

APROXIMACIONES A DIOS

JACQUES MARITAIN

ediciones
EE
encuentro

Libros de bolsillo
67

Jacques Maritain

Aproximaciones a Dios

Encuentro E
Ediciones E

Título original
Approches de Dieu

© 1994
Institut Jacques et Raïsa Maritain

© 1994
Ediciones Encuentro, Madrid

Traducción
Rogelio Rovira

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.

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

Ediciones Encuentro
Conde de Aranda 20, Bajo B - 28001- Madrid
Tel. +34 915322607
www.edicionesencuentro.com

PRÓLOGO

Es inaccesible y está al alcance de la mano. Dios envuelve al hombre por todas partes. No hay solamente un camino, como hacia un oasis a través del desierto, o hacia una nueva idea matemática a través de la extensión de la ciencia del número; para el hombre hay tantas vías de aproximación a Dios como pasos sobre la tierra o caminos hacia su propio corazón.

En este breve libro he intentado caracterizar algunas de estas vías, las que, desde el punto de vista de la reflexión filosófica, se presentan como las principales. Discúlpeame el haber retomado aquí y allá algunas consideraciones expresadas en ensayos precedentes. Es la agrupación de estas diversas aproximaciones en un conjunto articulado lo que constituye, a mi parecer, el interés —si alguno tiene— del presente trabajo.

No se trata aquí más que del conocimiento de Dios que podemos obtener por la razón, o por las fuerzas naturales de nuestro espíritu. Por lo que res-

pecta al conocimiento de Dios aportado por la fe, y por los dones de que depende la experiencia mística, remitimos al lector al excelente librito de Charles Journet, *Connaissance et Inconnaissance de Dieu*¹, y a nuestra obra *Les Degrés du Savoir*.

¹ París, Luf, 1943.—Sobre las pruebas racionales de la existencia de Dios, véase la obra fundamental del R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, París, Beauchesne, 6.^a ed., 1933; y, en otra línea diferente, sobre los problemas de interpretación que se pueden plantear (de una manera más o menos apropiada) respecto del pensamiento de Tomás de Aquino, William BRYAR, *St. Thomas and the Existence of God*, Chicago, Regnery, 1951.

Capítulo Primero

LA VÍA DE APROXIMACIÓN PRIMORDIAL EL CONOCIMIENTO NATURAL PREFILOSÓFICO DE DIOS

1. Desde Platón y Aristóteles a San Anselmo y Santo Tomás de Aquino, Descartes y Leibniz, los filósofos han propuesto pruebas o demostraciones de la existencia de Dios o, como dice Tomás de Aquino, con más modestia, *vías* por donde el entendimiento es conducido a la certeza de esta existencia; todas son vías de aproximación altamente conceptualizadas y racionalizadas, y específicamente filosóficas. Kant ha criticado con razón la prueba ofrecida por Descartes (la que se llama «el argumento ontológico»), y ha pretendido reducir injustamente todas las vías de demostración a esta prueba particular. Esto fue un gran error, porque las cinco vías señaladas por Tomás de Aquino son, en realidad, totalmente independientes del argumento ontológico; y resisten muy bien ante cualquier crítica¹.

¹ Para una discusión del argumento ontológico y de la primacía indebidamente atribuida por Kant a este argumento, véase nuestro *Songe de Descartes*, capítulo IV.

Sin embargo, no son estas vías de aproximación altamente conceptualizadas y racionalizadas, y específicamente filosóficas, las que quisiera considerar en este momento. Cuando San Pablo afirmaba: «Lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su poder eterno y su divinidad, se hace visible a la inteligencia por medio de las cosas que Él ha hecho»², no pensaba tan sólo en los medios científicamente elaborados, o específicamente filosóficos, para establecer la existencia de Dios, sino también, y ante todo, en el conocimiento natural de la existencia de Dios al que la visión de las cosas creadas guía a la razón de todo hombre, sea o no filósofo. Es de este conocimiento doblemente *natural* de Dios del que quisiera ocuparme ahora; natural no sólo en el sentido de que es de orden racional, no del orden sobrenatural de la fe, sino también en el sentido de que es *prefilosófico* y procede según el modo natural o, por así decir, instintivo, de las apercepciones primeras de la inteligencia, anteriormente a toda elaboración filosófica o científicamente racionalizada.

Antes de entrar en la esfera del conocimiento completamente formado y articulado, en particular en la esfera del conocimiento metafísico, el espíritu humano, en efecto, es capaz de un conocimiento prefilosófico que es *virtualmente metafísico*. He ahí la primera vía de aproximación, la vía de aproximación

² Rom 1, 19-20.

primordial, por la que el espíritu humano toma conciencia de la existencia de Dios.

2. Todo depende aquí de la intuición natural del ser, de la intuición de ese acto de existir que es la forma de toda forma y la perfección de toda perfección, en el que todas las estructuras inteligibles de la realidad tienen su definitiva actuación, y que se expande en actividad en todo ser y en la intercomunicación de todos los seres.

Salgamos, pues, del sueño; dejemos de vivir en los ensueños o la magia de las imágenes y de las fórmulas, de las palabras, de los signos y de los símbolos prácticos. Cuando un hombre ha sido despertado a la realidad de la existencia y de su propia existencia, cuando ha percibido realmente este hecho formidable, a veces embriagador, a veces repugnante o enloquecedor: *yo existo*, desde ese momento queda apresado por la intuición del ser y las implicaciones que esta intuición lleva consigo.

Para hablar con precisión, esta intuición primordial es, a la vez, la intuición de mi existencia y de la existencia de las cosas: pero primera y principalmente de la existencia de las cosas. Cuando dicha intuición sobreviene, me doy cuenta súbitamente de que un ser dado, hombre, montaña o árbol, existe, y ejerce esta soberana actividad de *ser*, con una total independencia de mí, totalmente afirmativa de sí misma y totalmente implacable. Y, al mismo tiempo, me doy cuenta de que yo también existo, pero como arrojado en mi soledad y mi fragilidad por esta otra

existencia por la que las cosas se afirman a sí mismas y en la que yo no tengo positivamente parte ninguna, respecto de la cual yo soy exactamente como nada. Y, sin duda, otro, frente a mi existencia, ¿tiene el mismo sentimiento de ser frágil y de estar amenazado? Pero yo, frente a otro, es mi propia existencia la que siento frágil y amenazada, expuesta a la destrucción y a la muerte. Así, la primordial intuición del ser es la intuición de la solidez y de la inexorabilidad de la existencia y, secundariamente, de la muerte y de la nada a las que está sujeta *mi* existencia. Y, en tercer lugar, en el mismo relámpago de intuición, que no es sino mi toma de conciencia del valor inteligible del ser, me doy cuenta de que esta existencia sólida e inexorable percibida en cualquier cosa, implica —no sé todavía en qué forma, acaso en las cosas mismas, acaso separadamente de ellas— una existencia absoluta e irrefragable, completamente libre de la nada y de la muerte. Estos tres saltos por los que la inteligencia se traslada a la existencia actual como afirmándose independiente de mí, y de esta pura existencia objetiva a mi propia existencia amenazada, y de mi existencia habitada por la nada a la existencia absoluta, tienen lugar en el interior de la misma y única intuición, que los filósofos explicarían como siendo la percepción intuitiva del contenido esencialmente analógico del primer concepto, el concepto de ser³.

En este momento —es la segunda etapa—, un razo-

³ Sobre el concepto de ser, véase nuestro libro *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, capítulo I.

namiento pronto, espontáneo, tan natural como esa intuición (y, de hecho, más o menos implicado en ella) surge inmediatamente, como el fruto necesario de tal apercepción primordial, y como impuesto por y bajo su luz. Razonamiento sin palabras, del que se corre el riesgo de traicionar la concentración vital y la rapidez al expresarlo en el discurso. Veo que mi ser está, en primer término, sujeto a la muerte y que, en segundo lugar, depende de la naturaleza entera, del todo universal del que yo soy una parte; y que el ser-con-nada, como es mi propio ser, implica, para ser, el ser-sin-nada, esa existencia absoluta que he percibido confusamente desde el comienzo como entrañada en mi intuición primordial de la existencia; pero que el todo universal, del que yo soy una parte, es ser-con-nada, por el hecho mismo de que yo soy una parte de él; y por consiguiente, en fin, puesto que el todo universal no existe por sí mismo, es estrictamente preciso, ahora lo veo, que el ser-sin-nada exista aparte de él; hay otro Todo —separado—, otro Ser, trascendente y suficiente a sí mismo y desconocido en sí mismo y que activa todos los seres, que es el Ser-sin-nada, es decir, el Ser por sí.

De esta manera, el dinamismo interno de la intuición de la existencia, o del valor inteligible del ser, me hace ver que la Existencia absoluta o el Ser-sin-nada trasciende la naturaleza entera; y heme aquí frente a la existencia de Dios.

3. No es ésta una nueva aproximación a Dios; es la vía eterna de la razón humana para aproximarse a

Dios. Lo que es nuevo es la manera en que el espíritu moderno se ha hecho consciente de la simplicidad y del poder liberador, del carácter natural y en cierto modo intuitivo de esta aproximación eterna. La ciencia de los antiguos estaba empapada de filosofía; su imaginiería científica era una imaginiería pseudo-ontológica, y, en consecuencia, había una suerte de continuidad entre su conocimiento del mundo físico y su conocimiento de Dios; este último se presentaba como la cima del primero, cima que era preciso escalar por los múltiples senderos de las conexiones causales que aparecían en el mundo sublunar y las esferas celestes; y el sentido del ser que regía en todas partes y en todo su pensamiento era para ellos una atmósfera demasiado habitual como para ser experimentada como un don sorprendente. Al mismo tiempo, la intuición natural de la existencia era en ellos tan fuerte que sus pruebas de Dios pudieron adoptar la forma de las más conceptualizadas y racionalizadas demostraciones científicas, y presentarse como un desarrollo de necesidades lógicas, sin perder la energía interna de una intuición semejante; esta maquinaria lógica estaba subrepticamente vivificada por la intuición fundamental del ser.

Nosotros estamos en una situación muy diferente. Al pretender alcanzar enigmáticamente la realidad física y conquistar el mundo de los fenómenos, nuestra ciencia se ha convertido en una suerte de *maya* –*maya* que tiene éxito y que nos hace dueños de la naturaleza—. Pero el sentido del ser está ausente de ella. De modo que, cuando nos aconte-

ce experimentar el choque del ser sobre nuestro espíritu, se nos aparece como una especie de revelación intelectual, y tomamos claramente conciencia, a la vez, de su poder de despertar y de liberación, y del hecho de que entraña un conocimiento que está separado de la esfera del conocimiento propio de nuestra ciencia. Al mismo tiempo, comprendemos que el conocimiento de Dios, antes de ser desarrollado en demostraciones lógicas y perfectamente conceptualizadas, es primeramente y ante todo un fruto natural de la intuición de la existencia, y que se impone a nuestro espíritu por la virtud imperativa de esta intuición.

En otros términos, tomamos conciencia del hecho de que, en su vitalidad primordial, el movimiento de la razón humana para aproximarse a Dios no es ni una pura intuición —que sería sobre-humana—, ni el razonamiento filosófico de tipo técnico mediante el que se expresa en su forma acabada, y que en cada una de sus etapas está preñado de litigios y de problemas que esclarecer. En su vitalidad primordial, el movimiento de la razón humana para aproximarse a Dios es un razonamiento *natural*, es decir, de tipo intuitivo, irresistiblemente mantenido y vivificado de un extremo a otro en el relámpago intelectual de la intuición de la existencia. Es la intuición de la existencia la que, captando en alguna realidad existente el ser-con-nada, hace en el mismo instante que el espíritu capte la necesidad del ser-sin-nada. Y en ninguna parte hay problema alguno implicado, porque el poder iluminador de

esta intuición se apodera del espíritu y le obliga a ver, de tal suerte que transita naturalmente, en el seno de un primordial relámpago intuitivo, de una certeza imperativa a otra certeza imperativa. Creo que, desde Descartes hasta Kierkegaard, el esfuerzo del pensamiento moderno –mientras no haya renegado por completo de la metafísica, y si se lo purifica del irracionalismo que poco a poco lo ha corrompido– tiende a esta toma de conciencia de la *naturalidad* específica, decididamente más profunda que ningún proceso lógico científicamente desarrollado, del conocimiento que el hombre tiene de Dios, y de la intuitividad primordial y simple en la que se origina⁴.

4. Acabo de ensayar la descripción de la manera en que procede espontáneamente este conocimiento natural prefilosófico. Implica un razonamiento, pero un razonamiento que se asemeja a una captación intuitiva, bañada en la intuición primordial de la existencia; decimos que este conocimiento natural es una suerte de conocimiento *inocente*, es decir, puro de toda dialéctica. Un conocimiento semejante es rico en certeza, en una certeza constrictora, pero en un estado lógico imperfecto; no ha traspasado todavía el umbral de la demostración *científica*, en la que la certeza es crítica e implica que, mediante el examen de

⁴ Las páginas precedentes (pp. 9-14) están tomadas de nuestro libro *Raison et Raisons* (pp. 170-175).

las conexiones y necesidades racionales, se han superado las dificultades inherentes a la cuestión. Un conocimiento natural como éste se halla todavía en una dichosa ignorancia de esas dificultades, y de todos los *videtur quod non*: porque la certeza científica y las objeciones que afrontar —y las respuestas a las objeciones— vienen juntas al mundo.

Parece, pues, que las pruebas filosóficas de la existencia de Dios, nos referimos a las cinco vías de Tomás de Aquino, son un desarrollo y una explicitación de este conocimiento natural —en el plano de la discusión científica y de la certeza científica—. Y presuponen normalmente este conocimiento natural, no en lo que respecta a la estructura lógica de la demostración, sino en lo que respecta a la condición existencial del sujeto pensante. Si las observaciones precedentes son verdaderas, sería menester, antes de proponer las pruebas filosóficas, asegurarse todo lo posible (procurando, en caso necesario, ayudar a este despertar) de que los espíritus a los que se dirigen sean despertados a la intuición primordial de la existencia, y sean conscientes del conocimiento natural de Dios entrañado en esta intuición.

En este punto parece necesaria otra observación. Acabo de emplear la expresión «las pruebas filosóficas de la existencia de Dios», y he notado antes que Santo Tomás de Aquino prefería emplear la palabra *vías*. Tenía sus razones para ello⁵. Estas vías son prue-

⁵ Cf. *Les Degrés du Savoir*, pp. 445-446.

bas, pero las palabras «prueba» o «demostración» pueden entenderse mal. Probar o demostrar es, en el uso corriente, hacer evidente lo que de suyo no lo era. Ahora bien, de una parte, Dios no se *hace evidente* por nosotros, no recibe de nosotros y de nuestros argumentos una evidencia que le faltaba; pues la existencia de Dios, que no es inmediatamente evidente *para nosotros*, es inmediatamente evidente *en sí*; más evidente *en sí* que el principio de identidad, ya que es infinitamente más que un predicado que forma parte de la noción de un sujeto: es el sujeto, es la esencia divina misma; (pero, para saber esto con evidencia inmediata, sería menester ver a Dios). De otra parte, lo que nuestros argumentos hacen evidente para nosotros no es a Dios mismo, sino al testimonio de Él que se contiene en sus vestigios, sus signos o sus «espejos» aquí abajo. Nuestros argumentos no nos proporcionan la evidencia de la existencia divina misma o del acto de existir que está en Dios, y que es Dios mismo; como si se pudiera tener la evidencia de su existencia sin tener la de su esencia. Sólo nos proporcionan la evidencia del hecho de que la existencia divina ha de ser afirmada, o de la verdad de la atribución del predicado al sujeto en la afirmación «Dios existe»⁶.

⁶ Cf. *De Potentia*, q. 7 a. 2, ad 1; *Sum. theol.*, I, 3, 4, ad 2; *Les Degrés du Savoir*, pp. 837-839.—Es lamentable que, por no haber visto esta distinción tan simple, ciertos teólogos, como el Dr. Paul Tillich, uno de los representantes más notables del pensamiento protestante en los Estados Unidos, crean

En suma, lo que probamos cuando probamos la existencia de Dios es algo que nos excede infinitamente, a nosotros, a nuestras ideas y a nuestras pruebas. «Demostrar la existencia de Dios no es someterlo a nuestros cercos, ni definirlo, ni apoderarse de Él, ni manejar otra cosa que unas ideas endebles respecto de tal objeto, ni juzgar otra cosa que nuestra propia y radical dependencia. El procedimiento por el que la razón demuestra que Dios existe, coloca a la razón misma en una actitud de adoración natural y de admiración inteligente»⁷. Y, de esta manera, las palabras «prueba» y «demostración», cuando se trata de la existencia de Dios, deben entenderse (y se entienden, por lo demás, espontáneamente) con otras resonancias que las que tienen en el uso corriente; en un sentido no menos fuerte por lo que toca a la eficacia racional, pero más modesto en lo que a nosotros concierne y más reverencial en lo que concierne al objeto. Con esta condición, sigue siendo perfectamente legítimo hacer uso de ellas. Sólo se trata de señalar bien las distancias. Una vez comprendido esto, no cometeremos ninguna falta al decir «prueba» o «demostración», así como «vía», pues todas estas palabras son sinónimas en el sentido que acabamos de precisar.

que querer demostrar la existencia de Dios es negarla. (Cf. Paul TILLICH, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, 1951, vol. I, pp. 204-205).

⁷ *Les Degrés du Savoir*, p. 446.

Por lo que respecta a la palabra misma de existencia, los filósofos existencialistas corrompen arbitrariamente su sentido cuando dicen que existir es «conservarse fuera de sí mismo»⁸. Pero incluso en su sentido auténtico —conservarse «fuera de sus causas» o «fuera de la nada»— (ya que el sentido etimológico de la palabra es «*sistere ex*, es decir, conservarse o ponerse en sí, a partir de un término anterior del que se depende») ⁹, la palabra existencia, para poderse aplicar a Dios, ha de perder la connotación que la refiere de esta manera a las cosas creadas. Es claro que Dios no se conserva «fuera de sus causas» —como si fuera causado—, ni «fuera de la nada» —como si la nada precediera a Dios—, y que no es *sistens ex*, como si dependiera de un término anterior. De suyo, sin embargo, la noción de existencia no está de ningún modo limitada a una connotación semejante, que se refiere al analogado que cae primera e inmediatamente bajo nuestra aprehensión, y sobrepasa desde el primer momento las pseudodefiniciones que dependen de esta connotación. Al igual que la noción de ser, la noción de existencia es de suyo, esencialmente y desde el primer momento, una noción análoga, válidamente aplicable tanto al Increado como a lo creado. Sin duda, la palabra «ser», a diferencia de la

⁸ Cf. *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, p. 26, nota 1; Michel SORA, *Du Dialogue Intérieur*, París, Gallimard, 1947, p. 30.

⁹ Etienne GILSON, *L'Etre et l'Essence*, París, Vrin, 1948, p. 249.

De los caminos que pueden conducir al hombre hacia Dios, recoge Maritain en este libro los principales que cabe emprender con las solas fuerzas naturales del espíritu. Algunas de estas rutas están enraizadas en la gran tradición de la filosofía, como las célebres «cinco vías» de Tomás de Aquino, que el filósofo francés renueva y profundiza en estas páginas. Pero también en ellas expone un itinerario nuevo: la llamada «sexta vía», que es una de sus aportaciones más originales a la teología natural. Y no deja, en fin, tampoco de recorrer caminos que aun sin ser demostraciones acabadas constituyen formas de aproximación a Dios de orden existencial y prefilosófico de interés extraordinario, tales como la vía que se funda en la intuición natural del ser.

ISBN 84-7490-333-5



9 788474 903331

