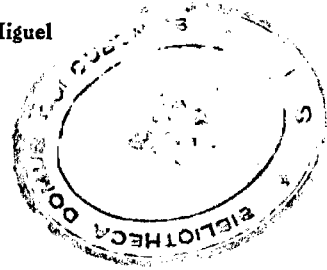


El Encuentro con Dios por la Analogía

Por ENRIQUE B. PITA, S. I. — San Miguel



DIOS EN LA FILOSOFIA

El tema de Dios domina la filosofía de todos los tiempos, desde los albores de la metafísica griega hasta nuestros días. Ningún filósofo se puede dispensar de dar su respuesta frente al problema de Dios. En este sentido, se puede decir que Dios es el objeto central de la filosofía.

Por eso la Teodicea, de acuerdo a su finalidad intrínseca, ocupa el primer puesto entre las ciencias; ya que es el saber supremo, que versa sobre Dios, fuente original de todo ser y último fin de todas las criaturas.

En el orden especulativo, la Teodicea da la última y definitiva inteligibilidad a todo ser.

En el orden práctico, el objeto de la Teodicea, Dios, es el principio de donde emana toda moralidad y el último fin que constituye la suprema felicidad humana.

De ahí que, según Aristóteles, toda filosofía, en el sentido en que es una interpretación metafísica última del ser, es Teodicea.

Y Santo Tomás pudo decir que en todo dinamismo intelectual está latente el impulso interno a Dios como a su último fin.

Debido a ello, toda tendencia verdaderamente humana encierra en su fondo cierta mística, es decir, cierto culto a lo absoluto. Este es el sentido de la frase de Max Scheler: si no se adora a Dios, se adora a un ídolo.

De este vacío que deja Dios en el alma con su ausencia, nos habla Pascal cuando dice: el hueco que deja Dios lo tapan los mundanos con basuras humanas.

Como acertadamente expresa Blondel, el ciudadano de la clase media cree con frecuencia tener muy modestos deseos: se imagina que sus deseos quedarían colmados si poseyese su

casita propia, en las afueras de París, desde donde pudiese contemplar la torre Eiffel; pero, cuando la tiene, desea trasladarse a uno de los mejores barrios de París; y cuando lo consigue, anhela poseer un auto; etc. ¡Todo está manifestando que el hombre es un deseo del Infinito!

Es la palabra de San Agustín: «¡Nos hiciste, Señor, para ti; e inquieto está nuestro corazón, mientras no descansen en ti!»

LOS CAMINOS PARA LLEGAR A DIOS

Pero si todas las filosofías están concordes en ponerse el problema del Ser Absoluto, no todas lo solventan de la misma manera, ni todas lo determinan como Ser Absoluto por la misma metodología.

La fundamental división de las filosofías, respecto al encuentro con Dios, está constituida, de una parte, por las filosofías que rechazan la posibilidad de un encuentro con Dios por las vías racionales de verdaderos motivos lógicos, que satisfagan al entendimiento especulativo, y sostienen, por consiguiente, que la única forma de llegar al reconocimiento de Dios se encuentra en vías desprovistas de motivos lógicos, que nos muestran a Dios como una exigencia de nuestra vida práctica o psicológica; y de la otra parte, por las filosofías que de alguna manera reconocen la racionalidad o exigencias lógicas de nuestro conocimiento de Dios.

K A N T

Kant es el principal representante de la primera posición; y de él dependen, en una forma u otra, las demás filosofías arracionales.

El entendimiento teórico, según Kant, conoce en sus juicios sintéticos a priori o científicos exclusivamente las síntesis a priori de los fenómenos, o sea, de los objetos como aparecen a través de las impresiones sensoriales, interpretadas por las formas a priori o subjetivas del espacio y del tiempo, y condi-

cionadas estas síntesis o atribuciones de predicados a sujetos de proposiciones, en su universalidad y necesidad, por las categorías a priori o subjetivas.

El objeto, pues, que no cae en la experiencia sensible, no puede ser, de acuerdo a los cánones kantianos, término de ningún conocimiento científico.

Pero, como todos reconocen que Dios no es objeto de la experiencia sensible, se implica en la posición kantiana el rechazo de Dios como objeto del conocimiento científico.

Por eso en Kant se va a salir al encuentro con Dios por lo que él llama Razón Práctica o Voluntad.

Como en el entendimiento teórico kantiano la vida racional parte de la experiencia sensible y culmina en el objeto científico; así en la Razón Práctica la vida volitiva tiene su punto de partida en la experiencia de la ley moral, o imperativo categórico de la voluntad, y culmina en Dios.

En esta ley moral, que es un imperativo absoluto de la voluntad, están implicados los tres postulados prácticos: de la libertad humana, sin la que no tiene sentido la ley moral; la inmortalidad del alma humana, por la exigencia necesaria de la tendencia indefinida a la perfección de la ley moral; y Dios, o el Autor de la naturaleza, que realice la conjunción de la felicidad suprema del hombre con la tendencia a la perfección moral o santidad, liberada ya el alma de las defecciones que entraña en esta vida terrena la concupiscencia.

Esta posición kantiana de una exigencia extrarracional de Dios reposa en la proclamación de la imposibilidad de la metafísica como ciencia del ser real, o sea, en la imposibilidad de captar las esencias metafísicas, que están más allá de la física o ciencia experimental inductiva.

La refutación, pues, de Kant no se puede llevar a cabo sino con la construcción positiva de la metafísica como ciencia del ser real, mostrando la objetividad de los primeros principios: principios de identidad, de contradicción, de causalidad eficiente y de finalidad. En virtud de la objetividad de los primeros principios, el entendimiento humano es capaz, entonces, de trascender la experiencia inductiva y llegar, por vía racional,

a las esencias metafísicas de los seres naturales (Cosmología), del alma humana (Psicología Metafísica) y de Dios (Teodicea).

Hay una gran semejanza entre Kant y Santo Tomás en el nacimiento y desarrollo del proceso cognoscitivo. Ambos se oponen por igual al empirismo (Locke, Hume), que pretende explicarlo todo por la sola experiencia; y al racionalismo (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff), que da razón de todo por los solos conceptos, desconectados de la experiencia; ambos requieren la experiencia como determinante de cada nueva adquisición cognoscitiva, y las categorías como condición indispensable del conocimiento universal y necesario de las ciencias; pero esta semejanza tiene lugar sólo en el proceso de la elaboración psicológica del conocimiento científico; la diferencia, en cambio, es radical cuando se trata de la valoración lógica acerca de los resultados de ese proceso psicológico; para Kant, hay una creación del objeto científico, debido a la subjetividad de las categorías; el entendimiento es la medida del objeto; en Santo Tomás, debido a la objetividad de las categorías, hay una asimilación del objeto: el entendimiento se convierte intencionalmente en la cosa conocida: el objeto es la medida del entendimiento.

Esta diversa valoración lógica del conocimiento fuerza a Kant a profesar el agnosticismo religioso en el entendimiento teórico; y permite a Santo Tomás traspasar las vallas de la experiencia directa y elevarse, por vía racional, hasta el conocimiento del mismo Dios.

LOS MODERNISTAS

De Kant deriva directamente el movimiento filosófico-teológico que se conoce con el nombre de Modernismo.

Los Modernistas (Schleiermacher, Sabatier, Neeser, Loisy) prolongan la vía volitiva arracional hasta llegar al sentimiento religioso.

Hay Modernistas para quienes existe en nosotros un conflicto de dos sentimientos morales antagónicos: un sentimiento de superación moral, y otro de deficiencia o indigencia propia, nacida del pecado original, ante el propósito de elevación moral.

El conflicto de ambos sentimientos crea en nosotros su solución en la persuasión sentimental de que existe quien puede elevarnos a la santidad, superando nuestra indigencia, y así salimos al encuentro de Dios; y de que esa elevación moral se realiza conforme a un modelo perfecto, y así salimos al encuentro de Cristo.

Otros Modernistas consideran la Religión como el resultado del conflicto entre la ciencia, que, como tal, ignora a Dios, y la vida, que inexorablemente reclama a Dios. Esta lucha entre la ciencia sin Dios y la vida que exige a Dios, se soluciona por el sentimiento religioso que proyecta en nosotros la presencia inmanente de Dios. De esta manera, el sentimiento religioso, como se ha dicho, es la grieta de la roca, de donde salta el agua de la Religión (Sabatier).

Según Loisy, la Religión no se fundamenta en una verdad absoluta e inmutable, sino que brota de un movimiento instintivo, desprovisto de motivos lógicos, hacia el Ser y Bien Absoluto que represente el término de este instintivo dinamismo sentimental. Este sentimiento tiene su raíz en las capas profundas del inconsciente y se proyecta arracionalmente en contenidos intencionales o dogmas, que individual y socialmente evolucionan.

De esta manera se proclama en el Modernismo: un agnosticismo teórico de Dios, puesto que a Dios hay que buscarlo a través de sentimientos arracionales; un inmanentismo, por el que el sentimiento religioso aparece a flor de conciencia empujado de adentro por nuestro propio inconsciente, irresistible y ciego, que proyecta en la superficie de la conciencia a un Dios inmanente o subjetivo; y un evolucionismo, en virtud del cual las religiones individuales y sociales quedan sujetas al progreso evolutivo personal e histórico.

El error absoluto no existe: todo error implica alguna partícula de verdad, y vive gracias a su participación de la verdad. Así, no hay que presuponer que todos los elementos del Modernismo sean falsos y deban, por consiguiente, ser rechazados. El Modernismo, como sistema, parte del principio kantiano que proclama la imposibilidad de un conocimiento racional de Dios, por motivos lógicos, y, como tal, debe ser superado por una filosofía intelectualista; pero nadie puede negar la parte princi-

pal que guarda en el conocimiento de Dios el sentimiento religioso.

En efecto: ningún objeto limitado crea, como Dios, la tensión vital de todas las tendencias específicamente humanas: de amor a la Bondad, Verdad y Belleza: ¡sólo Dios puede ponerse como término adecuado del apetito innato hacia la felicidad suprema del hombre! El error, pues, de los modernistas no reside en la importancia que ellos dan al sentimiento religioso, sino en que hacen de él un sentimiento extrarracional.

Nada de extrañar, pues, que San Buenaventura (en *Com. in sent.*, l. 3, dist. 25), nos diga que la experiencia sentimental de las divinas perfecciones amplifica y extiende el conocimiento especulativo de Dios; ni que Santo Tomás (en *S. Th.* 2, 2, q. 162, a. 3, ad 1,) exprese que, además del conocimiento especulativo de los objetos religiosos, existe otro, del orden afectivo. En la misma forma, San Ignacio de Loyola, en su libro de los *Ejercicios Espirituales*, nos dice, hablando de la meditación de las verdades religiosas, que «no el mucho saber harta el ánima, sino el interno sentir y gustar de las cosas».

Es lo que similarmente dice el Doctor Eximio, hablando de la exploración científica en los misterios de la vida de Jesucristo, que se deben hermanar y mutuamente ayudar la investigación de la verdad con el dulce sentimiento de la piedad; «Ita ut et pietas a veritate fulciri et veritas possit pietatis dulcedine utilius investigari» (*De mysteriis vitae Christi*, ad lectorem, vol. 19, p. VI).

No se puede, pues, negar la comunicación personal sentimental de cada alma con Dios: Dios habla al corazón de cada uno internamente con palabras que sólo son oídas «en la secreta celda del amor», como se expresa San Agustín; pero ese Dios que habla en el sentimiento personal de cada uno, no se opone al Dios que habla a todos por motivos lógicos, a través del resplandor de sus obras; antes, por el contrario, el conocimiento intelectualista de Dios despierta y racionalmente dirige al sentimiento religioso.

Así se explica cómo profundos teólogos y filósofos al estilo de San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, San Belarmino, hayan sido al mismo tiempo grandes místicos y hombres de acción excepcionales.

LOS EXISTENCIALISTAS

El Existencialismo representa una vuelta a Kant, en la admisión del nùmeno, o sea, del existente individual, indeterminado en su esencia, esto es, de una existencia sin esencia¹. Porque ésta parece ser la nota distintiva del Existencialismo (prescindiendo entre tanto del llamado Existencialismo Católico): desconocer los principios esenciales (necesarios y universales) del ser (principio de identidad, de contradicción, de causalidad eficiente y de finalidad), por los que se pueda racionalmente trascender la contingencia inmanente del cognoscente y llegar a un Ser Absoluto, Personal y Trascendente que haga definitiva y satisfactoriamente inteligible cualquier perfección contingente y limitada. Difícilmente se encontrará otro punto en que converjan enfoques tan dispares del ser como los de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, etc.

Por eso, todo Existencialismo es llevado a no poder salir del existente contingente por vía racional y desconocer, en el orden de los principios lógicos, a un Dios Trascendente, primera realidad, es verdad, en el orden óntico, pero posterior al existente contingente en el orden noético.

En efecto: si se desconocen los principios esenciales del ser ¿cómo se sale, por vía racional, de la existencia personal, auténtica, concreta y contingente?

O se para en un sentimiento religioso arracional (Kierkegaard, Jaspers); o en una confesión agnóstica respecto del Ser Infinito Trascendente (Heidegger); o en el rechazo positivo de la Divinidad (Sartre).

EL INTUICIONISMO

En el extremo opuesto a Kant y a los que de algún modo derivan de él, se ubican los llamados Intuicionistas, que pretenden convertir nuestro conocimiento de Dios en una visión o in-

¹ Véase «El Existencialismo y el problema de Dios» en nuestra obra *Problemas fundamentales de filosofía* (Ed. Peuser, Buenos Aires, 1953).

tuición: Dios no es conocido a través del principio de causalidad aplicado al hecho de la contingencia del ser limitado y defectible del universo (conocimiento analógico, de la causa a través de sus efectos), sino directamente en sí mismo: Dios, según los Intuicionistas, está presente a nuestro entendimiento como su primitivo y original objeto.

Así opinó Malebranche y de él dependen los llamados Intuicionistas, que, posteriormente, han querido convertir a Dios en el objeto proporcionado y primitivo del entendimiento humano; contra la universal experiencia que nos manifiesta cómo nuestro conocimiento de Dios se forma a través del conocimiento de las perfecciones que son efectos de Dios².

En toda esta interpretación intuicionista de nuestro conocimiento de Dios hay una lamentable confusión de la percepción inmediata del ser, como ser, con el conocimiento analógico o indirecto, a través de sus efectos, de la Primera y Suma Causa o Ser Absoluto.

Con razón, Aristóteles, para mostrar la imperfección de nuestro conocimiento de Dios, dice que nuestro entendimiento está frente a Dios como el buho frente al sol resplandeciente, ofuscado por la luminosidad del señor del firmamento.

Pasando a otros filósofos que no dependen directamente de Malebranche, pero que guardan relación con el Intuicionismo, nos encontramos con Max Scheler y Gabriel Marcel.

Max Scheler pretende superar la intuición fenomenológica y eidética de Husserl.

Según Husserl, la filosofía practica una doble reducción (Einklammerung) en su objeto: la reducción fenomenológica, por la que se prescinde del aspecto subjetivo del acto psíquico, para atender sólo a su intencionalidad; y la reducción eidética, por la que se prescinde de la existencia o extramentalidad de la intencionalidad, para atender sólo a su esencia o contenido puramente conceptual.

De este modo se obtienen las esencias sin existencia de la fenomenología; a la inversa del existencialismo, que considera, como vimos, las existencias sin esencias.

Pero la visión fenomenológica y eidética de las esencias sin existencia no permite llegar a un Dios existente. Max Sche-

² Véase «La visión de Dios en Malebranche» en la obra citada.

ler, para superar las esencias sin existencias de Husserl, va a propugnar que en la filosofía, además del «conocer», al que corresponde la visión fenomenológica y eidética, existe el «saber», al que corresponde la visión emotiva, o sea, un llegar a la existencia de las cosas en una intuición a través del espíritu portador de valores.

Se trata, pues, de la existencia de objetos que dicen valoración de la vida personal en sus exigencias individuales, sociales, morales y religiosas. Estos objetos son percibidos como valores por una intuición del orden emotivo. Dios, pues, existente sería percibido como el valor religioso central, en el ejercicio del acto religioso.

Se ha dado una triple interpretación a esta intuición emotiva de Max Scheler.

Para unos, se trata de una vía arracional, al estilo de la teoría de los valores de la Escuela de Baden. Los valores serían percibidos por una estimativa, desprovista de motivos lógicos.

Para otros, sería una vía racional mediata, que se podría explicitar del modo siguiente: Existe el acto religioso. El acto religioso no tiene razón suficiente sin Dios. Luego existe Dios.

Para los terceros, la visión emotiva equivaldría a un conocimiento intelectual inmediato o intuición de Dios en el acto religioso, a la manera como intuitivamente se conoce el yo en el ejercicio de su actividad.

En la primera interpretación, Max Scheler caería en la vía arracional kantiana.

En la segunda, la posición de Max Scheler equivaldría a un tomismo implícito, del que no diferiría esencialmente.

En la tercera, que parece la más probable, Max Scheler defendería una especie de intuicionismo, cuya refutación sería análoga a la de Malebranche.

Para Gabriel Marcel el «ser hombre» llama (exige), no racionativa, pero sí intelectivamente, a «la plenitud del ser», a Dios.

La fe religiosa, según Marcel, no se puede racionalizar, como no se puede racionalizar la belleza de los versos de Racine a un espíritu negado a la poesía; pero se intelectualiza: porque la inteligencia es capaz de captar lo que no sufre racionalización.

Marcel, en su «Journal Métaphysique» (1928-1933), el 11 de Mayo de 1929, tiene anotado que para la aceptación de la fe religiosa hay que hacerse como niño; pero que esta actitud humilde no le quita a ésta su intelectualidad.

Si no, ¿cómo explicar la conversión de Claudel, de Maritain y de tantos otros que no han abdicado, en su conversión, de la inteligencia?

Lo único que cabe preguntar, dice Marcel, frente a estas conversiones, es en qué condiciones es posible la credibilidad racional de la fe religiosa.

Según Marcel, a Dios se lo encuentra en una reflexión penetrativa del ser personal, por la que se llega a las capas profundas del pensamiento, que, en virtud de las exigencias ontológicas, irrumpe a la superficie de la conciencia y se proyecta hacia el Ser y Bien Absoluto, Dios, quien realiza entonces en la conciencia personal un estado de presencia.

Es un aspecto nuevo de la fórmula de Kierkegaard: «Como no se demuestra la existencia propia, tampoco se demuestra la existencia de Dios».

Confesamos que no vemos cómo la posición de Marcel, con el «ser hombre» que llama intelectivamente a Dios, no implique una especie de intuición de Dios en el ser contingente; a no ser que el filosofar del existencialista francés equivalga a un raciocinio virtual, que se dice, esto es, conocer a Dios en un acto intelectual en el que se aprehendería a Dios a través del principio de causalidad o finalidad aplicado al hecho de la contingencia personal; en este último caso su filosofar implicaría un tomismo del que esencialmente no diferiría; pero no parece ser éste el pensamiento de Marcel.

SANTO TOMAS

Santo Tomás va a guardar el equilibrio entre una posición de exigencia extrarracional de Dios y una directa y primitiva aprehensión de la Divinidad.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, nos va a enseñar que el entendimiento humano está abierto a todo ser: la mente humana es capaz de convertirse intencionalmente, no exclusiva-

mente en este o aquel ser, como los sentidos, sino ecuménicamente en cualquier ser: estamos en presencia de una capacidad intencional universal e ilimitada.

Por otra parte, el entendimiento humano, aunque en su superación de las potencias orgánicas se transparenta, es verdad, a todo ser, aun al que no es capaz de reducirse intencionalmente a contornos experimentales; con todo, lo que cae fuera de la experiencia no lo aprehende sino por vía de analogía, que es vía de referencia a los objetos experimentables. Así lo exige su condición esencial de ser el entendimiento de un alma que es forma del cuerpo.

Esta modalidad psicológica del entendimiento humano, de estar abierto a todo ser y de aprehender con concepto directo y primitivo exclusivamente al ser experimentable, fundamenta para Santo Tomás el hecho de que el entendimiento humano pueda, por una parte, trascender al ser experimentable hasta llegar al conocimiento de Dios; y por otra parte, no aprehenda a Dios sino por analogía.

Esto lo realiza el entendimiento en la forma siguiente:

El ser contingente o de suyo indiferente al existir y al no existir, que directa y primitivamente percibe el entendimiento, está apuntando al ser que lo determine en su existencia; porque ningún ser puede ser causa de su propia existencia —sería a la vez causa y efecto de sí mismo—, hasta llegar a un primer ser que determine en última instancia la existencia de todos los demás seres, sin ser él causado o determinado por otro en su existencia: Ser que exista por su propia esencia.

Ulteriormente desarrolla Santo Tomás cómo el Ser por esencia es necesariamente único y Primera Causa inmutable de todos los demás existentes, que, por estar sujetos a continuos cambios, son contingentes, y cuyas perfecciones se encuentran eminentemente en la Primera y Suprema Causa.

De esta manera aparece Dios al entendimiento como el Ser Supremo, Personal y Trascendente.

Esta manifestación de Dios, a través del principio de causalidad aplicado a la contingencia del ser, es la que San Juan Crisóstomo hermosamente llamó «revelación natural de Dios».

Toda verdad, bondad y belleza creada está señalando al que es la Verdad, Bondad y Belleza por esencia. La majestad de

Dios se revela en las montañas; su fecundidad en los ríos; su inmensidad en los cielos; su misterio en el mar; su munificencia en los frutos de la tierra; su hermosura en las flores; su resplandor en el sol; su perennidad en las estrellas; su limpieza en los niños; su amabilidad en las vírgenes; su autoridad en los patriarcas; su providencia en las madres; su fortaleza en los mártires; su sabiduría en los doctores; su santidad en los justos.

¡Todo el universo creado es la palabra natural que proclama las perfecciones divinas!

Así queda, por una parte, superada la exigencia extrarracional de Dios; sin caer, por otra parte, en un conocimiento intuitivo de Dios, que no guardaría proporción con el entendimiento de un alma, forma del cuerpo, que no percibe sino lo experimentable como objeto directo y primitivo.

Conocimiento analógico, y por ende ínfimo en la escala de los conocimientos espirituales; pero que, por razón de su espiritualidad, es suficiente, mientras peregrinamos en este mundo, para llenar el alma de luminosidad misteriosa, en espera de la hora de la visión sobrenatural de Dios, sin las sombras ni tristezas de un Dios aprehendido en la contraluz de la analogía!

TOMAS CAMPANELLA. - Apuntes para una semblanza de su vida y de su obra.

Por el DR. MÁXIMO IGNACIO GÓMEZ FORGUES. - Buenos Aires

1. — En un mundo febricitante, en una Europa que había acreditado ya *la locura particularista* que le achacaría más tarde el juicio certero de Saavedra Fajardo, vive, sufre, sueña y lucha Juan Domingo Campanella, que luego sería fray Tomás en la Orden de Predicadores.

La corteza seca de una época se había agrietado, y por las hendiduras escapaban, desatentadas y violentas, las nuevas corrientes de pensamiento y de vida que iban a diseñar el rostro de la modernidad. A banderas desplegadas, que hincha el aire de la rebelión, el «uomo nuovo» se lanza al asalto de las ciudades tradicionales. Un orden jerárquico y coherente se desmorona. En el plano del saber, la filosofía, insurrecta frente al magisterio eclesiástico, desconoce la rectoría teológica. En el plano político, la unidad imperial ha perdido los signos de viabilidad. Es un ensueño nostálgico o un fantasma que tramoneta el horizonte de las posibilidades. El coloso español, que ilusionó a Campanella con su aparente pujanza, sigue en pie, pero, herido de muerte, conservará por dos siglos más su mole, mas no su fuerza. La segmentación espiritual, trazada por la rebelión protestante, se verá homologada y reduplicada por la cariocinesis política que amurallan los nacionalismos absolutistas.

Frente a tal dislocamiento volcánico, acometerá Campanella la titánica empresa intelectual de construir una síntesis total, radicalmente cristiana, de cultura y de vida, asentada en la roca viva del dato sobrenatural. Soterrado en vida, desde la lobreguez de su mazmorra napolitana, suplicará, clamará, increpará, «opportune et importune», que se le atienda y se le escuche. Para muchos, su nombre sólo evoca hoy las fantasías de