la noble especulación del Trascendente, es sintomática de la crisis y confusión de ideas dentro de la Iglesia y el mundo cristiano. Pero es ostensible y bastante generalizado. En nuestro

país podemos comprobar en filósofos como Angel González Alvarez, autor de hermosa tesis sobre el problema de Dios y de una de las mejores teodiceas del neo-tomismo; A. Muñoz Alonso, en continuo batallar con su ágil pluma en favor de la filosofía y teología cristianas más depuradas; en el extranjero, baste citar las figuras siempre relevantes de Gilson, del último Maritain, de Heinrich Beck, Hirschberger y sobre todo de F. Sciacca también en constante combate por la filosofía cristiana de Dios.

El fenómeno es asimismo reconocible dentro de otros climas ideológicos, como el existencialismo. No sólo los existencialistas católicos, G. Marcel, L. Lavelle, Le Senne y otros han orientado prevalentemente su reflexión filosófica al descubrimiento de la Trascendencia, al conocimiento y fundamentación de Dios. Ahí está el padre del existencialismo Kierkegaard, o los grandes existencialistas Heidegger y Jaspers, por no citar a nuestro Unamuno, que han dedicado sus largas meditaciones a un noble esfuerzo por elevarse hacia la trascendencia, si bien a éstos sus propios principios y métodos les han impedido coronar la meta.

Destaquemos, entre otros autores más recientes, el caso típico del filósofo francés independiente Claude Tresmontant. En un tiempo record de catorce años, de 1953 a 1966, ha consagrado nada menos que trece volúmenes, nada escasos, a hacer resaltar y esclarecer el contenido de una auténtica *Metafísica bíblica*, que es la metafísica del Dios trascendente y creador. El autor ha descubierto esta metafísica creacionista como núcleo central del pensamiento filosófico de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Primero ha estudiado "la metafísica del Dios de Israel" (1) destacando a través de las páginas del Antiguo Testamento la visión del Dios omnipotente y creador que culmina en la revelación del *yo soy el que soy* de Ex. 3, 14, como nombre y definición propia del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, cuyo profundo

---

(1) CLAUDE TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953, vers. *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, Taurus 1962; Id., *Etudes de Métaphysique biblique*, Paris 1955, vers. esp. *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid, Gredos 1961; Id., *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris 1959. Otros autores recientes subrayan también que la filosofía del teísmo es una metafísica que parte del principio de la creación, en que se resuelve la antítesis entre el devenir, o experiencia, y la inmutabilidad del ser o logos, como A. CORTESE, *Del Principio de Creazione e del Significato*, Padova 1967.

sentido metafísico solo puede explicarse con la formulación tomista del Ser subsistente. El autor a la vez subraya la contraposición y distancia de este pensamiento metafísico de la Biblia con los modos de la metafísica hindú, con su fondo panteísta, de la misma metafísica helénica y sobre todo de la metafísica moderna.

Esta metafísica bíblica se prolonga en la revelación del Nuevo Testamento. Y la *Metafísica del cristianismo*, la metafísica sobre Dios de la filosofía cristiana posterior es "continuación" de dicha visión bíblica de Dios, justificada racionalmente. Sus tesis fundamentales son las mismas del teísmo bíblico: la afirmación de la Trascendencia divina como Absoluto del Ser que explica toda existencia; su naturaleza absolutamente inmaterial o de Espíritu, fuente de poder creador y vivificador; el fondo creacionista dominando todas las relaciones del Universo con Dios y, por ende, las relaciones religiosas de los hombres como criaturas suyas; la noción del Dios-*Agape* con la subsiguiente Historia de la Salvación las corona (2). El Dios vivo de Abraham y del pueblo escogido es pues el mismo Dios de la metafísica bíblica subyacente, pese a la vana disociación repetida desde Pascal.

En esta etapa posterior de los siete libros que tienen por centro la Metafísica del cristianismo, C. Tresmontant ha suavizado, por efecto de las críticas, su apreciación simplista de la metafísica griega centrada en el platonismo. Y ha reconocido que la metafísica cristiana está construída sobre la base del realismo y principios de Aristóteles.

En cambio acentuaba la oposición de esta metafísica cristiana con las concepciones de la filosofía moderna desde sus fundadores Descartes y Kant, negando toda conciliación entre sus presupuestos de inhibición criticista, idealismo o monismo panteísta y la Metafísica creacionista del cristianismo. Por fin en su última obra (3) ha justificado racionalmente esta metafísica cristiana. Debe

---

(2) CL. TRESMONTANT, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris 1962; Id., *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961; Id., *La métaphysique du Christianisme et le crise du XIII siècle*, Paris 1964.

(3) CL. TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris Seuil 1966. Son los libros más importantes, doctrinales e históricos, de la visión y justificación de la Metafísica bíblica y cristiana desarrollada por CL. TRESMONTANT según las tres etapas de su pensamiento que nota J. GOMEZ CAFFARENA, *Algunos aspectos parciales del*

concebirse, no como recepción pasiva de los datos de la revelación, simples ideas fabricadas fuera del hombre, sino como verdadera construcción especulativa sobre Dios, una auténtica reflexión humana, aunque bajo la asistencia sugeridora del Espíritu que justifica y fundamenta desde los principios naturales de la filosofía esas verdades trascendentes o metafísicas, construyendo así la infraestructura racional de los datos revelados.

*En contraste* con estos ejemplos de laicos, robustos creyentes al par que profundos pensadores firmemente arraigados en una filosofía sobre Dios concorde con la "Metafísica bíblica", empeñados en ofrecer apoyo racional a su fe, queremos también notar el abandono entre los medios eclesiásticos que cultivan el campo filosófico-teológico de toda fundamentación racional de Dios, el desprestigio de la tradicional metafísica cristiana y hasta de la función y posibilidad de suministrar a creyentes o no una "prueba" racional de Dios.

El fenómeno es, con dolor, lamentado por autores que permanecen fieles a la metafísica tomista, como los dominicos franceses Guérard de Laurières y Gaboriau (4), amén del grupo de filósofos seculares a que antes aludíamos. La generalidad de los teólogos actuales, al menos los más clamorosos, rehusan prestar justificación racional a la por ellos llamada "fe adulta", depurada de mitos, de falsas imágenes de Dios. Y declaran "el proceso" a las pruebas de Dios, que ya no convencen a los espíritus actuales ni hacen mella en ellos. Esos razonamientos pertenecen al "pasado", como la filosofía de Sto. Tomás que les sirve de base.

El pretexto invocado por estos teólogos es que no se ha de encerrar las creencias cristianas en un "ghetto", sino que se han de

---

*problema de Dios*: Pensamiento 23 (1967) p. 195-210. El artículo, del que tomamos estas notas, aprecia justamente la enorme importancia de la metafísica del filósofo galo. Pero luego somete a injustificada crítica, creemos, diversos puntos de su sistematización. Sostiene más bien que la metafísica de la creación se sienta sobre el clima de lo revelado, y no encuentra justificación desde una filosofía radical, que es la nueva reflexión a partir de un análisis profundo del hombre y sobre un método, más bien que realista, trascendental. Y que no se da la oposición que preconiza el filósofo francés, sino que debe intentarse una aproximación de la metafísica cristiana al criticismo kantiano, o justificarse una creación evolucionista por el teilhardismo mediante el "acto virtual" de Suárez.

(4) M. GUERARD DE LAURIERS, *La preuve de Dieu et les cinq voies*, Roma 1969, p. 17 ss.; FR. GABORIAU, *Dieu pour l'homme*, Paris Casterman, 1966, p. 184 ss.

abrir a todas las corrientes ideológicas y enriquecerse con las varias aportaciones del pensamiento actual. Por eso pretenden entablar un "diálogo" ecuménico con todas ellas: criticismo kantiano, marxismo, existencialismo, fenomenología radical, etc. Y muchos se ilusionan con descubrir nuevas vías o procedimientos para acceder a Dios sobre la base del trascendentalismo kantiano, de la dialéctica de la acción, de una pretendida presencia de lo divino en la conciencia de la propia existencia auténtica, es decir, en la experiencia del ser en puro devenir y evolución, más allá de toda conceptualización racional. Vanos e ilusorios intentos, porque para la sana filosofía no pasan de ser reiteradas incidencias en el ontologismo o repeticiones del argumento ontológico, reducido siempre al orden ideal. E ineficaces para los que profesan dichas ideologías, bajo cuyos supuestos solo pueden adoptar la actitud agnóstica o atea respecto del problema de Dios.

Sabidas son las influencias principales de donde provienen esas actitudes de filósofos y teólogos católicos. No solamente por un irenismo y apertura mal entendida respecto de ese clima de la filosofía actual, parcialmente aceptada, sino sobre todo a través de la teología protestante. Karl Barth, E. Bultmann y sus seguidores han radicalizado la posición tradicional protestante respecto de la naturaleza humana, totalmente corrupta por el pecado. La corrupción afecta también al entendimiento, que ha quedado incapaz de conocer a Dios. Por ello no solo rechazan toda teología natural y hasta su mismo nombre (como desmedida pretensión de establecer una cuasi-ciencia de Dios) sino la más elemental incumbencia de proveer al creyente de una "prueba" de Dios. Todo lo que se pretende conocer racionalmente de Dios son mitos o símbolos; y la misma *analogia entis*, como instrumento metafísico de este conocimiento, es invención del Anticristo, llegará a decir Barth. Dios permanece inaccesible aun al creyente, al cual se comunica solamente *in mysterio* y por la fe.

Barth ironiza friamente en torno a las "famosas cinco pruebas de Dios", juzgadas de carácter cómico y que solo valen para pretendidos dioses o seres supremos. Pero el Dios de la Biblia no argumentaría así; hablaría simplemente como quien no tiene necesidad de prueba. Y hace suya la crítica de Feuerbach, a la cual se refiere expresamente: "La teología es antropología, es decir, que en el objeto de la religión, que llamamos Dios, no se expresa

ninguna otra cosa que la *esencia* del hombre". Es verdad que filósofos como Kant, Hegel, Schleiermacher, Ritschl han hablado potentemente de Dios; pero haciendo esto, no hablaban en realidad sino de una proyección del hombre, de lo que constituye el fondo de su conciencia (5).

La hermenéutica existencial y desmitificadora de Bultmann, reduciendo la sustancia del mensaje bíblico al mundo de lo mítico, no es menos radical a este respecto. Las mismas ideas de Dios, de su paternidad y de su palabra, son sospechosas de una posible mitificación. Dios, según su discípulo, Brunstad, sería un "postulado" en sentido euclidiano, la condición de posibilidad de pensar y conocer (6). Otro autor ha llevado hasta el extremo la dialéctica desmitificadora. "Ya los mitos paganos, decía, hablan de divinidades que se hacen hombres, de hombres que se hacen divinidades... El mito cristiano, reposa sobre la historia de una serpiente hablando como un hombre, símbolo de la perversión inicial. Habla finalmente de un dios hijo, mostrando a los hombres la vía de una sublimación liberadora. En este relato que va de la serpiente al dios hijo, o bien todo es símbolo o bien nada es símbolo. Si se quiere creer que la serpiente haya hablado, fuerza es admitir que la filiación divina encierra también un sentido simbólico" (7).

Tal es la postura llamada del fideísmo, tan generalizada en la teología protestante actual. Se funda en el *agnosticismo* respecto del conocimiento de Dios que desde los supuestos de la filosofía kantiana los primeros protestantes liberales con Schleiermacher y Ritschl han aceptado, buscando por las oscuras vías de una experiencia religiosa irracional o extrarracional el camino de acceso a Dios, y que dio lugar al agnosticismo modernista. Tan generalizada está hoy día esta corriente que aún los más clarividentes de ellos, aterrados por la avalancha de ateísmo sobre todo marxista que invade aún con más fuerza los medios protestantes, no encuentran otro dique de contención ideológica que oponer que la simple proclamación fideísta de la palabra de Dios. Así concluye uno de ellos, Helmut Gollwitzer, su magnífico análisis del ateís-

(5) K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, p. 34; ID., *Kirchliche Dogmatik II*, p. 328.

(6) K. BRUNSTAD, *Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1957, p. 207.

(7) P. DIEL, *La Divinité, étude psychanalytique*, Paris 1950, p. 18. Cfr. F. GABORIAU, ob. cit. p. 183.

mo marxista que, frente al ateísmo reinante en el mundo después de tres siglos de filosofía adversa que ha minado la base racional de la creencia en Dios, es inútil el recurso a una metafísica ya superada por la filosofía y las ciencias modernas. A los cristianos solo les queda el camino de proclamar la Palabra de Dios y dar testimonio de sus creencias (8).

Pero bien insuficiente aparece esta invocación fideísta a un nuevo Pentecostés carismático. El mismo Jesucristo proclamaba su palabra viva apoyada en grandes signos y prodigios y los judíos no le prestaban fe, salvo una minoría bien dispuesta y dócil a la gracia. Menos van a creer los ateos de ahora a un Dios de la revelación proclamado más clamorosamente pero con menos autenticidad por los cristianos actuales, si su ideología y mentalidad filosóficas son opuestas al reconocimiento de un Dios trascendente y espiritual como *ens realissimum*. Se impone por lo tanto una "propedéutica" y revisión metodológica para aceptar esa metafísica y esa *analogia entis* sin fundamento rechazadas, y que son el único itinerario para acceder al Dios de la creación que es el mismo Dios revelación. La justificación racional de Dios constituye, como es bien sabido, un *preambulum fidei*, presupuesto indispensable a la misma.

Un signo claro de ellos es que el fideísmo existencial de la teología de Barth radicalizada por Bultmann y sus seguidores ha llevado a aceptar, dentro del cristianismo, "la muerte de Dios", es decir, a un cristianismo ateo. El fideísmo ha dado paso pues al ateísmo entre las mismas filas de los creyentes. Lo ha notado incluso un teólogo protestante, J. Bennet, al conceder que "la teología de la muerte de Dios" es en parte debida al fideísmo inmediatamente anterior. Al no admitirse otra aproximación a Dios que la revelación cristiana se ha posibilitado el nacimiento de ese cristianismo ateo, cuando una hermenéutica radical y desmitificante ha parecido hacer innecesario el recurso a la estricta trascendencia divina y a lo sobrenatural para explicar el significado de Jesús y su mensaje.

Bien es verdad que Bennet y otros intentan revisar la cuestión y encontrar paliativos a dicha crisis, no volviendo a más prue-

---

(8) HELMUT GOLLWITZER, *Athéisme marxiste et foi chrétienne* vers. franc. Paris, Casterman 1965, c. 8, p. 175 ss.

bas de Dios integradas en un sistema metafísico que, por sí solo, proveerá de bases a la fe, sino buscando el enraizamiento de Dios en el hombre, en su existencial apertura a la trascendencia, que cumpliría de algún modo el cometido de las pruebas clásicas. En esa apelación a la "profundidad de nuestro ser" a través de la última preocupación de nuestra existencia cree Bennet encontrar *indicadores de Dios*, sustitutivos de dichas pruebas (9).

Tal es la línea en que se sitúa el *fideísmo*, más atenuado, de muchos filósofos y teólogos católicos actuales. Creen encontrar en una antropología meramente existencial los signos o *indicadores* de ese *Deus absconditus* conocido solo por la revelación, rechazando la metafísica tomista del ser y la certeza de las pruebas clásicas que en ella se fundan. Por ello quieren sustituir la filosofía del ser por una simple antropología a estilo moderno.

Es verdad que un análisis del hombre en su dinamismo superior intelectual-volitivo descubre en él una auténtica dimensión de trascendencia y lleva a la demostración cierta de Dios, como veremos. El proceso analítico racional en sus varias facetas se reunde entonces en las vías clásicas, como después diremos. Pero dicha antropología metafísica supone e implica la metafísica del ser, que estos teóricos actuales rehusan aceptar.

---

(9) J. C. BENNET, *In defense of God*, en *Look*, 19-4-1966, p. 69-76. Citado por J. GÓMEZ CAFFARENA, *Existencia humana y ateísmo*: Pensamiento 44 (1968) p. 9-24, quien señala este deslizamiento del agnosticismo y fideísmo protestante hacia la "teología de la muerte de Dios", pese a la reacción insuficiente del mencionado Bennet y otros. No sin razón en el mismo trabajo Gómez Caffarena reporta también el ulterior deslizamiento de este movimiento desde el cristianismo radical de la teología de la muerte de Dios al último grito de la inquieta ideología actual, que es el "antihumanismo teórico" (Althusser) o "la filosofía de la muerte del hombre" (Foucault). Porque parece haber conexión derivante entre ese slogan de la muerte de Dios lanzada por dichos desmitificadores protestantes de la sustancia del pensamiento cristiano y esta deshumanización total o muerte del hombre que últimamente proclaman dichos teóricos del estructuralismo, quienes por fin han creído poder disolver el hombre y prescindir de él por la acción reductora del *sujeto* último de las estructuras. Lo malo es que ni la reacción marxista de R. Garaudy contra ese materialismo estructuralista invocando el sano materialismo histórico y la futura reestructuración socio-económica del marxismo, ni las dulces palabras de Gómez Caffarena apelando a la llamada del amor humanitario a que estos autores se remiten y a la oculta apertura al teísmo de estos ateos pueden detener el incontenible proceso de deshumanización o muerte del hombre por haber matado primero a Dios, que se observa en esa inquieta ideología.

Por ello justamente este "fideísmo" atenuado de muchos católicos actuales que intentan prestar una adhesión sincera a la Palabra de Dios guardada en la Escritura, pero unen su acto de fe con una desconfianza total en la razón humana rechazando el valor demostrativo de las pruebas de la teodicea —por creer que el Cristianismo en su evolución histórica admitiría toda clase de interpretaciones, aun contrapuestas, según los sistemas filosóficos de moda, lo que contiene un "relativismo dogmático"— y se contentan con que la filosofía del hombre suministre simples *indicadores de Dios* en la satisfacción de las necesidades vitales del existir humano ya lo había denunciado Pío XII en la *Humani Generis* como contrario a la enseñanza del Vaticano I y el Magisterio Pontificio (10).

De una manera más explícita Pablo VI en el discurso al VI Congreso Tomístico reprobaba dicho *fideísmo* de filósofos y teólogos católicos, derivado de modo preponderante también del positivismo escienticista: "Vuestros estudios (en torno a la filosofía de Dios) podrán además contribuir a disipar el equívoco de un cierto número de creyentes, *que hoy se sienten tentados por un fideísmo renaciente*. No atribuyendo valor más que al pensamiento de tipo científico, y *desconfiando de las certezas propias de la sabiduría filosófica*, son llevados a fundar sobre una opción de la voluntad su adhesión al orden de verdades metafísicas".

El Papa denuncia dicha actitud fideísta como "una abdicación de la inteligencia humana que tiende a arruinar la doctrina tradicional de los preámbulos de la fe y el indispensable valor de la inteligencia humana solemnemente afirmado por el Vaticano I" (11). Dicha actitud solo puede dar lugar a una fe precaria, mantenida en tensión desgarradora y unión de contrarios, por ciega y arbitraria decisión de la libertad, y con inminente deslizamiento hacia el agnosticismo, o real inmersión en él.

(10) Enc. *Humani Generis*: AAS (1950) p. 574-5: "Nec mirum est novis hisce placitis in discrimen adduci duas philosophicas disciplinas, quae natura sua cum fidei doctrina arcte connectuntur, *theodiceam* nempe et *ethicam*; quarum quidem munus esse censent *non aliquid certi de Deo aliove ente transcendentem demonstrare*, sed ostendere potius ea quae fides doceat de Deo personali ac de eius praeceptis *cum vitae necessitatibus cohaerere*, ideoque omnibus amplectenda esse ut desperatio arceatur atque aeterna attingatur salus".

(11) PABLO VI, *Alocución a los participantes del VI Congreso intern. de la Academia de Sto. Tomás*, 10-9-1965: AAS 57 (1965) p. 788-92.

Tal posición fideísta es sobre todo insostenible en un filósofo cristiano por ser contraria a un dogma de fe. El Vaticano I definió, en efecto: "Si alguno dijera que Dios uno y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz de la razón mediante los efectos de las cosas creadas, sea anatema" (Denz. 1806; cf. 1785). Esta definición no ha pasado de moda. El Vaticano II la recoge de nuevo en dos declaraciones expresas: En la *Gaudium et spes* se afirma que "la Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, con capacidad para conocer y amar a su Creador" (n. 12). Y de un modo más solemne se pronuncia en la *Const. Dei Verbum* sobre la divina revelación: "El Santo Sínodo profesa que el hombre puede conocer a Dios con la razón natural por medio de las cosas creadas" (n. 6), a la vez que enseña que solo por la revelación pueden conocer todos los hombres con absoluta certeza y sin error las realidades divinas (ibid).

Los textos de los Concilios fundan este aserto en la autoridad de la revelación, máxime en el texto de S. Pablo, Rom. 1, 20. El creyente, pues, no solo debe creer en Dios por la Palabra divina, sino también que este conocimiento cierto del ser divino es accesible por la razón natural. Y la vía de este conocimiento natural es el proceso demostrativo "mediante los efectos de las criaturas", es decir, el clásico proceso de las pruebas demostrativas de la teodicea clásica.

Las vías de Sto. Tomás no son por lo tanto restos de una metafísica ya pasada, ni meros *indicadores* hacia un conocimiento y certeza de la existencia de Dios, obtenidos solo por la fe. Que este ilusorio fideísmo negador de la racionalidad de nuestra fe, como un "razonable obsequio" prestado a Dios (Rom. 12, 1; cf. Vatic. I, D. 1790), no puede llevar a una "madurez" en la fe, a una fe más pura y esencializada que muchos exaltan como la propia de los cristianos "adultos" en un mundo secularizado y ateo, sino a una fe debilitada, vacilante y en trance quizá de extinguirse, a un mero remedo de la "fe pura" de S. Juan de la Cruz, que nada tiene que ver con la fe robusta y serena, bien arraigada y connaturalizada en la mente de los fervorosos creyentes.

## EXPOSICION DE LAS PRUEBAS COMPLEMENTARIAS

Pero no es intento nuestro desarrollar aquí las cinco vías de la demostración clásica tomista. Eso llevaría muy lejos. Además requieren una cierta "propedéutica" para la mayoría de los espíritus actuales que, imbuídos por los prejuicios del positivismo científico, del criticismo kantiano o de otras ideologías actuales, encuentran inaceptable la estructura metafísica de dichas pruebas, y en el valor real y universal de las nociones y principios basados en la analogía del ser.

Nuestro plan es en cambio exponer, en la brevedad de unas notas, lo que llamamos, *pruebas complementarias*. La mayor parte de estas pruebas —las de orden antropológico, o psicológico-moral— eran ya conocidas desde la más remota antigüedad, y examinadas en su valor probativo a través de toda la filosofía clásica. Los Manuales los reportaban como complemento de las cinco vías, bajo el título: *Otras pruebas*. Descartado por todos el argumento ontológico, como inválido, siempre se han dado otros argumentos, cuyo valor demostrativo se apreciaba en muy diverso sentido, y con gran variedad de criterios e interpretaciones. Solo tratamos de valorar aquellos generalmente reconocidos.

A ellas antepoñemos como *argumentos físicos* los que han sido puestos en elevado honor por Pío XII en memorable discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias, del 22-XI-1951 y cuyo objeto era: "Las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia natural moderna" (12). El Papa estaba gratamente sorprendido con las noticias de los últimos progresos de la ciencia, especialmente en el campo de la astrofísica, que acercaban la concepción del mundo físico a la visión cristiana del mundo finito y temporal, eliminando los obstáculos insuperables introducidos por la teoría mecanicista de la materia y del espacio infinito de la física de Newton, dominante en la ciencia durante tres siglos, y preparaban a los hombres de ciencia a la creencia en Dios. Le había impresionado sobre todo la obra de Edmund Whittaker, a la que

---

(12) Pío XII, *Alocución a la Academia Pontificia de las Ciencias*: AAS 44 (1952) p. 31-43.

de un modo especial entre otras diversas obras de ciencia se remite (13).

El famoso científico escocés, convertido al catolicismo, recogía en esa obra tales descubrimientos de la ciencia moderna derivando sus consecuencias respecto al problema de Dios, en un intento de proponer nuevas premisas científicas a las *cinco vías* de Sto. Tomás. Whittaker pensaba en efecto que esas pruebas de la existencia de Dios habían sido construídas por Sto. Tomás sobre los supuestos falsos de la física antigua. Por ello ya no son aceptadas por los hombres de ciencia, que en su mayoría estaban más dispuestos a creer en la existencia de Dios que en una metafísica por la cual la existencia de Dios se establecía racionalmente.

Pero Whittaker creía que ello se debía más bien a la deleznable base científica de dichas pruebas. Y esbozando una crítica de los principios en que se asientan las *cinco vías* de Sto. Tomás, basados en la física antigua, ensayaba sustituir el sustrato físico-metafísico de la demostración de Dios por las nuevas pruebas físicas. Piensa en efecto que los nuevos descubrimientos abren el camino a una concepción más amplia de la ciencia, en cierto modo prolongada en metafísica. Y hay quienes desean que se explicité un sistema del universo con las consideraciones metafísicas implicadas en las concepciones científicas modernas. Esta metafísica a la que se orientaban los físicos no sería ni el materialismo ni el idealismo, sino el realismo de la filosofía tradicional.

Pero E. Whittaker se equivocaba en su ingenuo optimismo de recién convertido. Pasado ya el ambiente religioso de las décadas

---

(13) EDMUND WHITTAKER, *Space and Spirit. Theories of the Universe and the Arguments for the Existence of God*, Londres 1946, vers. franc. *L'Espace et l'Esprit*, París 1952. Amplia exposición de la obra en F. VAN STEENBERGHEN, *Dios oculto*, vers. esp. Desclée 1965, p. 79-98. El filósofo lovanense somete a crítica, con razón, la postura de WHITTAKER, de que los argumentos metafísicos de las vías tomistas dependen de las teorías físicas antiguas y fallan con ellas. Los principios metafísicos no tienen tal dependencia de esas teorías físicas, pues están suficientemente basados en la experiencia común de los sentidos y reciben su valor, independientemente de la ciencia, de las intuiciones de la razón natural, como también nota el Papa. Pero sin razón crítica después la exposición de Pío XII, quien valora de muy distinto modo esos argumentos físicos, como decimos. Y su crítica revierte sobre la refutación que hace después el mismo Steenberghen de las cinco vías, como argumentos insuficientes por estar calcados en datos físicos. El intento de Steenberghen es en beneficio de un nuevo argumento metafísico que él construye y que es simplemente una forma de la cuarta vía, como luego decimos.

30-40, los hombres de ciencia actuales en su gran mayoría se cierran cada vez más a la concepción teísta de un Dios trascendente. No es la ciencia como tal, de por sí abierta, en todos sus datos positivos comprobados, al misterio metafísico del Ser supremo creador, sino los científicos indebidamente pasados a filósofos e imbuídos en los prejuicios materialistas, positivistas, inmanentistas en boga los que interpretan con arbitrarias hipótesis los datos mismos de la ciencia en sus implicaciones superiores y oponen una repulsa tan fuerte a la metafísica de Dios.

Por eso Pío XII procede ya con gran cautela en su discurso. En su preámbulo mismo reafirma que la demostración de la existencia de Dios está dada "en argumentos filosóficos", que la sabiduría cristiana reconoce dados por los gigantes del saber y de todos son conocidos en la presentación de la *cinco vías* que Sto. Tomás ofrece como itinerario expedito y seguro de la mente a Dios. Argumentos filosóficos que "no son apriorísticos, como acusa el positivismo, sino que, operan sobre realidades concretas verificadas por los sentidos y por la ciencia, y que obtienen su fuerza probatoria por el vigor de la razón natural" (14). Con los datos de las nuevas conquistas que recoge, añade, "no se trata de una revisión de las pruebas filosóficas, sino de escrutar las bases físicas —y algunas— de que aquellos argumentos derivan... La ciencia misma no pretende salir de aquel mundo que, hoy como ayer, se presenta con aquellos *cinco modos de ser*, de donde toma su fuerza y nervio la demostración filosófica de la existencia de Dios" (Ibid).

El Papa pues reafirma ante todo el valor imperecedero de las cinco vías tomistas construídas sobre "los cinco modos de ser" que la experiencia común y la ciencia encuentran en la realidad. Al recoger los nuevos resultados de la física moderna solo pretende valorarlas en su sentido relativo y complementario de ayudas y confirmaciones que "contribuyen a reforzar los argumentos filosóficos", sobre todo de la primera y tercera vías, como en seguida más ampliamente expone.

Estos datos de la ciencia siguen teniendo hoy día la misma abertura al misterio de la metafísica de Dios, el mismo valor ilus-

---

(14) Pío XII, *Alocución a la Academia Pontificia de las Ciencias*, cit. p. 32.

trativo y confirmatorio de la base de sus pruebas, que Pío XII les dio.

Por eso el autor antes citado Claude Tresmontant, el gran investigador de la "metafísica bíblica", subyacente a la revelación cristiana del Dios creador, presenta en la primera parte de su obra más reciente (15) la nueva visión del *Universo en su conjunto* dada por los resultados de la astrofísica actual. En esta visión temporal y finita del cosmos, que hoy tiende a imponerse en sede científica, encuentra una fuerte sugerencia positiva de su tesis fundamental de la creación como única explicación plausible de su originación. Es también, cree, el modo previo y más apto de presentar la prueba de Dios al hombre del mundo científico actual, acercándole a la metafísica.

Asimismo es la posición de otros que han valorado estos datos de la física moderna y defendido las mismas consecuencias frente a las arbitrarias interpretaciones del escienticismo escéptico o el marxismo dialéctico (16). Nosotros también queremos presentar en breve resumen estos datos siguiendo el texto de Pío XII y añadiendo algunos datos posteriores.

*La posibilidad de otras pruebas*, más o menos ciertas, ha de admitirse sin más a priori. Las vías tomistas son argumentos metafísicos que arrancan de la realidad de los seres del mundo empírico. Todos parten de hechos del mundo físico o cosmológico, en los que se aprecia su condición de efectos. Pero existen otros sectores de la realidad no físicos, como son los del orden psíquico, moral, histórico o ideal, que son también observables por la experiencia. Estos podrán tomarse también como punto de partida de otros argumentos de la existencia de Dios, si se prueba su condición radical de efectos de una Causa primera.

Sto. Tomás tampoco propone las cinco vías con carácter exclusivo, que elimine todo otro argumento.

*Sobre el sentido* de estas pruebas, debe notarse que todas han de terminar en un argumento metafísico, aunque desarrollen y

---

(15) CLAUDE TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966, p. 11-118.

(16) R. PUIGREFAGUT, *El materialismo dialéctico frente al Universo*: Pensamiento 20 (1964), p. 133-144; F. PEREZ RUIZ, *Ex nihilo nihil y la creación ex nihilo*: Pensamiento 22 (1966), p. 55-69.

traten de clarificar la base *empírica* del mismo. Pero no puede haber *pruebas científicas*, de la existencia de Dios, ya que la ciencia no tiene competencia más allá del orden fenoménico, ni puede penetrar hasta la realidad ontológica de los seres, ni interpretar su condición de efectos de una Causa primera.

Es comúnmente admitido que las demás pruebas deben reducirse a las vías tomistas e incluirse en ellas de alguna manera: como subdivisiones o aspectos parciales de ellas, nuevas aplicaciones, o simples ilustraciones y confirmaciones de su base y punto de partida.

*El modo* de reducción o inclusión en ellas es por fuerza vario. Las cinco vías son los cinco grandes aspectos del argumento de la causalidad o de ascensión por las creaturas a su Causa. Aunque conserven cada una su valor específico o demostrativo, se complementan unas a otras y se incluyen mutuamente, como se ve sobre todo al término de las mismas. Por ello muchos hoy tienden a interpretarlas como una sola demostración global, que es el argumento de causalidad.

Esta interpretación puede tener un sentido falso, en cuanto que niega el valor probativo de cada una de las vías. Así *Van Steenberghe* después de criticar las cinco vías declara que son argumentos *incompletos*. No demuestran la existencia de Dios, sino se aproximan y preparan la única demostración metafísica que, según él, es el proceso de la finitud y relatividad del mundo al infinito y trascendente, que es sólo Dios. Según su interpretación, semejante a la de Cayetano, las vías sólo concluyen en un Alma del mundo o Demiurgo ordenador, es decir, en un Dios panteísta identificado con la naturaleza y que puede ser múltiple (17).

---

(17) F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología*, vers. esp. Madrid, Gredos 1957, p. 175 ss.; *Id.*, *Dios oculto*, cit. p. 131-179. El mismo designa a su prueba metafísica como la cuarta vía ligeramente corregida, p. 142-3. Pero su decantada vía que la construye en dos tiempos o etapas y cuyo nervio de argumentación es: los seres del mundo aparecen como relativos que por fuerza dependen del Absoluto (1.º), y los seres relativos es imposible que sean ese Absoluto (2.º), no presenta mayor rigor y claridad que cualquiera de las otras formulaciones que suelen intentarse de esa cuarta vía. Es, al contrario, más ambiguo y oscuro, pues los conceptos de relativo y Absoluto, finito e Infinito son más generales, admiten interpretaciones desviadas e idealistas, como el Absoluto de Hegel, y no poseen la fuerza demostrativa de las nociones propias e insobornables de Ser por esencia-ser por

La crítica de Steenberghen no es válida. No se ha percatado de que el término de cada vía llega a un Atributo propio de Dios que implica todos los demás, incluso el de Infinito.

El argumento dado por Steenberghen es el de la cuarta vía, corregida a su modo. Por eso, y por las dificultades cosmológicas de los otros, muchos se limitan a ese argumento general de la cuarta vía. Al fin es el que aplica el principio de causalidad en su alcance universal o respecto *de todo el ser* de las cosas, y por tanto incluye a los otros

*La consecuencia* que sí puede derivarse de ello es que no hemos de considerar las cinco vías como *independientes* entre sí, sino como pruebas parciales e interconexas, que rematan y culminan en la cuarta. Y por lo tanto, que estas otras pruebas complementarias vienen a confirmar una o varias de ellas, y reducirse también a varias.

#### I.—ARGUMENTOS FISICOS.

Son los que ha revalorizado Pío XII, en su discurso famoso a la Academia Pontificia de las Ciencias del 22 de noviembre de 1951, que antes hemos mencionado.

Tiene por objeto "las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia moderna". Después de reafirmar el valor de las cinco vías como las propias demostraciones filosóficas de Dios, añade que no son apriorísticas, como acusa el positivismo, sino que "operan sobre realidades concretas verificadas por los sentidos y por la ciencia".

Muchos han pretendido que la ciencia apartaba de Dios destruyendo el valor metafísico de las pruebas. Esto es falso. La ciencia, "cuanto más progresa, más descubre a Dios, cual si estuviera al acecho tras cada puerta que la ciencia le abre".

---

participación, perfecciones múltiples y limitadas, por tanto causadas por el Ser por sí, Uno e Ilimitado, con que construye Sto. Tomás su cuarta vía.

Por otra parte, las otras vías son igualmente metafísicas y concluyen —bien expuestas, claro está— no en el Alma del mundo, sino en un atributo *propio* y demostrativo del Dios Trascendente como Motor inmóvil, Causa incausada, Ser necesario, Ser por sí, Inteligencia creadora. De cada atributo en seguida se concluye, por fácil y necesaria deducción, los demás atributos de Dios, como Acto puro, Infinito, Unico, como hace Santo Tomás en las cuestiones subsiguientes de la Suma, I, q.3-20.

Aunque las pruebas filosóficas se fundan suficientemente en la experiencia común, de los sentidos, pero "tomando como base las conquistas científicas, los filósofos sacan una mayor seguridad en sus conclusiones, más claras luces para disipar eventuales oscuridades, argumentos más eficaces para dar, a las dificultades y a las objeciones, respuesta cada vez más satisfactoria" (p. 31).

Por eso, "más que de una revisión de las pruebas filosóficas se trata aquí de un *examen de las bases físicas* de las que dichos argumentos derivan", para hacer ver que la física moderna lejos de "socavar, como se oye decir a veces", esas pruebas, "contribuye a reforzar con el conocimiento más profundo del macrocosmos y del microcosmos, los argumentos filosóficos" (p. 32).

El Papa da, pues, en general, a esas bases de hechos científicos valor de: a) "confirmaciones" de las pruebas filosóficas; b) que dan "mayor seguridad", subsidio validísimo a sus deducciones; c) "esclarecen eventuales oscuridades" o aclaran dificultades; d) una vez al menos les da casi valor de pruebas: el resultado de la física moderna "nos parece que supere el valor de una simple confirmación y consiga la estructura y *grado de argumento físico en gran parte nuevo y a muchas mentes más aceptable, persuasivo y grato*" (p. 33). Veremos en qué sentido. No son pues de despreciar sino de gran interés actual.

El Papa no trata de examinar todas estas pruebas físicas, sino que se limita, dice, a algunas. En concreto indica: a) la mutabilidad del universo; b) el orden del universo; c) la degradación de la energía; d) comienzo del tiempo y del mundo; e) origen y finitud del universo. Se añade alguno más de todos reconocido: origen de la vida y del hombre.

### 1. *Argumentos de la mutabilidad del mundo.*

a) *Exposición.* Es el más ampliamente descrito en el documento papal. Afirma que la *mutabilidad* es una de las *notas esenciales* del Cosmos. El hecho de las mutaciones lo descubre la física moderna, en toda amplitud y vastedad, en la totalidad del Cosmos:

La mutabilidad en el campo del *macrocosmos* es prodigiosa. Los cuerpos en la esfera terrestre están en continuo mudarse, cambios de estado, procesos de destrucción, de transformaciones, etc.

Y en el universo espacial es aun más maravilloso el fenómeno de continua mutabilidad espacial, en los procesos físico-químicos, etc.

*En el microcosmos* es la física moderna la que exploró la continua movilidad de la naturaleza inanimada. Antes de ella se creía que al menos las partículas o átomos gozaban de eterna estabilidad e indestructibilidad, que daban cierta apariencia a la idea de la eternidad de la materia. Y la ciencia ha descubierto que todo está sometido a la ley de la continua transformación: radiaciones, transformación constante en la esfera electrónica, hasta en el interior de los núcleos con la destrucción y cambios de éstos, etc.

b) *Valor del argumento*. Viene a confirmar y prestar apoyo a la "primera vía", dice el Papa. La visión de un cosmos tan profunda e intrínsecamente mudable eleva la mente del científico hacia el eterno Inmutable y reclama la existencia del Motor inmóvil.

El modo cómo lo corrobora parece el siguiente. Según Santo Tomás, esta prueba por el movimiento es "la más manifiesta". Pero si el movimiento es tan manifiesto, la aplicación de la causalidad a él es muy oscuro. Respecto de los seres libres y vivientes desde Scoto, nominalistas y suarecianos han negado que necesiten ser movidos actualmente por Dios (negación de la premoción física).

Aun más respecto de los movimientos de los cuerpos, la ciencia moderna en general, desde la física mecanicista de Descartes, el dinamismo de Leibniz o el evolucionismo de Bergson, niega que los cuerpos para moverse necesitan de un suplemento de causalidad de Dios. Ha cambiado el concepto de movimiento, que ya no es un *acto del móvil*, sino un estado del cuerpo. Los principios de la *conservación* (= en todo sistema cerrado como el mundo la cantidad de movimiento permanente constante) y de la *inercia* (= ningún cuerpo puede modificar por sí el estado de movimiento o reposo) bastarían para explicar todos los movimientos.

La *trasmisión* del movimiento, o paso del estado de reposo al moverse actual requiere causa, pero no su continuación. El principio: "Omne quod movetur ab alio movetur" parece, pues, sin sentido.

Menos aun en el dinamismo evolucionista o en el energetismo científico, el movimiento se explica como paso de la potencia al acto, sino como pura actividad. Los cuerpos se mueven en virtud de sus energías nativas y por la interacción mutua de ellas en un sistema cerrado de agentes, sin apelar a ninguna causa exterior.

Es cierto que el principio, "lo que se mueve es movido de alguna manera por una causa", sigue en pie. Pero lo difícil es aplicar el otro principio de la serie de causas *per se* subordinadas. El mundo parece un sistema cerrado de motores o energías que actúan entre sí. Y algún tomista propugnaba abandonar dicho principio, válido sólo en la cosmología antigua.

El principio es evidente y verdadero. Lo que aparece oscura es su aplicación al mundo cósmico. En la presentación del Papa de un universo en continua e intrínseca mutabilidad se *sustituye* la subordinación *per se* o vertical de una serie de causas, por la subordinación *horizontal* de todos los seres mudables del Universo que, por lo tanto, reclaman una explicación suficiente en el Motor inmutable exterior a él. Esta explicación global del Motor de todo el universo satisface más a la razón y concluye con menos dificultades en Dios.

El fenómeno de la mutabilidad cósmica apoya también el argumento general de la cuarta vía y se reduce a él. Lo indica el Papa, que este fundamento empírico debe "concluir en la existencia del *Ens a se* por su naturaleza inmutable", y que en las cosas esencialmente mudables "su ser y su existir exigen una realidad enteramente diversa y por su naturaleza invariable". Porque el movimiento, o mutación, afecta intrínsecamente a todo el ser de las cosas.

Concluye pues en la Causa también del ser de las realidades todas intrínsecamente mudables. Se trata ya de la tercera y cuarta vías. Otra señal de que las vías se implican unas a otras.

## 2. *Argumento por el comienzo del mundo.*

Es el más llamativo y que con más datos presenta el Papa. Afirma que la ciencia llega hasta determinar "el alba de nuestro mundo, es decir, su principio en el tiempo" y que dispone de diversos métodos bastante independientes, pero que llegan a resultados convergentes. Estos métodos para determinar *la edad de la tierra y del universo* son los que señala el Papa:

a) *La edad de la corteza terrestre* mediante la observación de los cuerpos radioactivos incrustados en las rocas más antiguas. Estos cuerpos, al emitir radioactividad natural, se van desinte-

grando y trasformando en isótopos suyos más estables según períodos constantes en cada cuerpo. El Papa señala la familia uranio-radio-actinio-torio-plomo, en que finaliza. Después se han descubierto otras familias como el helio, el rubidio-argón-potasio, el renio, etc.

"Por tal vía resulta que la edad media de los minerales más antiguos es al máximo de cinco mil millones de años". Las comprobaciones posteriores no cambian estas cifras, sino más bien las reducen (4,5 mil millones). Y los científicos hablan en estos cálculos de la edad absoluta de la tierra, o geocronología.

b) *La edad de los meteoritos.* El mismo método aplicado a los meteoritos ha dado la misma cifra sobre su edad, de cerca de cinco mil millones de años. Es de notar que son los únicos mensajeros directos que vienen del espacio celeste y pueden ser estudiados en los laboratorios (18).

Por esa y otras muchas vías la ciencia ha constatado que la materia cósmica está constituida por doquier por los mismos átomos y partículas dentro de una amplísima gama de condensación. Que por lo tanto las propiedades físico-químicas observables ofrecen las mismas características que en la tierra.

c) *El distanciamiento de las nebulosas espirales o galaxias.* El examen de estos sistemas remotos de galaxias llevó al resultado de que tienden a distanciarse una de otra con tal velocidad que el intervalo entre dos nebulosas espirales se duplica en mil trescientos millones de años.

Este maravilloso fenómeno fue descubierto por la observación de Hubble en 1932 del desplazamiento hacia el rojo del espectro de dichas galaxias (tanto más acentuado cuanto más se pro-

---

(18) A. ALMELA, *Geocronología absoluta*, en CRUSAFONT-MELENDÉZ-AGUIRRE Y COLABORADORES: *La evolución*, Madrid, BAC 1966, p. 150 ss. Estas varias mediciones dadas por los científicos de la edad de la tierra son muy sólidas y constantemente son confirmadas, salvo algunas oscilaciones, por nuevas medidas, como puede leerse en Revistas y prensa diaria. Una de las últimas, tomadas por técnicos americanos de rocas submarinas muy antiguas en las costas del golfo de Méjico, daba también la cifra de 4.500 millones de años, que es la cifra que más suena. Recientemente se trataba de confirmar datos por rocas traídas por los astronautas de la Luna. Unos cálculos primeros expresaron al parecer la cifra de 3.500 millones de años. Ello planteaba a los científicos el problema del origen de nuestro satélite, si era de formación independiente o desprendido de la tierra. Trataban por ello de aducir nuevos datos trayendo nuevos trozos de rocas, quizá más antiguas. Posteriores comprobaciones de otros científicos han vuelto a indicar la cifra de 4.500 millones.

fundiza en el espacio: ley de Hubble). Ello es en virtud del "efecto" o corrimiento Döppler, característico del alejamiento de todo foco luminoso. Están pues animados dichos sistemas de una velocidad de *fuga*. El cálculo ha lanzado "la constante Hubble", que por otras vías habrá emitido a Einstein en su teoría. Es decir, una fuerza de fuga anima todos los sistemas celestes, contrapuesta a la gravitación y de carácter desconocido. Y ello ha llevado a la idea de la *expansión del universo*, comúnmente admitida hoy entre los científicos.

Concluye el Papa que mirando el tiempo atrás de este proceso del "expanding Universe", hubo un momento en que comenzó la separación, en que todas las nebulosas estaban comprendidas en espacio relativamente reducido. Este inicio de los procesos cósmicos se calcula hace unos mil a diez mil millones de años.

La cifra dada es elástica, porque en efecto hay múltiples complicaciones. Se observó que las velocidades de fuga daban una edad del universo media de dos mil millones de años. Lo que no coincidía con el resultado convergente de las otras medidas. La solución la dio el astrónomo Baade. Este observó que las galaxias en espiral (las del tipo de la Vía Láctea), que son las más brillantes, están en un estadio reciente de aglomeración estelar. Pertenecen a la población I de estrellas. Pero hay otras galaxias de aspecto totalmente distinto, azuladas y formadas por estrellas conteniendo solamente hidrógeno. A éstas, conocidas como población II, se les calculó unos cinco millones de años. Se transforman en población I al convertirse su hidrógeno en elementos pesados. Esta, llamada corrección de Baade, puso pues las cosas en su punto.

d) *Estabilidad de sistemas dobles y cúmulos de estrellas.* Por un método complicado que se basa en la medida de las oscilaciones o movimientos elípticos dentro de algunas galaxias, se concluye que se restringe su estabilidad entre los términos de cinco mil a diez mil millones de años.

*Valor del argumento.* Este argumento redúcese a la demostración de la tercera vía, por la contingencia, y la confirma. Así mismo confirma la cuarta vía de la creación de todo el ser de las cosas por la Causa suprema incausada.

El modo de esta confirmación lo indica el Papa: "Confirmando con la concreción propia de las pruebas físicas la contingencia

del universo y la fundada deducción de que hacia aquella época salió de las manos del Creador" (19).

El efecto de *persuasión* es mucho más poderoso sobre todo para las mentes científicas. La experiencia común comprueba la contingencia de los seres en un campo muy reducido: Vemos algunos seres que mueren o se destruyen y otros que aparecen de nuevo. Pero es muy difícil admitir que el mundo total es contingente y por lo tanto de duración finita y que hubo un tiempo en que no existió. Para los antiguos el mundo celeste era incorruptible. Y para los sistemas materialistas, panteístas, positivistas, evolucionistas vale como principio evidente que la materia es eterna.

En cambio esta prueba científica del comienzo del mundo destruye estos postulados, y da casi evidencia científica al universal principio de causalidad aplicado en la 3.<sup>a</sup> y 4.<sup>a</sup> vía: si todo el uni-

---

(19) Pío XII, *Alocución a la Academia Pont. de las ciencias*, cit.: AAS 44 (1952) p. 42. Estos pocos datos que añadimos y otros numerosos véanse muy ampliamente recogidos en el trabajo del sabio profesor J. BALTA ELIAS, *Origen y evolución del Universo*, en *La evolución*, cit. Madrid, BAC 1966, p. 102-138.

Place aquí mencionar el último discurso de PABLO VI, *Alocución a la Academia Pontificia de las Ciencias*, 18-4-1970 (Texto en Ecclesia, 25-4-1970, n. 1.483, p. 8-10). Con palabras inspiradas el Papa insiste en la temática general de que la ciencia no está en oposición con la fe y la revelación, antes bien debe ayudarla. La ciencia auténtica prepara el encuentro con Dios. La Iglesia promueve toda investigación de la ciencia sobre el Universo respetando la autonomía de sus métodos. Pero el científico debe saber que sus descubrimientos en el cosmos no agotan la inteligibilidad y conocimiento del mismo. Sobre sus procedimientos se eleva la inteligencia, que plantea por la vía filosófica las supremas preguntas sobre el ser del mundo y sus causas; a los científicos reunidos para investigar en torno al tema, "los núcleos de las galaxias", les dice: "Detrás de ellas existe el problema del ser mismo de este cosmos, de este Universo. Vosotros permanecéis, en efecto, en la observación experimental científica, de orden matemático y cosmológico. Pero, ¿qué es lo que impide reconocer al espíritu, sobre el terreno filosófico, la posibilidad de remontarse al principio trascendente, al Creador, 'causa de subsistir y razón de entender y orden de vivir'? (S. Agustín). ...Porque la inteligencia, por su mismo movimiento, si no se queda en la superficie de la realidad, se eleva al nivel de su causa trascendente, al Absoluto verdadero, que da consistencia a toda la creación y en primer lugar al espíritu humano, sin confundirse con él". Por eso la ciencia debe superar "la tentación del agnosticismo", aun cuando el ser no se deja someter sino escapa a sus métodos los más perfeccionados. El Papa se manifiesta luego asombrado ante los maravillosos resultados sobre los núcleos de las galaxias. Pero no se desconcierta, antes bien las maravillas de la creación, cuando más se descubren, más deben llevar a la adoración del Creador. En una frase alude a que, al parecer, los científicos confirman ahora también la tesis del *Universo en expansión*. "El tiempo y el espacio, la materia y la forma pueden desarrollarse de manera desmesurada, casi indefinida".

verso comenzó a existir, luego todo él es contingente, de duración finita y su constitución intrínseca es de ser *efectos*, producidos por una Causa distinta del mundo. La argumentación es metafísica, pues concluye en la Causa universal analógica. Pero la aplicación del principio de causalidad es más clara. Dios aparece como el término inmediato. Por eso dice el Papa que "adquiere casi el grado de argumento físico".

Esta prueba física confirma también la segunda y tercera vías dando una gran evidencia a una segunda demostración plenamente válida e incluida en ellas. En efecto, los tomistas proponen estas dos vías en su forma más metafísica a través de la subordinación de causas *per se*. En la segunda vía se considera la subordinación de causas "in causando" o en su obrar actual. En la tercera consideran la versión del argumento de la Suma C. Gen. I,15: lo contingente no tiene el ser causado por sí, sino por otro.

Pero Sto. Tomás indica también en las dos vías la otra forma de demostración mediante la subordinación *per accidens*: en la segunda vía insinúa no sólo la dependencia de las causas segundas *in causando* o, en su obrar actual, sino también en el *efecto* producido. En la tercera claramente argumenta en la Suma de la contingencia de las cosas, posibles de existir o no existir, "a la imposibilidad de que hayan existido siempre", y consiguiente necesidad de que hayan comenzado a existir, es decir, a su duración finita (es la argumentación que recoge el P. Muñiz en su comentario a la Suma bilingüe).

La demostración se basa en la subordinación de causas *per accidens* y en la imposibilidad también de un proceso infinito en las mismas. El argumento lo han utilizado sobre todo los discípulos de Suárez.

Suárez formuló el principio de causalidad en su aspecto dinámico: "Todo lo que se hace es hecho por otro" (*omne quod fit ab alio fit*), prefiriéndolo al "omne quod mouetur". Su validez es incuestionable, como lo indica también Sto. Tomás: es absurdo que sea hecho de nada; tampoco es hecho por sí mismo, porque causaría antes de existir; luego necesariamente por otro. De ahí formulan los suarecianos esta nueva prueba (20).

(20) P. DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis. Cours de Théodicée* I Paris 1932, p. 312, remitiéndose a SUÁREZ, *Disput. Methaphys.* 29,

Hay muchos seres que se hacen. Pero todo lo que se hace o comienza a existir es hecho por otro.

Ahora bien, esta causa eficiente o es también hecha o causada, o no y es incausada.

Si lo primero es hecha por otro y ésta por otra. Pero entonces sería un proceso al infinito *per se* en la serie de causas subordinadas *per accidens* o en el pasado, lo cual es imposible.

Por consiguiente se ha de llegar a una primera Causa incausada.

Pero la *prueba de la menor* la suministra el mismo Sto. Tomás, quien "estableció netamente los principios que condenan irrevocablemente la idea del mundo eterno en diversos textos" (21), máxime en la Suma, I, 7, 4: no solamente es imposible toda multitud infinita de causas subordinadas actualmente en el obrar, sino también de cosas subordinadas en el pasado de las que una depende *per se* de la otra; así, la serie infinita de generaciones, de producciones en el pasado, a lo que llama también infinito *per se*. Pero también a cualquier infinito actual *per accidens* lo declara imposible. Sus razones son perentorias:

a) El infinito no puede atravesarse. La generación, dependiente de infinitas generaciones pasadas, nunca se daría.

b) Un mundo eterno en el pasado es imposible, ya que toda serie de acontecimientos ya realizados es por fuerza finita. Sería absurda una duración temporal sin comienzo o punto de partida, que sería indeterminada y, por tanto, impensable e imposible.

c) Habría un infinito mayor que otro, una serie infinita que no está agotada, pues se prolonga sin cesar por nuevos acontecimientos. Un infinito mayor que otro infinito.

d) El argumento general es que un mundo eterno en el pasado supone una sucesión infinita de generaciones o de movimientos, al menos los que miden el tiempo. Ahora bien, una multitud

---

s.1 n. 20-21. A. GONZALEZ ALVAREZ, *Teología natural*, ed. 1.<sup>a</sup> Madrid 1949, p. 263-5, admite también el valor de esta argumentación y sólo nota que difiere del modo tomista de la 2.<sup>a</sup> vía, estando más próxima a la 2.<sup>a</sup>.

(21) F. VAN STEENBERGHEN, *Dios oculto*, vers. cit. p. 160-1, acepta con la mayoría de los metafísicos y filósofos cristianos de la naturaleza la validez de esta prueba de Sto. Tomás sobre el comienzo temporal y finitud del mundo, recalcando no obstante las oscilaciones en el pensamiento de Sto. Tomás que aquí notamos, motivadas por las discusiones de la época y la autoridad de Aristóteles.

infinita, aunque sea de hechos realizados, es imposible. Se podría siempre medir por un número. Pero un número infinito es absurdo, porque es una multitud medida por la unidad y por lo tanto limitada por ésta. Siempre se podrán agregar nuevas unidades. "Todas las cosas creadas están comprendidas bajo un cierto número y es por lo mismo imposible una multitud infinita en acto, aunque sea accidental" (I, 7, 4).

e) En el orden, pues, real (aparte de las construcciones conceptuales relativas al infinito matemático) cualquier acontecimiento del pasado está a una distancia finita, o mensurable, con relación al presente. Todo el pasado es por lo tanto finito y ha tenido un comienzo.

Sólo cabe pues un *infinito en potencia o indefinido*, con que se designa la serie que dura o crece indefinidamente. Es el infinito hacia el futuro. Pero aun admitido que el mundo no desaparecerá jamás, esta serie real o realizada siempre será finita.

Santo Tomás, que ha puesto estos principios claros, no ha sido consecuente con ellos en la Suma y en otros muchos lugares enseñó lo contrario: no se puede demostrar por la razón que el mundo no es eterno. Las pruebas dadas en favor de la duración finita y comienzo del mundo no son demostrativas. El comienzo del universo o creación en el tiempo, sólo se tiene por fe (22).

En otros diversos lugares se muestra vacilante o está a favor de esta demostración y añade a veces que tal es el *camino más fácil* para probar la existencia de Dios (23).

Los autores modernos, aun tomistas no apegados con exceso a la letra, con muchos antiguos como Juan de Sto. Tomás, tienen por cierta esta prueba de la duración finita y comienzo del cosmos, donde ven la mejor refutación del materialismo. Y explican la actitud del Aquinate por su respeto sumo a Aristóteles y su reacción

(22) En la misma Parte de la *Suma*, I q.46 a.2. Cf. también *II Sent.* d.1 q.1 a.5; *Cont. Gent.* II c.38; *Quodl.* 12 q.6 a.1; *Opusc. de aeternitate mundi contra murmurantes*, etc.

(23) Así *Cont. Gent.* I c.13: "*Via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic, ex suppositione aeternitatis mundi; qua posita, minus videtur esse manifestum, quod Deus sit*". En rigor, como aparece en textos más claros, como *De pot.* q.3 a.13,14; *Quodl.* 12 q.a., lo que Sto. Tomás parece enseñaba es que la eternidad del mundo es posible solo respecto de la potencia activa de Dios, o de potencia de Dios absoluta, no respecto de la potencia pasiva de las creaturas o de potencia de Dios ordenada.

excesiva contra averroístas y teólogos agustinianos (S. Buenaventura) de su tiempo (24).

### 3. *Argumento por el comienzo del hombre en el mundo.*

a) *Exposición.* Los antiguos creían que la serie de generaciones de los hombres comenzaba con el comienzo del mundo, ya que Adán y Eva aparecen creados en los primeros días, según la letra del Génesis. Los que sostenían que se demuestra la no eternidad del mundo proponían este nuevo argumento: si el mundo fuera eterno habría una multitud infinita de almas creadas, lo cual es imposible. Sto. Tomás se limita a notar las respuestas evasivas que se daban a esta razón (25).

Las ciencias han probado que la aparición de la vida en la tierra es posterior y tuvo lugar en sucesivas etapas evolutivas. Los métodos son los comunes de la paleontología y los que determinan la edad absoluta de las rocas de los yacimientos donde se hallaron los fósiles mediante los minerales radioactivos, especialmente por el método del argón-potasio. Para los mismos restos orgánicos hay otro procedimiento más exacto que determina su edad relativa o fecha de su muerte, que es el del radio-carbono o *carbono 14*, cuya validez se alarga con relativa exactitud hasta cincuenta mil años.

Los resultados son conocidos por las doctrinas de la evolución: las primeras y más elementales formas de vida aparecerían en el Cámbrico, hacia unos seiscientos millones de años, los de vida animal en el Silúrico inferior hace unos quinientos millones; el hombre por fin según las distintas teorías o interpretaciones de los fósiles entre los doscientos mil a quinientos mil o millón de años (26).

b) *Valor del argumento.* Viene a confirmar, con fuerza más perentoria, el argumento anterior de la duración finita del mundo.

---

(24) ASÍ VAN STEENBERGHEN, *Ontología* cit. p. 210, 248; Id., *Dios oculto*, p. 162 ss.; F. MUÑIZ, *Introducciones a la Suma bilingüe*, I q. 2 a.7 p. 126-7, 263-4 y otros.

(25) *Summa Theol.* q.46 a.2 ad 8 y lugares paralelos aducidos en Nota 22.

(26) A. ALMELA, *Geocronología absoluta y relativa de la tierra*, en *La Evolución*, cit. p. 155-6; E. AGUIRRE, *Documentación fósil humana*, en *La Evolución*, cit. p. 522-593.

La aparición del hombre implica además otro argumento nuevo. No sólo la fe sino la filosofía prueba que el alma humana procede inmediatamente de Dios por creación. En ella va implicada la demostración de la existencia de Dios, causa inmediata de este efecto especial. El tránsito es inmediato de este efecto particular a la Causa universal.

En buena filosofía también la aparición primera de la vida y de cada especie supone otra intervención especial de la Causa primera. Esto es cuestionada por el evolucionismo, que aquí no es del caso plantear. Pero el evolucionismo teológico de muchos católicos admite esas intervenciones especiales de Dios, no sólo en el caso del hombre sino en el de las demás especies, es decir, cierta influencia creadora de Dios en la materia para explicar la emergencia o salto cualitativo de la evolución hacia otras especies.

#### 4. *Argumento por la conservación y degradación de la energía.*

a) *Exposición.* Se trata de dos leyes que rigen los procesos del mundo y que son comunmente admitidas por los científicos.

La ley de la *conservación* de las fuerzas en el mundo deriva de la *equivalencia* de las diversas energías que se transforman. Estas mutaciones de unas en otras se realizan siempre en una cantidad determinada y constante, v. g., determinado impulso mecánico que se convierte en cantidad fija de calor, de electricidad. Esta conversión es reversible y siempre según constante proporción. En todos los cambios energéticos la suma de todas esas energías es la misma. Esta equivalencia entre la energía que pierde un cuerpo y la que comunica a los otros está exigida también por el principio de la inercia.

Tal es el llamado principio de la conservación de la energía: en el universo nada se crea, nada se pierde. Supone un sistema cerrado y constante de fuerzas y masas, es decir, finito, a la vez que lo exige.

La idea de *Entropía* se aplica a significar la energía que se repliega y vuelve sobre sí misma perdiendo su actividad. Por ley de la entropía se entiende la tendencia continua e irreversible de las energías del cosmos al estado de equilibrio. Los procesos todos y actividades de la naturaleza se originan de las diferencias

de potencial energético. Al cesar la actividad se ha producido un equilibrio por la pérdida de potencial al transformarse unas fuerzas en otras. En todos los procesos se produce una determinada cantidad de calor, que no se convierte de nuevo en otras energías. La entropía es esa degradación paulatina de toda energía en calor inútil, el cual se difunde por el universo de un modo uniforme.

El Papa considera esta ley de la entropía primero en el macrocosmos. En el siglo pasado se estimaba que los procesos naturales fueran reversibles, por lo que según el puro determinismo se estimaba posible un continuo rejuvenecimiento o renovación del cosmos. Con el descubrimiento de la doble ley se comprueba en cambio que los procesos naturales de interacción van siempre unidos con esta disminución de la energía utilizable (de diferente potencial); lo que en el sistema clauso del mundo conduce fatalmente a la cesación de los procesos en escala macrocómica. Las hipótesis de la creación continua sucesiva (de algunos científicos sobre todo rusos) que tratan de detener tal proceso irreversible de degradación energética, son gratuitas, afirma el Papa.

En el microcosmos o en el interior de los procesos nucleares, añade el Papa que la ciencia advierte el mismo sentido y dirección de los procesos cósmicos. En las grandes fuentes de energía, como el sol, las enormes pérdidas por la emisión de luz y calor vienen compensadas por las reacciones internas termonucleares de transformación de H en He en que parte de la masa de átomos de H se transformó en energía equivalente. "Lo mismo sucede en todos los procesos radioactivos naturales o artificiales". En el interior de los átomos, se observa, pues, la misma dirección de la evolución cósmica, análoga a la ley de la entropía. La energía lenta e irreparablemente se transforma en radiación. La tendencia es pues a la disminución de la energía utilizable.

b) *Valor del argumento.* Viene a corroborar también la misma base de demostración de la 1.<sup>a</sup> y 3.<sup>a</sup> vías, haciéndolas más accesibles. El mundo no puede ser eterno, pues de lo contrario ya hace tiempo que hubieran acabado sus movimientos. Aunque sus reservas de tensiones o potencial de energías son inmensas, pero no pueden durar eternamente. Si hubieran comenzado desde la eternidad, por fuerza su potencial energético que, aunque inmenso, es finito, se hubiera extinguido, a no ser bajo la hipótesis cícli-

ca y de continuas creaciones, que aquellos científicos gratuitamente suponen.

Por lo mismo, también en el futuro están abocados estos procesos a un término. Se desconocen medios que puedan anular o compensar esta disminución continua de potencial energético. El universo pues irreversiblemente envejece y la materia camina, aunque en millardos de años, al estado de un volcán apagado. Presenta pues una base experimental muy sólida para concluir inmediatamente en la existencia de una causa supramundana de todos los seres del universo y de sus movimientos.

##### 5. *Argumento por la finitud del mundo.*

a) *Exposición.* El Papa contempla por fin estos resultados de la edad del mundo y el comienzo de la materia en el tiempo en conexión con otros de la ciencia sobre "el estado y cualidad de la materia primigenia" que implican además la dimensión finita del universo. Y en todo ello ve una confirmación por la ciencia de que la materia no es increada, sino que ha surgido en el tiempo y en condiciones muy especiales de limitación y altísima energía por obra de un Espíritu Creador. Mencionemos algunos de estos datos de la ciencia, aun posterior, que apoyan el aserto pontificio.

El "modelo del universo" que se imaginaban los sabios durante todo el renacimiento y hasta principios del siglo XIX era el de un universo infinito. Una infinidad de soles poblarían, uniformemente distribuidos, el espacio infinito, que según Newton era el único concorde con sus leyes de gravitación.

En 1826 lanza el astrónomo Olbers la primera gran objeción o "paradoja de Olbers": si el universo fuera así infinito, la luz que recibiría la tierra sería así infinita y el cielo nocturno aparecería en deslumbrante y uniforme luz. Cada recta trazada desde la tierra al espacio encontraría siempre un astro. Si el universo no estuviera en expansión creen muchos que no habría diferencia entre el día y la noche.

Einstein en 1915 concluyó, en fuerza de sus teorías matemáticas de la relatividad generalizada, que el universo es esférico y por lo tanto finito. Eddington objetó que este modelo representaba el estado inicial del universo en un pasado remoto, pero no el ac-

tual. Dada su inestabilidad, al sufrir la más mínima perturbación tendería a contraerse o dilatarse.

Dos años más tarde, en 1917, De Sitter, y luego el ruso Friedman lanzan la teoría del "universo en expansión" que corrige y armoniza los modelos esféricos cerrados de Einstein y De Sitter. Esta concepción es luego confirmada por el descubrimiento de Hubble, en 1932, del distanciamiento de las galaxias, observada por el corrimiento hacia el rojo del espectro de las mismas. Las galaxias, pues, y con ellas todas las masas de estrellas, estarían animadas de una velocidad de *fuga*, análoga a la constante cósmica introducida en la teoría de Einstein, tan misteriosa como la fuerza de la gravitación y contrarrestando ésta. Esta idea del universo en expansión elimina sin más la paradoja de Olbers y es seguida comúnmente por los sabios.

El Papa conoce los tremendos efectos actuales de esta fuerza expansional del universo. En posterior alocución al Congreso de Astronomía de 7 de agosto de 1952 (27), enumera algunos datos entonces conocidos de la inmensidad del cosmos y de sus miríadas de estrellas. Señala que nuestra vía láctea contiene cien mil millones de estrellas, y que existen, según los sabios de Mont Wilson, otras cien millones de galaxias con equivalente número de estrellas; todas ellas se comprenderían en un espacio de mil millones de años luz, etc.

Es claro que estos datos se deben corregir y ampliar mucho. El científico P. Jordan habla de diez mil millones de nebulosas en espiral con cien mil millones cada una = mil trillones de estrellas. A ellos deben añadirse las *radio-galaxias* o radiomantiales cósmicos, que producen enormes cantidades de emisión radioléctrica; los radiomantiales *quasi-estelares* o *quasars* (del inglés: quasi-stellars-radio-sources) con luz un billón de veces más brillante que la del sol y masa de un millón de soles; además las "quasi-estrellas", que emiten radiación no luminosa o rayos cósmicos y que están al límite de los objetos más alejados de nosotros, etc. Se han comprobado ya distancias de ocho mil millones de años luz, y algunos hablan de que el alcance de las fuerzas de la gravitación queda li-

---

(27) Pro XII, *Alocución al Congreso Universal de Astronomía*, 7-9-1952: AAS 44 (1952), p. 732-739.

mitado a "algunas decenas de millones de años luz" (28). A cada paso, con la invención de más potentes aparatos, se van descubriendo nuevas maravillas en el universo.

Pero justamente esta expansión tan fabulosa del universo plantea la acuciante pregunta del Papa: ¿Cuál era el estado de la materia al comenzar esa expansión que dura ya cinco mil millones de años?

Son muchos los científicos actuales que responden en la misma dirección que indica el Papa y de acuerdo con esa teoría: a los pocos segundos de creado el Universo sería de orden de magnitud de nuestro sol actual y constaría de partículas elementales, probablemente de neutrones (Jordan) o de cantidades iguales de H y He con uno por ciento de elementos pesados (Fermi). Otros, Lemaître y el ruso Gamow, proponen una explicación similar más complicada: Al principio, la materia cósmica existía en forma de partículas elementales —protones, neutrones— en un estado de comprensión y densidad prodigiosas, lo que denominan el átomo primitivo. Su densidad sería inconcebible: un billón de veces más pesada que el agua y su tamaño análogo al del sistema solar.

Con la densidad y temperatura, la energía de esta primera masa cósmica estaría también enormemente concentrada y elevada. Entonces la mayoría de los sabios admiten una *explosión (big-bang)* de tal materia primigenia que daría comienzo a la dispersión de H, a la formación de núcleos pesados de los otros cuerpos y a esa evolución del universo en expansión continua con la formación de nebulosas y estrellas (29).

Tal expansión del Universo es la que se evalúa en esa edad del Mundo, que según la relatividad de Einstein deberá alargarse en unos diez mil millones de años. A esa explosión inicial liga o asimila el Papa el potente "fiat lux" creador, en que de la nada prorrumpe con la materia un mar de luz y de radiaciones, mientras las partículas de los elementos se escindieron y reunieron en millones de galaxias.

---

(28) Estos datos en J. BALTA ELIAS, *Origen y evolución del Universo*, en *La evolución*, cit. p. 102-138 que se remite a abundante documentación. Cf. p. 112. Asimismo otras recientes teorías prevén también *un alcance finito* para las fuerzas de la gravitación, siendo el límite de las mismas 50.000 millones años-luz, BALTA, p. 138.

(29) J. BALTA, *ob. cit.*, p. 114.

*Valor del argumento.* Estos datos de la ciencia actual, vienen a confirmar y dar una gran fuerza a la base experimental de la 4.<sup>a</sup> y 3.<sup>a</sup> vías, que así concluyen inmediatamente de esa finitud tan reducida del universo inicial a su creación por un Ser infinito.

Es cierto que no todos admiten dicha concepción. Otros teóricos, tratando de evitar ese estadio inicial y formación posterior del universo en expansión, que lleva a hablar a los científicos de la "creación" del universo, han ideado otros modelos sobre la base de sucesivos retornos de envejecimiento y formación de nuevas galaxias, introduciendo casi siempre una creación continua o "zonas de creación" de H. Pero esa creación continua está en contradicción con las bases científicas de la relatividad generalizada, que conduce a la idea del universo expansivo (30).

Por eso estos datos científicos necesitan de nuevos esclarecimientos y pruebas para ofrecer una base de confirmación segura, dice el Papa. En todo caso, añade, ya no se puede creer en la opo-

---

(30) Véase en J. BALTA, *ob. cit.*, p. 124 ss. la descripción de algunas de estas teorías o "modelos cósmicos", "algunas sin base científica, más bien producto de la fantasía". La discusión se centra todavía entre la idea del Universo estático e infinito, y la del Universo evolutivo de Einstein, en espacio curvo y que se cierra sobre sí mismo, con explosión inicial y expansión continua. Pero "en otros modelos oscilantes alternan los períodos de expansión y contracción, repitiéndose el ciclo indefinidamente, como en las doctrinas del *eterno retorno* de ciertas filosofías y religiones orientales" (p. 125). Es la llamada *teoría cíclica*, en que a la expansión se seguiría otro período de contracción en el cual la materia volvería a alcanzar su primitivo estado superdenso, pudiéndose el doble ciclo repetirse indefinidamente. Su representante principal era F. HOYLE, y a ella se adhieren recientemente los físicos de Mount-Wilson y Monte Palomar, SANDAGE, OKE PEACH (en el Anuario del Instituto de Astronomía de Carnegie, enero 1969). Estos sostienen que "el Universo nace y muere cada 80 mil millones de años". La muerte le sobreviene cuando al final de tan inmenso período el Universo se desorganice completamente a consecuencia del período de contracción, que concluirá cuando el Universo quede cubierto por densas nubes de gas. Entonces estallará o sobrevendrá de nuevo la explosión, y así se dará a sí mismo un nuevo origen. Faltaría aun 69 mil millones de años para que esto ocurra, pues estos teóricos cuentan con los 10 o 11 mil millones ya pasados desde la explosión inicial. Sobre este dato cierto y comunmente admitido por los mencionados cálculos, montan ellos la teoría de los ciclos, que ya es pura hipótesis, o tal vez mera fantasía de la frase de Baltá.

A dicha teoría, que supone creación continua de nueva materia de la nada, se acogen cuantos rehusan admitir aquel comienzo temporal por creación de Dios y la finitud del cosmos, máxime los científicos rusos. Pura teoría, suficientemente amplia para no admitir comprobación, a la cual se ven obligados a recurrir no por razones científicas, sino para eludir el para ellos mayor absurdo de la creación total *ex nihilo*. Cf. et F. PEREZ, *Ex nihilo nihil y la creación ex nihilo*: Pensamiento 22 (1966) p. 55-69.

sición de los descubrimientos científicos a la fe en el Dios creador, y de que, como hasta hace poco afirmaban muchos sabios, como Arrhenius, la idea de creación está en contradicción con la física actual, que partiría del principio evidente de la materia eterna e indestructible.

Aparte de ello, la filosofía prueba con certeza la finitud del Cosmos. Veamos en breve sumario la argumentación de Sto. Tomás:

1) El mundo no puede ser infinito sustancialmente (*simpli-citer*) porque está compuesto de sustancias que son todas limitadas, por composición de acto y potencia; la suma también lo será.

2) Ni en cuanto a los accidentes, cualidades, potencias, porque es absurdo que accidentes infinitos emanen o se sustenten en sustancia finita; esto supone que ellos tienen también potencia.

3) Ni especialmente en cuanto a la magnitud o cantidad puede ser infinito. Cualquier distancia o dimensión cuantitativa está medida por el número de unidades. Y no cabe un número infinito, porque siempre se le puede agregar otra unidad. Cualquier número por infinito que se le imagine, es una multitud *medida* por la unidad. Solo cabe la sucesión indefinida en el futuro, o infinito potencial.

4) En cuanto a la cantidad continua o cuerpo matemático es imposible que sea infinita. Porque entonces no tendría forma, figura o volumen determinados, lo cual es absurdo (I,7,a.3).

## II.—ARGUMENTOS MORALES Y PSICOLÓGICOS.

Estos argumentos son más antiguos y han sido con frecuencia formulados en el curso de la historia. Se ha discutido siempre sobre el valor probativo. Recogemos los principales.

### 1. *Argumento por el deseo de la bienaventuranza.*

Se le llama también argumento "eudemonológico". Es antiguo y con razón se le encuentra formulado en el texto de S. Agustín: "Fecisti nos Domine ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te" (Confess. 1,1).

Los autores modernos acuden mucho a esta prueba, conscientes de la fuerza persuasiva y probativa que ejerce en las almas,

máxime del mundo actual con su situación de angustiosa inquietud y desesperación; a tal angustia *vital* siempre se ha de oponer esta aspiración a la felicidad y al bien, que sólo garantiza la existencia de Dios.

*Su formulación*, aunque admite numerosas variantes, puede ser: un deseo radical y eficaz de la naturaleza no puede ser frustrado, sino que supone la existencia o realidad de ese objeto de su tendencia natural.

Pero el hombre tiene ese deseo natural y aspiración incoercible a la bienaventuranza perfecta, consistente en el bien universal o Sumo Bien que no puede encontrarse sino en Dios.

Luego existe Dios, fin y objeto saciativo del deseo natural de bienaventuranza de la voluntad.

*La discusión se centra en torno a su valor:*

Muchos autores modernos lo aceptan como probativo, reduciéndolo a la cuarta o quinta vía (Maquart, Garrigou, Arnou) e incluso Gredt lo presenta como sexta vía independiente.

Otros tomistas (Manser, Angel González) o no (Descoqs) le niegan todo el valor probativo y niegan cualquier reducción del mismo a las vías tomistas.

Con Sto. Tomás y generalidad de los autores (Gardeil, Boyer, Jolivet, Sertillanges... y citados) *debemos admitir* su validez, complementaria sin duda de las vías, pero basada en hechos subjetivos de experiencia psicológico-moral que para otros tienen más fuerza persuasiva. Además el argumento aplica la causalidad inmediatamente y concluye sin recurso al proceso infinito, lo que le hace más concluyente.

Las razones de Manser en nombre de Sto. Tomás sólo prueban que debe rechazarse una interpretación ontologista de dicho argumento: por las aspiraciones infinitas del alma hacia el Bien se pretende concluir que Dios existe por ser término directo y obvio de este apetito de felicidad. Entonces concluye en un conocimiento cuasi innato de Dios, implicado en ese deseo de la felicidad. En lo que nosotros también negamos sobre la base de los textos de Sto. Tomás alegados por Manser (I,2,1,ad 1; I *Contra Gen.* 11, fin). La experiencia de nuestro apetito de beatitud no nos da

sin más el conocimiento de Dios, porque es deseo de la *felicidad en común* el cual es necesario probar que se realiza en Dios.

Pero si no tiene valor para acceder a la existencia de Dios por un conocimiento inmediato de su ser en el deseo abstracto de la felicidad suprema o sin pasar por la causalidad, como quieren algunos, sí tiene validez argumentado (*ratiocinando*, dice Sto. Tomás) de ese hecho singular de la aspiración al bien infinito a la existencia de la Causa propia e inmediata de ese efecto (31). Y es Santo Tomás el que ha probado los dos supuestos.

*La prueba* de las dos partes del argumento procede así:

La premisa mayor, "un deseo natural no puede quedar frustrado", es un caso particular de la quinta vía, y una parte de ella. Existe un orden de la naturaleza, que exige necesariamente un principio ordenador y creador de ella. La naturaleza de las potencias estriba en su orden intrínseco al propio objeto especificativo. Una potencia sin su propio especificativo será pues absurda e imposible o sin razón de ser. El apetito natural de la voluntad hacia el Bien infinito reclama por necesidad la existencia de este Bien. De lo contrario, no existiría orden natural o intrínseco en la naturaleza humana.

La segunda premisa: "el deseo natural de la felicidad del hombre y objeto especificativo de la voluntad consiste y se termina en Dios", probó Sto. Tomás, por amplios razonamientos en la I-II q.2; III C. Gent. cap. 27-37: la bienaventuranza del hombre no consiste en ningún bien creado, ni en el conjunto de todos los bienes creados actuales o posibles, sino sólo en el Bien infinito que es Dios. Es un apetito finito del Bien infinito, que infiere por tanto la existencia de ese Bien infinito y divino.

Ambas premisas las prueba de manera perentoria en I-II q.9, a.6: un orden o inclinación al bien universal no puede producirlo

---

(31) S. THOMAS, *Cont. Gent.* I c.11: "Sic homo naturaliter Deum agnoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum naturaliter desiderat beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse... sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per eius similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius *ratiocinando* perveniat".

sino la Causa o Bien universal; pues las causas particulares sólo producen inclinación al bien particular, no inclinación universal. Por tanto, la voluntad como apetito del bien universal sólo puede ser causada por la Causa y Bien universal, que es Dios. Y esto en cuanto a su ser por creación y en cuanto a sus movimientos porque sólo Dios puede mover la voluntad.

El razonamiento tiene pues *valor demostrativo*, pero como argumento complejo, derivación de la 2.<sup>a</sup>, 4.<sup>a</sup> y 5.<sup>a</sup> vías y reducible por lo tanto a las mismas.

Aunque argumento derivado, su importancia es enorme sobre todo para los hombres modernos que solamente acceden a la afirmación de Dios por estas vías subjetivas de la experiencia interior. Porque esta experiencia radical de la aspiración hacia la felicidad suprema, hacia el Bien y valores infinitos, es vivida muy intensamente y de muy diversas formas por el hombre moderno, aun por aquellos que niegan o desconfían del valor objetivo de nuestros conceptos y del realismo del ser metafísico.

Tiene además el valor de llegar inmediatamente a la Causa divina sin el intermedio del proceso infinito de causas (no es menester apelar siempre a este proceso al infinito). Se asemeja a la prueba por la creación del alma, pero es mucho más claro y accesible por ser hecho experimental, y no así la creación del alma.

Autores modernos que no desechan del todo las pruebas tradicionales, argumentan de modo similar, en especial Blondel y en parte su maestro Bergson. La vía de acceso a Dios de Blondel por la "dialéctica de *l'agir*" se reduce en el fondo a este proceso: que la voluntad libre en todas sus opciones de los bienes y acciones particulares es llevada de un anhelo hacia el infinito y descubre el Bien absoluto o Dios, como su término e impulsor radical... Esto es correcto y equivale al apetito de la felicidad en común que mueve en el deseo de todos los bienes particulares. Pero después de invocar el principio de causalidad real. Le dan en cambio un matiz ontologista e idealista y por eso inciden en la crítica de Manser y otros.

## 2. *Argumento por la conciencia de la obligación moral.*

Es el llamado argumento *deontológico*, porque parte de la obligación moral tal como se manifiesta en nuestra conciencia. O

como le llamó el Cardenal Newman argumento de la *experiencia moral y religiosa*. Se le clasifica entre las pruebas morales, *por el hecho moral* de donde parte. Pero es una *demonstración metafísica* estricta, como veremos y casi todos admiten.

Es uno de los argumentos más importantes y más eficaces para convencer a los hombres de buena voluntad, y usado en todos los tiempos.

*Su formulación* puede ser así: consta a nuestro conocimiento que existe en todos los hombres la conciencia de una obligación moral categórica, es decir, la existencia en la naturaleza humana de una ley natural.

Pero esta ley y obligación moral implican la dependencia del hombre respecto de un legislador supremo y necesariamente exige la existencia de este Legislador superior como Causa primera de la ley y de la naturaleza humana.

Luego existe un legislador supremo, Autor y Causa primera de la obligación moral, que necesariamente es Dios.

*Opiniones sobre su validez.* Es uno de los argumentos más generalmente admitido y con valor probatorio. El P. Descoqs, benemérito de esta prueba, traza una historia larga de la misma (32) mostrando que ya fue invocado por los filósofos de la India, por los egipcios, los griegos, los romanos, por S. Pablo, los Padres de la Iglesia y la teología católica en general. En todos ellos, desde el Rig Veda, es afirmado el hecho de la obligación moral y su relación o conexión intrínseca con la divinidad.

Sto. Tomás que no lo presenta expresamente como una vía distinta, lo ha admitido y propuesto implícitamente al tratar de la ley natural, de los primeros principios, del orden moral, de las normas morales, del pecado, etc. En pos de él lo admiten Cayetano, Báñez, Juan de Sto. Tomás y los tomistas modernos con las demás escuelas en su mayoría. Desde Kant, Newman, es argumento muy valorado en la actual filosofía teísta.

*La discusión*, aunque fuerte, se produjo en la Escolástica a causa de las teorías voluntaristas de los suarecianos sobre el constitutivo de la ley y del orden moral, así como del pecado filosófico. Las opiniones disidentes se reducen a dos:

---

(32) P. DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis, Cours de Théodécée* I p. 425-522; cf. p. 499 ss.

*Por exceso*, niegan su validez autores suarezianos que sostienen que el conocimiento de la ley moral supone el conocimiento previo de Dios. No se da el conocimiento de la ley sin conocer antes el legislador. Según su teoría voluntarista, la ley es acto de la voluntad y no tenemos conciencia del deber sin antes conocer quién nos manda. No prueba, pues, porque se conoce primero a Dios. No hay apenas ateos y los que por excepción ignoran o no oyeron hablar de Dios no cometen pecado, sino filosófico. Así, desde las discusiones del "pecado filosófico" (1660; cfr. D. 1290), representantes recientes de esta tendencia como Billot, Nivard, Franzelin, etc. (33).

*Por defecto*, niegan el valor de la prueba los que enseñan que la ley natural ni supone el conocimiento de Dios, ni conduce a él. Porque se funda en la sola naturaleza. La teoría la propuso Vázquez y la desarrollan los racionalistas protestantes, Grocio, Pufendorf, terminando en el racionalismo y positivismo. La ley moral no se funda en Dios, sino se explica por otros fundamentos de orden humano. Entre los escolásticos muy pocos, como Mercier, siguen esta línea.

*La prueba del argumento* se resume en la demostración de las tres premisas o proposiciones:

*La mayor* presenta el hecho de experiencia. Se trata en la conciencia moral de una experiencia de orden racional, pero inmediata e interna, y por lo mismo innegable. La ley moral se intima en la conciencia de cada uno. Todos se sienten obligados a poner ciertas acciones, y evitar otras, a realizar el bien y huir del mal.

El análisis racional muestra además que se trata de una obligación absoluta, no condicional, de un imperativo categórico, como bien acentúa Kant. Sto. Tomás enseñó que esta conciencia o percepción de la obligación moral es *evidente*. Se trata de la evidencia de los primeros principios prácticos condensados en el primero: *bonum est faciendum et malum vitandum*. La evidencia de este principio nadie puede negarla, como la de los principios especulativos. Esta obligación *se impone* al hombre de una manera categórica, inmutable e indestructible, porque viene impresa en nuestra naturaleza por la luz de la razón natural, es decir, por la sindé-

---

(33) Cf. P. DESCOQS, *ob. cit.*, p. 493.

resis o hábito de los primeros principios morales, que es la raíz de la conciencia. Este hábito o la luz natural formula los principios universales de una manera imperativa y absoluta: la conciencia liga, instiga y manda obrar lo que es intrínsecamente bueno y evitar lo malo. Luego acusa y remuerde o aprueba. No es un mandato optativo, del que podemos escapar: "si quieres", si no categórico y sin reservas: "Haz esto"...

*La menor* es la aplicación del principio de causalidad: el hombre por esta obligación se manifiesta dependiente de un legislador superior y extramundano, es decir, causado en su estructura esencial moral. La demostración procede de modo inductivo, eliminando las otras causas posibles:

Nadie en el mundo irracional puede imponerle esa obligación, porque es independiente de las demás criaturas. Estas son inferiores a él y el hombre, como superior, las domina y manda.

Tampoco le es impuesta por otro hombre. Todos, como personas, son igualmente independientes y libres, no pueden dominarse unos a otros, sino que tienen que respetar los derechos naturales inviolables. Si algunos hombres, como superiores legítimos, mandan a otros, es en virtud de la misma ley natural o de mutuos acuerdos.

Tampoco la obligación puede nacer de la *sociedad* y de sus fuentes históricas, como reclaman todos los positivistas. La sociedad es posterior al hombre y nace de la asociación de los hombres, suponen los individuos ya constituídos con sus leyes y exigencias de conciencia moral. La sociedad sólo actúa en el fuero externo; no puede entrar en el interior de las conciencias en cuanto a todos los derechos y deberes inviolables, sino sólo en cuanto a las acciones de la vida social, en virtud de su autoridad legítima emanada de la misma ley natural. Además las normas sociales cambian con las distintas sociedades. Pero los dictados de la ley moral no cambian y se imponen universalmente a todas las sociedades históricas.

Tampoco emana esta obligación de la *misma naturaleza* o de la voluntad libre del mismo hombre. Es lo que se expresa diciendo que nadie puede mandarse a sí mismo. Sería inferior y superior a la vez, lo que es absurdo. Su voluntad tampoco puede ligarle absolutamente. Con la misma libertad con que se liga se desliga.

Esto no es obligación sino libertad; y es que nadie se obliga a sí mismo. Por consiguiente, tampoco brota de la misma naturaleza, porque entonces brotaría de esa misma libertad. Si la naturaleza o conciencia natural se siente vinculada a hacer el bien en sí y evitar el mal, necesariamente estará determinada a ello por Otro, que es el Autor de la naturaleza. Todos los signos que aparecen en la ley natural, manifiestan sus características de *impresa* de manera innata en ella, ley *participada o dada* por un legislador superior. Es decir, que es algo *causado*, relativo y contingente; regla regulada o moción movida por el Supremo Legislador.

Es lo que se expresa también con otras fórmulas modernas: la ley moral, como la razón, no pueden ser autónomas e independientes. Esto es absurdo, pues implicaría la misma autonomía e independencia absoluta del hombre. Además se destruiría como obligación, quedando como simple ficción de orden moral (v. g. el amoralismo o anarquismo moral de Nietzsche, Sartre).

*La conclusión* expresa el término "*ad quem*" de la vía:

Si pues el orden moral y la obligación moral son algo causado, esta Causa solo puede ser el Legislador supremo y por sí. Este Legislador es a la vez Autor o Creador de la misma naturaleza, porque la ley moral viene impresa en la naturaleza desde la creación como su constitutivo intrínseco. Este Legislador es Dios, o la ley eterna y divina.

El argumento, pues, llega inmediatamente a Dios sin invocar un proceso infinito de causas intermedias. Lo mismo que por la creación del Cosmos o por la creación inmediata del alma. Es un efecto superior a toda la naturaleza creada y creable. Con la ventaja de que es un efecto más claro y perceptible y por lo tanto más eficaz.

El *proceso* de subordinación al infinito podrá en todo caso aplicarse en el mismo término: O este Legislador impone la ley por sí mismo o por autoridad de otro... hasta llegar al *Legislador a se*, que impone la ley porque es el Autor y Creador del hombre.

*Su reducción a las pruebas metafísicas* se efectúa de diversos modos:

Los escolásticos, admitiendo comúnmente su validez, reducen el argumento a alguna de las otras vías, bien a la segunda o a la tercera (los tomistas) o bien a la cuarta (Boyer, Macquart). Sólo

Gredt lo presenta como una sexta vía independiente. Y A. González señala con razón que la reducción es varia e indeterminada (34).

Ciertamente no puede ser vía independiente, ya que toda su fuerza se basa en la causalidad eficiente, que de varios modos aplicamos. Y en rigor se reduce a las cinco vías y en todas ellas se engloba: contiene el valor de la 1.<sup>a</sup> vía ya que, por la ley, Dios mueve como primer motor moral; de la 2.<sup>a</sup>, porque se concluye en la Causa y autor del orden moral; de la 3.<sup>a</sup>, porque la ley natural está dada con la naturaleza, contingente como ella, que exige una causa necesaria; de la 4.<sup>a</sup>, porque es un efecto condicionado y participado que concluye en la ley eterna, de la que es participación la ley natural.

Y por fin tiene el valor de la 5.<sup>a</sup> vía, ya que la ley natural es el orden de la razón en la vida moral y concluye en el Supremo Ordenador de la vida moral.

Todas las vías, pues, son aplicadas sobre este nuevo y original punto de partida, que es el *hecho moral*. El mundo moral, como el mundo físico, bajo los cinco aspectos formales, tiene todas las señales de ser efecto de Dios y por El causado.

*El argumento en la filosofía posterior.* Esta llamada *prueba moral* ha tenido una amplia aceptación en la filosofía posterior no escolástica. Muchos filósofos que rechazan las "pruebas metafísicas" de las cinco vías, han apelado con frecuencia a este argumento y, si son teístas, admiten a Dios al menos fundados en este hecho de la conciencia moral y sus consecuencias.

Tiene la ventaja de ser válida para los filósofos criticistas, fenomenistas, existencialistas o empiristas (no radicales) que niegan los supuestos de la metafísica del ser y aun todo el valor real de nuestros conceptos. Dentro de su subjetivismo, basta que acepten los datos evidentes de su conciencia subjetiva moral. De ahí la difusión del argumento y su fuerza de persuasión en el mundo moderno.

El gran favor y difusión de la prueba *proviene de Kant*. Este, que negó todo valor objetivo a las pruebas metafísicas, vuelve con insistencia a este argumento moral, aceptándolo. La sustancia del mismo la formula así en el *Opus postumum*: "El imperativo cate-

---

(34) A. GONZALEZ ALVAREZ, *Teología natural*, ed. 1.<sup>a</sup>, p. 332.

górico que impone y manda un deber implica como fundamento la idea de un *imperans* que es todopoderoso y que ejerce un poder soberano sobre todo lo que existe. Es la idea de Dios" (35).

Mas la forma como propone este imperativo en la Crítica de la Razón práctica es distinta y menos aceptable. Kant llamó a dicho imperativo un principio, postulado, o exigencia de la razón práctica, que no satisface a la razón teórica, pero que se impone necesariamente. Todo el orden moral se basa en este postulado y está respaldado por la exigencia de Dios que establezca la unión de la santidad moral y el soberano Bien y felicidad. Tal es la tesis básica de la "Crítica de la razón práctica". Esta exigencia no parece meramente idealista, puesto que la conciencia es real. Pero funda una persuasión de Dios insuficiente y un tanto fideísta e irracionalista, puesto que a ella se opone todo el conocimiento teórico.

*Newman* fue uno de los que más apelaron a este argumento, si bien en sentido distinto de Kant, pues lo afirmó con pleno valor real y sin oposición al conocimiento teórico. Según Newman en esa conciencia moral de "experiencia ético-religiosa" está implicada la afirmación de la existencia de Dios tan claramente como la de mi propia existencia. La conciencia moral es el eco de la voz de Dios o *praeco Dei*, como la teología antigua decía (36).

La posición de Newman es, sin embargo, un tanto ontologista, como si tuviéramos un conocimiento inmediato de Dios, dado en los datos de la conciencia. Supone que en dicha experiencia ético-religiosa se capta o percibe inmediatamente la realidad de Dios.

---

(35) KANT, *Opus postumum*. II: en *Gesammelten Schriften*, Berlín-Leipzig 1938, p. 120-123, donde en distintas fórmulas expresa dicho pensamiento. También en la Crítica de la Facultad del juicio habla de "la religión en relación a Dios como Legislador". Por eso algunos señalan que el pensamiento de Kant no ha de verse solamente en la Crítica de la razón práctica, donde el imperativo aparece en sentido totalmente autónomo, sino también en estas obras posteriores. Así, J.-H. WALGRAVE, *La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs*, *L'Existence de Dieu*, ed. 2.<sup>a</sup>, Paris Casterman 1963, p. 108-132.

(36) Véase la exposición de la prueba newmaniana en J. H. WALGRAVE, *Newman. Le développement du dogme*, Tournai-Paris 1957, p. 220-237, 360-379.

Bajo la influencia de Kant muchos neokantianos admitieron la validez del argumento moral. Así mismo Newman influye en muchos autores anglosajones, que se expresaron en el mismo sentido. También Max Scheler propone el argumento moral en el mismo sentido que Newman. En la conciencia de los valores morales y en el acto religioso se patentiza al hombre la acción de Dios. La afirmación de Dios viene presentada en ellos bajo el aspecto personalista de relaciones del hombre al Dios personal, que persuaden al hombre moderno más que la ontología de las cinco vías (37).

Al mismo argumento y al de la felicidad puede reducirse la especulación de M. Blondel que quiere alcanzar a Dios por la "dialéctica de *l'agir*" o de la opción libre de nuestra voluntad. En la tendencia de la voluntad al Infinito, que se manifiesta en toda acción o búsqueda de los bienes finitos, se descubre, según él, a Dios, en cuanto que esa tendencia libre sobrepasa siempre tales bienes finitos.

Pero a ese descubrimiento le da un sentido de intuición o experiencia de Dios, que es falso. Es la misma vía de los existencialistas católicos, como Marcel (38).

*La objeción* de los autores escolásticos antes mencionados que niegan el valor del argumento tiene fácil solución: el argumento, decían, no prueba porque para conocer la ley moral y obligación es preciso conocer al Legislador. Nadie se siente mandado si no sabe antes quién le manda.

*Se responde* con la típica distinción de la Escuela: Nadie está obligado si no conoce antes quién manda *explícita y adecuadamente*, niego; implícitamente y bajo una noción imperfecta y común, concedo. La Ley divina nos obliga porque está promulgada por una instancia inmediata, o regla próxima, que es la razón natural o la conciencia. Pero ésta impone el deber en virtud de una instancia superior o ley eterna, en confuso percibida. Un conocimiento adecuado de la ley moral nos lleva a demostrar la existencia de un Legislador supremo. Puede haber, pues, ateos de buena fe y que se sientan obligados por la conciencia del bien y del mal. En con-

---

(37) J. H. WALGRAVE, *La preuve par la conscience morale et l'expérience des valeurs*, en *L'existence de Dieu*, cit. p. 119 ss.

(38) P. COLIN, *Le théisme actuel et les preuves classiques*, *L'Existence de Dieu*, cit., p. 135-146.

secuencia, un conocimiento inmediato e imperfecto de la ley moral no supone necesariamente el conocimiento previo del Legislador primero; en cambio, el conocimiento perfecto y adecuado, o en sus causas, de la misma implica dicha noción de Dios o lleva a El.

### 3. *Argumento por las verdades eternas.*

Ha sido con frecuencia invocado y es notorio su origen en la corriente platónica. Iniciado por Plotino, su formulación se debe sobre todo a S. Agustín. Lo invocan y hacen suyo no sólo S. Anselmo y S. Buenaventura, sino también Descartes, Malebranche, Leibniz, Bossuet. Asimismo apelan a él modernos idealistas y filósofos de los valores, a veces como el único válido.

Entre los escolásticos muchos admiten su validez, incluídos los tomistas como Garrigou, Sertillanges, Boyer, Macquart. Otros, como Descoqs, Manser, Angel González, lo rechazan como falto de valor (39).

*Su formulación* puede hacerse así: Existen verdades necesarias, universales y eternas. Son los primeros principios y cualesquiera verdades universales, filosóficas o científicas, evidentes y ciertas, máxime los juicios universales sobre las esencias de las cosas.

Pero estos caracteres de verdad necesaria, inmutable y eterna no pueden fundarse en los seres contingentes, que no los poseen; ni en la inteligencia humana que los abstrae y conoce, porque también es contingente; ni tampoco por sí mismos, como ideas separadas y subsistentes, porque no existen.

Luego deben fundarse en la realidad necesaria, inmutable y eterna, que es Dios. Por lo mismo, Dios existe.

*En cuanto a su valoración*, el argumento puede tener un sentido ontologista, que aparece en diversos textos de S. Agustín: En las verdades eternas contemplamos toda verdad; por eso era invocado por los iluministas medievales y los ontologistas. Este sen-

---

(39) A. GONZALEZ ALVAREZ, *Teología natural*, ed. cit., p. 319 ss., quien resume las opiniones.

tido es falso, porque no conocemos las cosas en las verdades eternas, es decir, en Dios.

Tampoco prueba nada si atendemos al origen inmediato o materia de donde la inteligencia abstrae esas verdades, que son los seres contingentes. Ni la inteligencia humana puede darles esta necesidad y valor eterno, pues ella es contingente.

Parece, no obstante, tener valor de prueba apodíctica reducido a la cuarta vía. No en el sentido de que se consideren diversos grados de verdad ontológica, sino en cuanto dichas verdades eternas reflejan de modo especial la doctrina de la participación y limitación de las perfecciones o esencias creadas. Si dichas verdades tienen un valor absoluto y eterno y esto no lo reciben de las cosas contingentes de que son abstraídas, luego el ser de esas cosas se presenta como simple participación de dichas esencias ejemplares, que se encuentran en Dios.

Y esas esencias en su verdad eterna e inmutable se encuentran en Dios.

Sto. Tomás ha indicado este argumento al menos en un texto de *C. Gentes* 2,84: "No puede pues concluirse que el alma es eterna, sino que tales verades se fundan en algo eterno. Se fundan en efecto en la Verdad primera, como en causa universal que contiene toda verdad".

Es el argumento que otros autores presentan como basado en las esencias posibles de las cosas: Tienen que tener una causa que les pueda dar existencia, pues de lo contrario no serían posibles (40).

No parece darse tránsito indebido del orden ideal al real, que dicen algunos tomistas, porque el hecho psíquico o noético de que existan tales verdades es también real. Y se busca el fundamento de este hecho o valor noético de las esencias de las cosas.

Similar a ésta es frecuente la argumentación de muchos autores modernos, que de los valores relativos de las cosas arguyen a la existencia de los valores absolutos y de una realidad que funde y realice dichos valores absolutos, que es Dios.

---

(40) J. ROIG GIRONELLA, *Todas las leyes del ser radican en Dios, De Deo in philosophia S. Thomae et philosophia hodierna*, Acta VI Congressus Phil. Internat. II, Roma 1965, p. 265-267.

#### 4. *Argumento por la persuasión de todas las gentes.*

Se encuentra ya en los filósofos antiguos, pues lo invocan Platón, Cicerón, Plutarco y más ampliamente los Padres de la Iglesia (41). Entre los escolásticos fue silenciado totalmente. Fue en cambio explícitamente propuesto en el s. XVIII sobre todo por Vico. Los autores neoescolásticos lo aducen comúnmente, si bien le dan diverso grado probativo. Para algunos tiene valor de prueba apodíctica; para los demás es argumento psicológico con valor probativo moral.

*Su formulación puede así proponerse:* Existe un *consentimiento* moralmente universal de todas las gentes y a través de la historia, de la existencia de Dios. La historia de las religiones manifiesta que la religión, y con ella la creencia en la divinidad, es un fenómeno universal de todos los pueblos de la antigüedad. Y fácilmente se descartan las teorías del evolucionismo cultural según las cuales hubo algunos pueblos sin creencias religiosas alguna o que la humanidad comenzó por una primera fase arreligiosa o al menos pre-religiosa y simplemente mágica. Al contrario, es un gran mérito de la escuela de Viena el haber demostrado con gran probabilidad que la religión de los primitivos era monoteísta.

Ahora bien, una persuasión así congénita a la humanidad en cosa tan gravísima y que no se admite por alguna comodidad o gusto, debe tener causa o razón suficiente de sí que no puede ser, sino la *verdad objetiva* de tal conocimiento. No cabe en efecto ninguna causa asignable de error en tal persuasión, que es efecto del ejercicio normal de la inteligencia humana justamente en la actuación de los principios evidentes y superiores. Un tal efecto constante y universal de certeza no ha de provenir de causa fortuita o de azar, sino que requiere una causa permanente, que es la *evidencia* de la verdad. El error es accidental a la inteligencia, que busca de suyo la verdad, y no puede tener causa permanente o estable, es decir, natural.

Por lo tanto, este consentimiento universal es connatural al hombre y su objeto es verdadero, como la naturaleza humana. Un criterio natural, universal, parece ser cierto y evidente.

---

(41) P. DESCOQS, *Praelectiones Theol. Naturalis*, I p. 159-215, quien presenta amplia historia del argumento.

Existe por lo tanto Dios.

*Valoración.* El argumento es a la vez en gran parte invalidado por los innúmeros errores que la razón natural cometió respecto del objeto divino: las mil formas de politeísmo y de religiosidad aberrante y supersticiosa.

Pero, en medio de estos errores, se salva la *sustancia* de dicho testimonio del consentimiento universal, que es la existencia del objeto divino o de Dios, aunque los hombres tanto erraran sobre su naturaleza.

El argumento parece sustancialmente invalidado en la actualidad, con el abandono en masa de los hombres de la creencia en Dios. A esta invasión masiva de ateísmo, o secularización del mundo, la ciencia y filosofía actuales pretenden dar carta de naturaleza. La humanidad hasta el advenimiento de la ciencia actual, habría vivido en un inmenso error y creído en los mitos religiosos como había creído en tantos mitos cosmológicos sobre la estructura del mundo y la materia. El proceso de secularización parece irreversible e incontenible.

Esto, sin embargo, es falso. El Concilio al hablar del ateísmo, insiste en que el "ateísmo no es un fenómeno *originario*, sino un fenómeno derivado de varias causas", entre las cuales la fuerte reacción crítica actual contra lo religioso (Const. *Gaudium et spes* n. 19). Quiere decir que no es un fenómeno *natural*, sino producido por causas adventicias deformadoras de lo natural. El criterio natural es por tanto el criterio religioso. Añade que "las doctrinas y conductas ateas son contrarias a la razón y a la *experiencia humana universal* y privan al hombre de su innata grandeza" (n. 21).

El argumento, pues, del consentimiento universal sigue en pie, puesto que lo invoca el Concilio. La ciencia no puede invalidar la creencia en Dios como ha invalidado los antiguos errores cosmológicos anteriores a Copérnico (tesis de Robinson), porque la verdad cierta sobre Dios nunca se ha fundado en los sistemas científicos antiguos, sino en la demostración metafísica fundada sobre los principios evidentes de la razón y la filosofía, superiores a la ciencia empírica y que no dependen de ella (42).

---

(42) Véase la reciente obra de J. DUQUESNE, *Dieu pour l'homme d'aujourd'hui*, Paris 1970, cuyos datos han sido aireados en la prensa y sema-

A causa de todo ello se ha de ser más cauto y sólo hemos de dar a este argumento valor de *prueba moral*, como fundada sobre la autoridad humana.

Por sí mismo sólo produce efecto de persuasión, que da más efecto persuasivo a los argumentos racionales y viene a *confirmarlos*. El consentimiento común viene a corroborar la fuerza probativa de las pruebas evidentes, en que se funda.

### *Argumento por los milagros y signos divinos.*

No se aduce en filosofía, sino en Apologética, para probar de modo demostrativo la existencia de una intervención divina, de ordinario para probar su revelación. Puede sin embargo figurar en el confín de lo filosófico y teológico, y en la línea de una buena prospección de los signos (¡divinos!) de los tiempos.

Un milagro auténtico, como la resurrección de un muerto, supone la intervención de una Causa superior a todas las fuerzas de la naturaleza y que suspende todos los efectos de las causas naturales, es decir, las mismas leyes físicas de la naturaleza, en un caso o acontecimiento particular. Si, pues, el hecho milagroso no

---

narios mundiales. El resultado del largo itinerario seguido por el autor a través de encuestas y sondeos de opinión parece ser positivo en orden a un cierto fenómeno de "la vuelta de Dios". No obstante el revuelo clerical y el ateísmo colectivo de al menos un tercio de la población mundial, se mantiene aun viva una cierta creencia en Dios en la gran masa de la población de los países encuestados de Europa y América, incluso en fuertes áreas de los países de obediencia comunista. El resultado es, sin embargo, negativo respecto de las religiones o confesiones. Las Iglesias, preocupadas en sus disputas internas, van desintegrándose cada día; los augurios para este año eran de la aparición de multitudes de pequeñas agrupaciones religiosas libre de la obediencia a las Iglesias.

Pero sólo *un difuso deísmo* sale triunfante de este análisis. El Dios del deísmo, liberado de los dogmas de las Iglesias, es el que tiene mayores opciones. La lucha está entablada y no se sabe si en la partida final ganará el Dios del deísmo o el Dios que las Iglesias quieren anunciar. Las encuestas arrojan un 40 por ciento de cristianos alemanes e ingleses que no creen en la vida del más allá. Incluso los debates y discusiones en torno a las Iglesias van a quedar pronto en segundo término. "El debate de mañana no será en torno a la Iglesia, sino en torno a Dios".

La lucha pues quedará entablada entre el ateísmo y un cierto teísmo. Pero una creencia deísta, en un Dios identificado tal vez con el alma del mundo, no puede satisfacer a las almas ni aportar la salvación. "Puede presumirse que la creencia en Dios, ingénita para la mayoría de los seres humanos, es algo tan considerable que no basta para darle cauce un vago deísmo anárquico; exige templos, comunidades, jerarquías".

se explica sino por la sola causalidad de la Omnipotencia divina, ello es una prueba suficiente de la existencia de ese Dios operante.

No le faltan las dos condiciones de la demostración metafísica:

1) El efecto sensible de que se parte, o la constatación de un fenómeno imposible de ser producido por las causas naturales.

2) La aplicación inmediata y sin recurrir al proceso al infinito del principio de causalidad, para concluir que aquello que es producido tiene que tener una causa capaz de producirlo.

Al término la razón concluye que si tal efecto tiene su causa y las causas naturales no le han producido, deberá ser producido por una Causa superior a toda la naturaleza, que es Dios.

Se aplica una simple modalidad del principio causal: Todo lo que se hace es producido por una *causa adecuada y proporcionada*. De lo contrario, habría una parte del efecto sin causa. Y la ascensión demostrativa es inmediatamente a Dios, sin proceso al infinito. Por eso el razonamiento no impide que la fuerza probativa del milagro aparezca como inmediata.

*Valor.* No se trata de prueba universal, sino particular, para quienes comprueban los milagros. Estos son ordenados o dispuestos por Dios como pruebas o signos especiales de determinados acontecimientos.

Aunque de suyo con valor apodíctico, ordinariamente no pasará de argumento moral. La comprobación del hecho auténticamente milagroso no pasa de tener certeza moral en la mayoría de las veces. Algunos no creen en absoluto en los milagros.

No sólo puede tener valor demostrativo para convencer de la intervención especial de Dios y persuadir a aceptar la sobrenatural que revela, sino para convencer al incrédulo de la existencia de Dios. Si se prueba que Dios obra, también se demuestra que existe.

Muchos incrédulos y reacios a cualquier demostración racional han creído a la vista de los milagros. No es una prueba extrafilosófica, ya que la revelación como religión positiva se basa en un fundamento natural y es exigida por la religión natural. La razón dicta que se ha de creer a Dios si hablase al hombre con signos auténticos, como enseñaba Sto. Tomás (Suma, II-II q. 10 a. 1 ad 1).

Entre los filósofos modernos, Bergson que negaba las pruebas racionales de Dios en virtud de su sistema vitalista e intuicionista, al final admitió la prueba del testimonio de los místicos (en la obra *Les deux sources de la religion et de la moral*). El testimonio de la experiencia de los místicos llegó a ser plenamente aceptable para él, como una experiencia singular, privilegiada y con probabilidad constatada. El testimonio de los místicos, aunque evento contingente, tiene universalidad presuntiva, pues es dado para la intención de todos. Y muy aptamente se inserta esta experiencia mística en una filosofía de la vida, como era la suya.

Se trata, en las experiencias de los místicos, de milagros de tipo profético o carismático, complementado con el milagro moral de su santidad y a veces con milagros externos. Tienen una eficacia persuasiva casi siempre mayor que la filosofía, porque tocan no sólo a la fría razón, sino al corazón y al sentimiento, y así convencen.

Deben sin embargo rechazarse como inválidas las pruebas por la *experiencia religiosa natural*, que muchos filósofos de la religión alegan. Tal experiencia religiosa en el sentido de darnos un conocimiento inmediato de Dios, de patentizar su presencia, es ilusoria y no existe, como ya se dijo. La única experiencia cierta de esa presencia divina es por vía sobrenatural o la mística. Y entonces ya constituye un milagro o intervención especial de Dios. La experiencia religiosa natural sin duda es válida y lleva a los hombres a Dios. Pero no se funda en mera experiencia e inmediata de lo divino sino, para que sea recta, supone un conocimiento previo de Dios y de su necesidad para el hombre, basado en alguna persuasión racional.