



ENRICO BERTI

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA



Enrico Berti

Las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía

Nota de Luca Grecchi

Prólogo de Alejandro G. Vigo

Traducción de Stefano Cazzanelli



Título en idioma original: *Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia*

© 2022 Editrice Morcelliana, Via Gabriele Rosa, 71 - 25121 Brescia

© Ediciones Encuentro S.A., Madrid 2026

Prólogo de Alejandro G. Vigo

Traducción de Stefano Cazzanelli

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 181

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

Impresión: Cofás-Madrid

ISBN: 978-84-1339-262-2

Depósito Legal: M-100-2026

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com - info@edicionesencuentro.com

ÍNDICE

Prólogo	7
LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA	
Advertencia	15
I. Aristóteles.....	21
II. Anselmo de Canterbury	31
III. Tomás de Aquino	41
IV. Descartes.....	63
V. Leibniz.....	73
VI. Hume.....	79
VII. Kant	83
VIII. Hegel	91
IX. La filosofía italiana del siglo XX.....	97
Apéndice.....	109
Nota	113
Índice de nombres	115

PRÓLOGO

Enrico Berti (Valeggio sul Mincio 1935 - Padua 2022) fue, sin lugar a duda, uno de los mejores y más completos aristotelistas de la segunda mitad del siglo XX, si es que no el mejor y el más completo. Nacido en Valeggio sul Mincio en la provincia de Verona, Berti estudió filosofía en la Universidad de Padua, donde se graduó en 1957 y fue profesor asistente entre 1961 y 1964. Entre 1965 y 1969 enseñó en la Universidad de Perugia y en 1971 regresó a la Universidad de Padua, en la cual se desempeñó hasta su retiro en 2009 y fue nombrado profesor emérito en 2010.

No es posible dar aquí una idea siquiera aproximada de la vastísima actividad de Berti como docente universitario, como referente de la filosofía académica europea y como investigador especializado. El listado de sus publicaciones es verdaderamente impresionante, no sólo por su amplísimo número, sino también por su extraordinaria calidad. Su influencia en la investigación especializada ha sido enorme y su nombre es, hasta el día de hoy, una referencia obligada en los estudios aristotélicos. Pero Berti fue, además, un pensador de su propio tiempo, preocupado por la situación del mundo contemporáneo, a la que intentaba comprender mejor, a la luz de lo que, a su juicio, era la herencia siempre vigente del pensamiento clásico occidental. Por lo mismo,

su aristotelismo, si es que se lo puede llamar así, era ajeno a toda pretensión dogmática y a todo falso tradicionalismo.

Berti descubrió a Aristóteles a través de su maestro Marino Gentile (1906-1991), el fundador de la llamada «Escuela neoaristotélica de Padua». Inicialmente, el interés de Berti se concentraba en el debate contemporáneo en torno a la viabilidad de la metafísica tradicional y en la cuestión relativa a las relaciones entre la filosofía y la fe cristiana. El consejo de Gentile lo condujo hasta Aristóteles, el pensador que iba a ocupar el centro del interés, a lo largo de toda extensa su carrera. Dado su propio trasfondo, Berti se aproximó primero a la filosofía teórica de Aristóteles y, especialmente, a su metafísica. Poco a poco, sin embargo, su interés se fue desplazando hacia el Aristóteles práctico, que se hizo dominante en los años 80. Hacia el cambio de siglo se observa, por último, un retorno a las fuentes, cuya magnífica culminación se encuentra en la edición bilingüe anotada de la *Metafísica*, publicada en 2017¹.

En el marco de ese retorno a las inquietudes metafísicas de los comienzos se inscriben también algunos cursos ocasionales², entre los cuales destaca especialmente el que se incluye en este volumen, impartido en 2009 y dedicado a las pruebas de la existencia de Dios elaboradas en la historia de la filosofía occidental. Lo que Berti ofrece aquí, con la sobriedad de estilo que siempre lo distinguió, es fundamentalmente una discusión de los argumentos ofrecidos

¹ Aristotele, *Metafísica*, con testo greco a fronte, traduzione, introduzione e note di E. Berti, Bari – Roma 2017. Una explicación de la necesidad de esta nueva traducción, a la luz del estado actual de la discusión sobre la tradición manuscrita, y de la hipótesis interpretativa en la que se apoya el trabajo realizado se encuentra en E. Berti, *Tradurre la «Metafísica» di Aristotele*, Gianico 2017. En un curso impartido en 2005, con ocasión de la concesión del Premio Internacional de Filosofía «Antonio Jannone» (Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma), Berti ya había ofrecido una interpretación de conjunto de la obra, que fue publicada poco después en el volumen titulado *Struttura e significato della «Metafísica» di Aristotele*, Roma 2006.

² Véase, por ejemplo, E. Berti, *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires 2010, que recoge un curso impartido en la Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina, en 2008.

por una serie de grandes pensadores, que abarca desde Aristóteles hasta Leibniz, pasando por san Anselmo, santo Tomás y Descartes. El tratamiento de estos argumentos tradicionales se complementa con una revisión de las críticas formuladas por Hume y Kant, y también de la réplica de Hegel a la crítica kantiana. A modo de cierre, Berti incluye también una consideración de los aportes realizados, en el contexto de la filosofía italiana del siglo XX, por los representantes de la «Escuela neoescolástica de Milán» y la «Escuela neoaristotélica de Padua», de la que él mismo se consideraba un continuador. No tiene mayor sentido abundar aquí en el detalle de la exposición de Berti, pues su claridad didáctica, verdaderamente magistral, hace innecesario el recurso a todo auxilio interpretativo adicional. Me limito, pues, a unas pocas indicaciones más generales, que ayuden a comprender un poco mejor el modo en el que Berti aborda la materia tratada en el curso.

Una primera indicación tiene que ver con el tema mismo, las pruebas filosóficas de la existencia de Dios, y con el modo en el que Berti se sitúa frente a él. En la breve «Advertencia» antepuesta al texto del curso, Berti explica que nunca había abordado el asunto de modo independiente en sus más de cuarenta años de carrera docente. Aceptó dictar el curso, sobre todo, por su deseo de corresponder a la invitación del profesor Giovanni Ventimiglia, pero comprendió, al mismo tiempo, que el curso le ofrecía también la posibilidad de una reflexión personal. Esta actitud que combina sutilmente distancia y proximidad respecto del tema a tratar se complementa con una advertencia concerniente a su verdadero alcance. En tal sentido, Berti se preocupa por disipar, desde el comienzo mismo, lo que considera un lamentable malentendido, compartido a menudo por apologetas y detractores. Tal malentendido consiste en la suposición de que las pruebas filosóficas de la existencia de Dios apuntarían al objetivo de «suscitar» la fe en una determinada religión, en particular, la religión cristiana. Por el contrario, Berti subraya que, desde el punto de vista

estrictamente filosófico, ese no puede ser el propósito de dichas pruebas. Si se espera poder rescatar su valor filosófico, ellas deben verse como lo que propiamente son: intentos de esclarecimiento que se enmarcan en una indagación puramente racional, sin estar al servicio de una finalidad extrínseca. Berti —que siempre se declaró creyente católico, aunque sin considerarse un «filósofo católico», en el sentido que suele darse a esa expresión— cree que la relación entre las pruebas filosóficas de la existencia de Dios y la fe debe entenderse de un modo diferente, mucho menos pretencioso. Se trata de pruebas que no pretenden «suscitar» la fe, ni podrían hacerlo, aunque ocasionalmente hayan podido contribuir a que algunas personas den ese paso crucial que las convierte en creyentes. Más bien, su rendimiento se agota, piensa Berti, en que hacen posible la fe, desde el punto de vista que corresponde al ejercicio de la razón, a saber: en la medida en que abren un espacio de comprensión situado más allá de los límites infranqueables que pretenden establecer aquellas filosofías que sancionan una clausura de la razón en la inmanencia. En tal sentido, y de modo completamente consecuente, Berti subraya también la imposibilidad de degradar la fe al rango de una mera conclusión que se alcanza por vía demostrativa: la fe no puede ser, a su juicio, sino una «elección», vale decir, un acto libre, que, en último término, estaría fundado en la confianza que se deposita en ciertos testigos. Como él mismo lo aclara, Berti no se considera teólogo, de modo no habla en esa calidad. No debería llamar demasiado la atención, por tanto, que, en su caracterización de la fe, no acuda tampoco a la noción de «don», tal como se la suele emplear en el discurso teológico.

Respecto de las pruebas mismas consideradas en el curso, Berti cree que se trata de argumentaciones imperfectas, cuyo valor probatorio se ve relativizado por la incidencia de factores contextuales de carácter histórico, cultural y científico, además de la ocasional presencia de determinados errores lógicos. En todo caso, consideradas como episodios o capítulos dentro de una suerte de

trama argumentativa unitaria, que se extiende a lo largo de toda la historia del pensamiento metafísico, estas pruebas adquieren un valor adicional, que explica también su persistente interés: dan testimonio de la conciencia de la fundamental «problematicidad» del mundo empírico, de su insuficiencia autoexplicativa, que hace necesario el recurso a un fundamento último de carácter absoluto. Es aquí donde se advierte hasta qué punto el tratamiento de los aportes de la «Escuela neoristotélica de Padua», ofrecido en el último capítulo, proporciona la clave de lectura de toda la discusión precedente. En efecto, Berti ve en la «innegable problematicidad del mundo», puesta de relieve por su maestro Gentile, el punto de referencia último de todo genuino preguntar filosófico.

Siguiendo la huella de Gentile, el propio Berti intentó desarrollar lo que solía llamar una «metafísica humilde»: una metafísica que sabe de sus propias limitaciones, que se hace cargo del estado actual de la ciencia, y que, por lo mismo, no busca ya demostrar nada de modo definitivo. Más bien, se contenta con mantener siempre abierta la posibilidad de su propio preguntar y se limita, entonces, a refutar dialécticamente las pretensiones dogmáticas de las concepciones que se arrogan, de modo ilegítimo, la potestad de cancelar, de una vez y para siempre, dicha posibilidad³. Probablemente, a ciertos oídos esta caracterización de la que otrora fue la «ciencia primera» pueda sonar inaceptablemente cercana a Kant, un autor por el que Berti, ciertamente, no mostraba mayor simpatía, y que no forma parte de sus propios puntos de partida. Que Berti haya podido llegar a tal caracterización a través de una reflexión serena y profunda, aquilatada a lo largo de largas décadas, sobre las posibilidades que Aristóteles abre todavía al pensamiento contemporáneo es, pienso, una lección sobre la cual convendría detenerse a meditar con la misma serenidad de espíritu que Berti

³ Para el desarrollo de estas ideas, véase E. Berti, *Introduzione alla metafísica*, Novara 2006 (= Torino 1993), esp. cap. III.

puso de manifiesto a lo largo de extensa y brillante su carrera. Esa sería, tal vez, la mejor manera de intentar hacer justicia a su impresionante legado.

Alejandro G. Vigo

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA

ADVERTENCIA

El presente escrito tiene su origen en un curso que imparti en 2009 en la Facultad de Teología de Lugano¹. Agradezco sinceramente a mi amigo Luca Grecchi su rigurosa y, en general, muy fiel transcripción, a partir de la cual, tras una revisión por mi parte, se ha elaborado este texto.

El curso estaba dirigido a estudiantes del primer ciclo de Filosofía y de Teología, algunos de los cuales provenían de escuelas donde se enseñaba filosofía, mientras que otros se habían formado en centros donde esta disciplina estaba completamente ausente. Esta diversidad me llevó, en muchos casos, a adoptar un nivel introductorio, por lo que el resultado quizá no esté a la altura de los especialistas en filosofía, a quienes —si llegaran a leerme— pido indulgencia por las posibles simplificaciones o carencias.

En mi larga trayectoria como docente universitario —más de 40 años— nunca antes me había tocado impartir un curso sobre las pruebas de la existencia de Dios: un tema que, en la segunda mitad del siglo XX, no estaba precisamente «de moda» y que, en todo caso, suele resultar más afín a profesores de universidades

¹ Se puede ver y escuchar la versión original en el sitio de la *Cattedra Rosmini*: <https://www.rosminiiinstitute.it/confronti/tomismo/le-prove-dellesistenza-di-dio-nella-filosofia-classica/>.

eclesiásticas o con una orientación religiosa más explícita que la mía. Sin embargo, ante la petición expresa de una Facultad de Teología tan reconocida como la de Lugano —y en particular del director del Instituto de Filosofía Aplicada, el profesor Giovanni Ventimiglia— consideré justo aceptar la propuesta y convertir ese curso en una ocasión también de reflexión personal.

Quisiera, sin embargo, despejar desde el principio un malentendido —por desgracia muy extendido— que dificulta una discusión filosófica serena sobre este tema. Muchos creen que las llamadas pruebas de la existencia de Dios —consideradas como tales, naturalmente, solo por quienes las han formulado o aceptado como válidas— tienen por finalidad suscitar la fe en una religión, particularmente en la cristiana. Esta opinión está presente tanto en filósofos no creyentes, que atribuyen a tales pruebas una intención apologética y, por ello, descartan *a priori* su validez, como en filósofos creyentes —o incluso en creyentes no filósofos— que, remitiéndose por lo general a experiencias personales, consideran que esas pruebas no sirven para suscitar la fe, la cual tiene orígenes y motivaciones de muy distinta índole.

Ahora bien, al margen de que en ciertos casos concretos —pienso en algunas trayectorias personales— las pruebas hayan podido contribuir también a suscitar la fe, desde un punto de vista estrictamente filosófico debe reconocerse que ese no es, en absoluto, su propósito. Se trata, como muestra con claridad la historia de la filosofía —cuando se la conoce de verdad—, de argumentaciones filosóficas que merecen ser comprendidas en su formulación genuina y discutidas sin prejuicios ni intenciones particulares, porque forman parte de la auténtica filosofía.

Lo que sí me siento en condiciones de afirmar es que, si las pruebas de la existencia de Dios guardan alguna relación con la fe religiosa, esa relación no consiste en suscitar la fe, sino en abrir un espacio que la haga posible —*possible*, no obligada ni necesaria—. Esto no significa, por supuesto, que quien no conozca tales

pruebas, o no las acepte, no pueda tener una fe religiosa auténtica. Significa, más bien, que quien posee una fe religiosa —especialmente la fe que exigen las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam)— reconoce al menos implícitamente que la existencia de Dios, es decir, de un Absoluto trascendente, no es imposible, sino que está presupuesta por la propia fe. Y por tanto, no puede aceptarse una filosofía de tipo inmanentista que excluya tal existencia.

La fe religiosa, en mi modesta opinión (pues no soy teólogo), es una elección: la decisión de confiar en determinados testigos. Estos pueden ser los profetas, en el caso del judaísmo; los apóstoles y los evangelistas —es decir, las primeras comunidades cristianas— en el caso del cristianismo; o Mahoma y los autores del *Corán* en el islam. Tener fe, a mi juicio, significa confiar, y esa confianza debe ser fruto de una decisión libre. Ahora bien, si se profesa una filosofía que excluye *a priori* la credibilidad de lo que afirman esos testigos —por considerarlo irracional, es decir, absurdo—, entonces no es posible confiar en ellos, es decir, no se puede tener fe. Esto significa que no se es libre de decidir si confiar o no, no se tiene la libertad de creer. Para tener la libertad de creer, es necesario rechazar ese tipo de filosofía y adoptar otra de signo opuesto, una que admita la posibilidad de la trascendencia, contando naturalmente con las razones filosóficas que permitan hacerlo. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios, por tanto, sirven —si se aceptan— para otorgar esa libertad. A partir de ahí, cada cual decidirá, precisamente con libertad, si creer o no creer, según los motivos de credibilidad que, a su juicio, le presenten los testigos.

Naturalmente, este discurso concierne a quien es filósofo, es decir, a quien está interesado en saber, en última instancia, cómo están realmente las cosas en lo que respecta a aquello que más afecta a nuestra vida: las llamadas «causas primeras», que también pueden llamarse los «porqués últimos». De hecho —diría incluso, afortunadamente— no todos son filósofos; es más, en proporción

al conjunto de los seres humanos, lo son poquísimos (aunque también podría pensarse que ya son demasiados). Por tanto, el discurso sobre las pruebas de la existencia de Dios interesa solo a los filósofos, mientras que todos los demás seres humanos pueden vivir perfectamente bien sin interesarse por él. Sin embargo, quien posea siquiera una mínima inclinación filosófica, no puede —en mi opinión— dejar de interesarse por él, aunque solo sea un poco.

Con ello no pretendo, hipócritamente, sustraerme a la pregunta —del todo natural en un lector de este escrito— de si yo, personalmente, considero válidas las llamadas pruebas de la existencia de Dios. A esa pregunta respondo que veo en las pruebas formuladas a lo largo de la historia otras tantas formulaciones imperfectas de una única gran argumentación, en la que, a mi juicio, puede resumirse toda la filosofía, o al menos aquella que Aristóteles llamaba «filosofía primera», es decir, la metafísica. Tales formulaciones son imperfectas por razones históricas: fueron expresadas en una determinada época, en un determinado lugar, con un determinado lenguaje, dentro de una determinada cultura, en relación con un determinado tipo de ciencia: todos ellos son factores históricamente condicionantes. Además, pueden ser imperfectas por razones personales, es decir, por defectos del autor, por errores lógicos, por desconocimiento de nociones científicas o por cualquier otro motivo.

Sin embargo, la argumentación de la que las pruebas de la existencia de Dios son formulaciones imperfectas es aquella que reconoce la total problematicidad del mundo de la experiencia, es decir, su insuficiencia para explicarse enteramente por sí mismo. Reconoce, en otras palabras, que no vivimos en un universo cerrado sobre sí mismo —por muy infinito que sea—, es decir, en un mundo sin ninguna apertura hacia el exterior, sin resquicio alguno, sin ninguna relación con algo distinto, con algo otro, con algo precisamente trascendente, necesario y suficiente para explicar la existencia, la persistencia y el funcionamiento de este mundo. Esa

problematicidad, como se afirma en la última de las lecciones aquí presentadas, es improblematizable, es decir, innegable, porque problematizarla —ponerla en cuestión— no sería sino reproducirla, del mismo modo que la duda cartesiana es indudable, porque dudar de ella sería, precisamente, repetirla.

En esa problematicidad consiste la filosofía. No se trata solo de una característica del universo que nos rodea —es decir, del mundo de nuestra experiencia—, sino también de una actitud que nosotros asumimos, o de una condición en la que nos colocamos, si queremos ser filósofos. Es, en otras palabras, el preguntar: «un preguntar por todo que es todo preguntar». Ciertamente, no es obligatorio ser filósofo; se puede prescindir perfectamente de ello, y la mayor parte de los hombres siempre ha prescindido y siempre prescindirá de la filosofía. Pero quien está tocado por ese gusano, o por esa enfermedad, que es la filosofía, no puede dejar de problematizar, es decir, de preguntar. Y si pregunta de verdad, sinceramente —no por pose ni por exhibicionismo, no por el gusto de mostrarse escéptico o crítico, sino porque desea realmente una respuesta—, no puede evitar entrar en alguna relación también con las llamadas pruebas de la existencia de Dios.

He referido estas lecciones, en el título del curso, a la «filosofía clásica», entendiendo por esta expresión las posiciones de algunos grandes filósofos cuyo pensamiento sigue siendo objeto de discusión, así como las críticas que otros grandes filósofos han dirigido a dichas posiciones, críticas que también siguen presentes hoy en el debate filosófico contemporáneo. Además, he examinado otras dos posiciones —o corrientes— de la filosofía del siglo XX que se remiten a la tradición clásica, limitando mi atención al ámbito italiano por evidentes razones de economía espacio-temporal. A fin de cuentas, hablaba en una universidad de la Suiza italiana, en italiano, ante oyentes no italianos pero todos italófonos. Con todo, el discurso podría ampliarse a toda la filosofía contemporánea, de todos los países del mundo.

I. ARISTÓTELES

Este curso abordará las pruebas de la existencia de Dios tal como han sido desarrolladas por algunos grandes filósofos de la tradición occidental. En primer lugar, examinaremos a tres grandes autores clásicos: Aristóteles, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino. A continuación, trataremos la versión moderna de dichas pruebas en autores como Descartes, Leibniz, Kant y Hegel. Finalmente, analizaremos cómo este problema fue tratado en el siglo XX por aquellas corrientes filosóficas que más se inspiraron en la tradición clásica, es decir, la escuela milanesa de filosofía neoescolástica y la escuela paduana de metafísica clásica.

Antes de entrar en materia, conviene aclarar por qué el curso comienza precisamente con Aristóteles, quien nunca se propuso —al menos de manera explícita— ofrecer pruebas de la existencia de Dios. La razón es que los filósofos de la Escolástica, que sí se plantearon explícitamente ese objetivo con fines apologeticos, recurrieron con frecuencia a estrategias argumentativas basadas en las pruebas elaboradas por el Estagirita.

Conviene aclarar desde el principio que, al igual que en el caso de Platón, el concepto de «Dios» que tenía Aristóteles era muy distinto del que más tarde adoptarán las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam). Aristóteles, como todos los griegos antiguos, era en efecto politeísta: creía en una multiplicidad de

dioses que no eran absolutos, ni creadores, ni omnipotentes. Para Aristóteles, como para todos los antiguos griegos, los dioses eran seres animados —es decir, dotados de alma—, inmortales (lo que los diferenciaba de los humanos, llamados por ello mortales) y felices (a diferencia de los hombres, que son generalmente infelices). En cuanto inmortales, los dioses eran superiores a los hombres, y por eso nunca se dejaban ver por ellos, salvo en circunstancias excepcionales, como se narra, por ejemplo, en los poemas homéricos. Sin embargo, casi ningún griego —el caso de Teodoro el Ateo, así llamado precisamente por su negación de los dioses, causó gran escándalo— dudaba de la existencia de los dioses, seres cuya existencia, para los griegos, no necesitaba ser demostrada. El problema de la demostración de la existencia de Dios surge, en efecto, solo cuando nace la duda sobre su existencia; solo a partir de ahí surgen las demostraciones, las pruebas. Ahora bien, la duda nace a su vez cuando el ateísmo comienza a difundirse en el seno de una civilización.

Una vez aclarado el marco religioso en que se desenvolvía Aristóteles, podemos pasar al examen de los argumentos que él elaboró y que fueron utilizados por la teología cristiana —y, antes aún, por la teología musulmana— para demostrar la existencia de Dios. Los textos en los que el Estagirita expone estos argumentos son el libro VIII de la *Física* (capítulos 4 y 5) y el libro XII (capítulo 6) de la *Metafísica*. El argumento desarrollado en la *Física* se sitúa en el contexto de una investigación sobre la causa primera del movimiento, es decir, la llamada causa motriz primera. Parte de una afirmación que vale casi como un principio: «todo lo que se mueve es movido por algo». El movimiento, por tanto, requiere una explicación, o lo que es lo mismo, una causa. En otras palabras, el movimiento suscita la pregunta por el porqué: ¿por qué algo se mueve? Esta pregunta abarca no solo el movimiento espacial, sino cualquier otro tipo de movimiento, es decir, de cambio: alteración, crecimiento y disminución, generación y corrupción. Según Aristóteles, lo que se mueve no puede ser causa de su propio

movimiento, sino que debe tener la causa de su movimiento en algo distinto. Ahora bien, si ese algo también se mueve, deberá a su vez haber sido movido por otra cosa, y así sucesivamente.

Aristóteles, sin embargo, afirma que no se puede retroceder hasta el infinito en la serie de las causas motrices, porque en ese caso el movimiento nunca llegaría a ser explicado. Es necesario, por tanto, remontarse a una causa primera, la cual no puede tener la causa de su movimiento en algo distinto de sí, sino que debe tenerla en sí misma; es decir, debe ser «automoviente» (*autokinéton*). No obstante, Aristóteles descarta la posibilidad de que esa causa sea completamente automoviente. Si el movimiento se concibe, como él mismo lo hace, como el paso de la potencia al acto, entonces una cosa, para ser movida, debería estar en potencia, y para mover, debería estar ya en acto. Por tanto, si admitiéramos que esta primera causa motriz es automoviente, tendríamos que aceptar también que está, al mismo tiempo y respecto al mismo movimiento, tanto en acto como en potencia, lo que contradiría el principio de no contradicción. Por eso Aristóteles concluye que la primera causa motriz debe ser inmóvil, y en virtud de ello se la llama «motor inmóvil».

Reproduzco a continuación los pasajes de la *Física* de los que se desprende el argumento expuesto anteriormente:

Si todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo, y si lo que mueve tiene que ser movido a su vez por otra cosa o no, y si es movido por otra cosa movida tendrá que haber un primer moviente que no sea movido por otra cosa, mientras que si éste es el primer moviente no tendrá necesidad de un moviente intermedio que sea también movido (pues es imposible que haya una serie infinita de movientes movidos por otro, ya que en una serie infinita no hay nada que sea primero); por lo tanto, si toda cosa en movimiento es movida por algo, y si lo que primero mueve también es movido, aunque no por otra cosa, entonces tiene que moverse por sí mismo¹.

¹ Aristóteles, *Física*, traducción de G. R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995, pp. 445-446 (VIII, 5, 256a13-256a22).

Pues bien, todo lo que está en movimiento tiene que ser divisible en partes siempre divisibles [...]. Es imposible, entonces, que lo que se mueve a sí mismo se mueva a sí mismo en su integridad; porque, si así fuera, al ser específicamente uno e indivisible sería desplazado en su totalidad y desplazaría con el mismo desplazamiento, y sería alterado y alteraría, y por lo tanto enseñaría y a la vez recibiría enseñanza, curaría y sería curado con la misma curación. Hemos establecido, además, que es movido lo que es móvil; pero lo que es móvil no está actualmente en movimiento, sino solo potencialmente, y lo potencial se encamina hacia su actualidad. Por otra parte, el movimiento es la actualidad incompleta de lo móvil. El moviente, en cambio, está ya en acto; por ejemplo, lo que calienta es algo ya caliente y, en general, lo que genera una forma ya la posee. Por lo tanto, una misma cosa y bajo el mismo respecto podría ser a la vez caliente y no caliente².

Es evidente, entonces, después de lo que se ha dicho, que el primer moviente es inmóvil. Porque, tanto si la serie de lo movido que es movido por otro se detiene inmediatamente en algo que es primero e inmóvil, como si conduce a una cosa que se mueve y se detiene a sí misma, en ambos casos se sigue que en todas las cosas movidas el primer moviente es inmóvil³.

Para comprender mejor esta argumentación, es necesario tener presente también la concepción antigua del universo. Para los griegos —y en particular para Platón— el universo era como una inmensa esfera, denominada «Cielo de las estrellas fijas», con otra esfera en su centro: la Tierra. Se trata, para decirlo con Thomas Kuhn, del modelo del «universo de dos esferas». Según las teorías predominantes en la Antigüedad, la Tierra permanecía inmóvil, mientras que el Cielo giraba a su alrededor con un movimiento circular. Para Aristóteles, todos los estados de la Tierra dependen de algún modo del movimiento del Cielo y, por tanto, del movimiento del Sol, que provoca el calor y el frío, determina las estaciones, marca el paso de los días, hace posible la vida de los animales

² Ib., pp. 450-451 (VIII, 5, 257a33-257b11).

³ Ib., p. 454 (VIII, 5, 258b4-258b9).

y, en general, es causa de todo lo que vive. La causa primera del movimiento, el motor inmóvil, es entonces aquello que mueve el Cielo y, a través de él, mueve todo cuanto existe en el universo. De forma directa o indirecta, el motor inmóvil lo mueve todo, pero estamos aún lejos de la idea de un Dios creador.

Por lo demás, Aristóteles en la *Física* ni siquiera afirma que exista un solo Dios; de hecho, sostiene que podría haber varios motores inmóviles. En efecto, hay muchos planetas, los cuales presentan movimientos irregulares, y esto no se explica mediante un único movimiento circular. Los astrónomos antiguos —en particular Eudoxo de Cnido— tuvieron al respecto una idea genial: imaginaron que no existía un único cielo, sino múltiples cielos, es decir, varias esferas concéntricas conectadas entre sí, de tal modo que los movimientos de los planetas serían el resultado de los movimientos combinados de esas diversas esferas. Se trata de un proceso muy complejo de describir en detalle⁴. Pero lo importante es que cada cielo requería un motor inmóvil. Esta concepción era compatible con el politeísmo griego, y no es casual que los nombres de los planetas coincidieran con los de los dioses, nombres que aún hoy utilizamos en su versión latina: Venus, Marte, Júpiter, Saturno, etc.

El argumento de Aristóteles más utilizado para hablar de lo divino se encuentra, en todo caso, en el capítulo 6 del libro XII de la *Metafísica*. Allí el planteamiento difiere en parte del que acabamos de resumir a partir de la *Física*, ya que en la *Metafísica* el Estagirita se sitúa en un plano ulterior: sostiene que, junto a las muchas cosas que devienen y se corrompen, existen también algunas cosas eternas e incorruptibles, entre las cuales se encuentra precisamente el movimiento. En efecto, no puede afirmarse que el movimiento haya tenido un comienzo ni que pueda tener un

⁴ Cf. Enrico Berti, *Sumphilosophein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010.

En *Las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía*,

Enrico Berti —una de las figuras más destacadas de la filosofía italiana del siglo— se adentra en una de las cuestiones más profundas y persistentes del pensamiento humano: ¿existe Dios?

Berti recorre el camino que va desde Aristóteles hasta los debates contemporáneos, reconstruyendo

los argumentos que la tradición filosófica ha elaborado a lo largo de siglos. Lejos de limitarse a exponer teorías, el autor asume una posición propia y la presenta con un estilo accesible, pensado también para quienes se acercan por primera vez a la filosofía. El resultado es una obra que invita a reflexionar sin prejuicios, confiando únicamente en la fuerza de la razón.

Este libro es una guía imprescindible para todo lector que conciba la filosofía como una búsqueda honesta de la verdad y para comprender cómo los grandes pensadores han intentado responder a una de las preguntas fundamentales de la humanidad.

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA



Depósito Legal: M-100-2026

ISBN: 978-84-1339-262-2



9 788413 392622