

## LA RAZONABILIDAD DE LA CREENCIA EN DIOS (R. SPAEMANN)

MARÍA LUISA PRO VELASCO  
*Universidad Católica de Ávila*

### RESUMEN

El objetivo principal de este artículo consiste en presentar el contenido inédito del ensayo *La razonabilidad de la creencia en Dios*, escrito por el filósofo contemporáneo alemán Robert Spaemann. Con este fin, en primer lugar, expondré una introducción aclaratoria al respecto, para facilitar su mejor comprensión. En un segundo momento, aportaré una interpretación literaria y no tanto literal de este trabajo, en el que destacan como cuestiones centrales la existencia de Dios, su relación con la capacidad humana para conocer la verdad, y la razón como facultad por medio de la cual se puede llegar a esa verdad. Finalmente, el artículo recoge el último argumento de Spaemann realizado desde categorías racionales en favor de la existencia de Dios.

*Palabras clave:* Dios, Nietzsche, persona, razón, Spaemann, verdad.

### ABSTRACT

The main goal of this article is to show the unpublished content of the essay *The reasonableness of belief in God*, written by the contemporary German philosopher Robert Spaemann. To this purpose, firstly I will display an explanatory introduction thereon, in order to bring the better comprehension. Secondly, I will add a literary interpretation, but not so literal, about this work which stresses central questions such as the existence of God, his relationship with the human capacity to know the truth, and reason as a faculty by which it is possible to get to that truth. Finally, the article addresses the

last argument by Spaemann made from rational categories in favour of the existence of God.

*Keywords:* God, Nietzsche, person, reason, Spaemann, truth.

## INTRODUCCIÓN

La razonabilidad de la fe, o el carácter razonable de la creencia en Dios<sup>1</sup>, es un ensayo de un interés extraordinario, principalmente por tratar de aportar una última demostración racional de la existencia de Dios en este mundo post-secular. El presente artículo aporta un inédito, pues todavía no se ha presentado en español de manera sistemática y completa la reflexión que Spaemann hace en colaboración con su discípulo Rolf Schönberger en su obra *Der letzte Gottesbeweis*, sobre las demostraciones de la existencia de Dios, en la que culminan de algún modo sus reflexiones en torno a este tema. Aquí ofrecemos el capítulo en el que Spaemann mismo ordena y completa sus reflexiones acerca de la posibilidad racional de la existencia de Dios.

El objeto de estudio consiste en una conferencia presentada en München el 12 de octubre de 2006, hace ya casi diez años, impartida de forma muy similar con anterioridad. Así, Spaemann trata este tema el 6 de diciembre de 2004 en la Hochschule für Philosophie de la misma ciudad, en un artículo del periódico alemán *Die Welt* a finales de ese año, y en la *lectio inauguralis* de un centro pedagógico y académico de investigación del Patriarcado de Venecia en 2009.

Estas tres exposiciones referidas están muy relacionadas y presentan argumentos similares. Por este motivo nos servimos de ellas para contrastar y clarificar algunas ideas. *Rationalität und Gottesglaube*, dada en la Hochschule für Philosophie, puede encontrarse en internet<sup>2</sup>, fue traducida al inglés como *Rationality and Faith in God*, y apareció en el número 32 de la revista *Communio* en 2005. A pesar de formar parte de una federación de revistas de carácter internacional, dicho año no fue publicada en castellano. De igual modo, el artículo publicado en el diario *Die Welt*, aunque traducido al castellano en la obra *Ética, política y cristianismo*, editada por José María Barrio Maestre, no deja de ser una publicación periodística y, quizá por eso, menos extensa y académica de lo que exige la temática tratada. Por último, la lección inaugural de Venecia ha sido recogida por la revista de la Universidad Católica de Chile *Humanitas*, en

1 La palabra *Glaube* en alemán significa tanto fe como creencia.

2 Se puede consultar el texto completo de su ponencia en *Das Portal zur katholischen Geisteswelt*, último acceso a 31/05/2017, en <http://www.kath-info.de/gottesglaube.html>.

el número 61 del año 2011 y aunque es la más similar a la que ofrecemos, contiene varias mejoras posibles. Así pues, tan sólo faltaba la traducción de este capítulo de la obra *Der letzte Gottesbeweis*.

El escrito original carece de citas, pues Spaemann suele aludir a otros pensadores de memoria. No obstante, en mi versión aportaré este dato, por lo que prescindo de añadir a cada nota la advertencia de que es de la traductora. Cabe poner en consideración que, pese a optar por una traducción más literaria, no tengo intención alguna de desfigurar en absoluto el texto. La labor que he pretendido acometer no es fácil. Al lector del presente artículo queda el juicio de si esta versión alcanza su objetivo propio, o se queda, en cambio, en mera intención. Igualmente, no pretendo restar ningún mérito a las aportaciones anteriores: han abierto y facilitado el acercamiento al problema de Dios en el pensamiento de Robert Spaemann.

Sin querer extender mucho más este apartado explicativo, recuerdo la indicación de Spaemann a los lectores interesados en una demostración de la existencia de Dios, que podrá ampliar sus conocimientos leyendo su obra *El rumor inmortal*<sup>3</sup>, donde se ocupa igualmente de esta cuestión. No obstante, en *La razonabilidad de la creencia en Dios* encontramos la mejor síntesis de su enfoque filosófico-teológico.

De acuerdo con la clasificación de Spaemann, tradicionalmente los argumentos racionales para afirmar la existencia de Dios son susceptibles de dividirse en: ontológicos y cosmológicos. Sin embargo, su propio planteamiento bien puede denominarse teleológico, en tanto que parte de la existencia del hombre hasta llegar a la de Dios mismo, y pertenecería a la línea a seguir por la apuesta de Pascal o el postulado kantiano. Ahora bien, se diferencia de éstos en que no basa la creencia en Dios en un mero interés eudemonístico o moral, sino en que, si no hay Dios, entonces tampoco hay algo así como la verdad y, por consiguiente, tampoco habrá jamás ningún argumento que vaya a demostrarnos nada. En tal caso, no seremos susceptibles de conocer la verdad y, por lo tanto, no seremos personas. Este argumento es muy similar al ofrecido por Hans Jonas en “Pasado y verdad” y “El concepto de Dios tras Auschwitz”<sup>4</sup>. Habrá quien pueda objetar que, en efecto, querer ser considerado como persona puede denominarse ya un interés. No obstante, a quien no muestre tal inclinación nadie

3 Robert Spaemann, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad* (Madrid: Rialp, 2010).

4 Hans Jonas, “Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen” y “Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme”, en: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1992), 173-189 y 190-207 respectivamente.

le querrá demostrar la existencia de Dios, en tanto que no la aceptará. Además, la confianza en la razón es una creencia que está íntimamente relacionada con la fe en Dios. Precisamente esta conexión entre ambas ideas se la debemos a Nietzsche, en la *Gaya ciencia*<sup>5</sup>.

A continuación, presentamos el texto de Spaemann, que pretende ser una superación de estos argumentos de Nietzsche, Rorty y Kant entre otros.

#### ROBERT SPAEMANN: LA RAZONABILIDAD DE LA CREENCIA EN DIOS

1<sup>6</sup>.

Entre las metáforas inmortales que posibilitan la interpretación de la situación del hombre se encuentra el mito de la caverna de Platón. Simplificándolo mucho, este mito se presenta como sigue: unos hombres están sentados en una cueva sin ventanas. Viven encadenados y dirigen sus miradas hacia una de las paredes. En ella se representa un juego de sombras, como si se tratase de una proyección cinematográfica, que procede de una fuente de luz invisible para los espectadores, y que se encuentra a sus espaldas. Los hombres no conocen más situación que esa. No pueden ni verse unos a otros, ni tampoco a sí mismos. Para ellos la única realidad es lo que ocurre dentro de la película. A propósito de esa realidad se agitan, hacen conjeturas, crean teorías y realizan predicciones.

Sin duda, circula el rumor de que fuera de la caverna existe algo así como un mundo verdadero. Estos hombres también han oído decir que la vida en el interior de la cueva es una especie de prisión y que cabe la posibilidad de liberarse. Asimismo, han escuchado que algunos han logrado llegar a ese mundo verdadero. Pero sus ojos han sido cegados por la luz del sol hasta el punto de no poder ver nada y cuando alguien de fuera regresa para rescatarlos se oponen con todas sus fuerzas.

Con esta comparación Platón quiso simbolizar la relación entre el mundo verdadero, el de las ideas, y el mundo material, que sería la mera imagen de estas. Con todo, podemos alterar un poco la interpretación de la alegoría sin alejarnos demasiado del propósito de Platón. En verdad, para Platón el sol era la

5 “[...] También nosotros, los actuales hombres del conocimiento, nosotros ateos y anti-metafísicos, seguimos tomando *nuestro* fuego también de esa llama encendida por una fe de milenios, la fe de Cristo, también la fe de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina...”. (Cf. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 331-332, [344]).

6 La separación en cuatro apartados pertenece al original.

imagen del Bien sustancial, esto es, del Bien más alto, en virtud del cual existe todo y que, en última instancia, motiva toda tendencia de los seres vivos. Ya los padres de la Iglesia equipararon la Idea del Bien de Platón con la Idea de Dios<sup>7</sup>. Según la versión que propongo, nosotros mismos no somos meros observadores de la película proyectada en la pared, sino también actores que participan en ella. Nuestra vida –“la luz de los hombres”<sup>8</sup>, como se dice en el Evangelio de san Juan– se debe en cada instante a la luz de un proyector creador y sus secuencias.

Llamo “creador” al proyector<sup>9</sup>, por el hecho de que este proyecta cosas y seres vivos realmente animados y con libertad de actuación dentro de un cierto marco<sup>10</sup>. En cualquier caso, se muevan como se muevan, quien ha producido la película, es decir, el proyector, se encuentra siempre un paso por delante de ellos. Él dispone las acciones de los actores dentro de una totalidad que *él* mismo determina. El proyector, como causa primera de todo cuanto acontece, no aparece naturalmente en la película. Ni se encuentra en la cadena de causas internas de la película ni en las condiciones que lo anteceden. En realidad, él es el verdadero causante de toda la cadena causal y de todos sus elementos. La

7 El texto inglés de la conferencia ante la Hochschule für Philosophie, publicada dos años antes, añade aquí: “*And this is not far from correct, since Plato says that the Good itself is the ground not only of the reality of things, but also of their knowability and truth*”. [Es decir: “no está lejos de ser correcto, pues desde Platón se ha venido afirmando que el bien es, él mismo, no solo el fundamento de la realidad de las cosas, sino también de que estas sean susceptibles de ser conocidas, así como de la verdad”. (La traducción del inglés es propia)]. (Robert Spaemann, “Rationality and Faith in God”, *Communio* 32 (2005): 619). Último acceso: 31/05/2017.

8 Juan 1, 4.

9 Robert Spaemann habla de la realidad de Dios como Creador en otro lugar, diciendo lo siguiente: “Dios [...] en cuanto Creador, es el fundamento de la realidad de las cosas”. (Robert Spaemann, *Meditaciones de un cristiano I. Sobre los salmos 1-51* (Madrid: BAC, 2015), 55).

10 La versión inglesa apunta al respecto: “*If the light were to go out, then the film and all of its figures would disappear into the darkness. They would not die, for indeed dying is still an event in the film and has causes that for their part belong to the film: disease, accident, murder, etc. The cutting short of the film is not a part of the film. But within the film, there is also a past that we extrapolate. We know that a child, whom we see, not only has parents, whom we also see, but also grandparents and great-grandparents, like any other child. And on the basis of observation made within the film, we are also able to develop extensive physicalistic theories about the world's past and its causal laws. The projector with the film band, which is in fact the cause of the whole thing, does not of course appear in the film. The Big Bang, for example, and perhaps even that which preceded the Big Bang, is still part of the film*”. [“Si la luz cesara, la película y todos sus personajes desaparecerían en la oscuridad. No morirían, porque, de hecho, la muerte es también un acontecimiento más de la película, y algunas de sus causas forman parte de la película, como la enfermedad, los accidentes, los asesinatos, etc. Un breve recorte de la película no es parte de la película. Sin embargo, dentro de la película hay también un pasado que extrapolamos. Sabemos que un niño al que vemos, no tiene solo a sus padres, a quienes también podemos ver, sino también tiene abuelos y bisabuelos, como cualquier otro niño. Y, sobre las bases de la observación dentro de la película, somos capaces de desarrollar extensas teorías fisicalistas sobre el pasado del mundo y sus leyes causales. El proyector con la película, que en efecto es el causante de todas las cosas, no aparece en el transcurso de la película. El Big Bang, por ejemplo, y quizá incluso lo que precedió al Big Bang son solo partes dentro de la película”]. (Spaemann, “Rationality and Faith in God”, 619).

creación no consiste en un acontecimiento con el que nosotros nos vayamos a encontrar algún día estudiando la historia del cosmos. Pues, se denomina “creación” a la relación existente entre el proceso del mundo y su causa extrínseca, es decir, a la voluntad divina.

El que las cosas sucedan de esta manera lo atestigua un viejo rumor, un rumor sobre Dios. Resulta curioso, pero los hombres nunca han estado tan implicados en el interior de la película, esto es, en la realidad interna del mundo, hasta el punto de haber olvidado ese rumor. Su necesidad de comprender nunca se ha visto satisfecha a través de aquello que observaban. Ludwig Wittgenstein, el padre de la filosofía analítica moderna, llamó “ilusión de la Modernidad” al uso que hacemos de las leyes naturales para explicarnos el mundo, mientras que, en realidad, ellas solo se encargan de describir regularidades estructurales<sup>11</sup>. Esas regularidades carecen de una conclusión lógica, pues ni son capaces de explicarse a sí mismas, ni tampoco pueden explicar el mundo. Ahora bien, que ellas puedan formularse matemáticamente siempre ha constituido un motivo de asombro también para los científicos, como por ejemplo Albert Einstein, y les ha llevado a referirse a un origen divino<sup>12</sup>.

Sin embargo, el progreso de la ciencia hacia la causa primera es precisamente una de las razones que obstaculizan el rumor sobre Dios. Por un lado, debido a la rápida ampliación de la esfera de lo factible, que produce en nosotros un sentimiento embriagador y fantástico de infinitud. Por otro lado, a la velocidad exponencialmente creciente de la transformación de las relaciones sobre las que se construyen nuestras vidas. Por estos motivos, nuestra atención se encuentra tan centrada en adaptarse a la continua transformación del mundo que ya no podemos permitirnos la pregunta por el fundamento y el sentido de todo, esto es, por lo que haya fuera de la caverna. Y esto nada tiene que ver realmente con las afirmaciones procedentes de la ciencia. En efecto, hasta el momento las ciencias no han formulado argumento serio alguno contra el rumor sobre Dios, a excepción del ofrecido por la “visión científica del mundo”, es decir, el cientificismo, aquello que Wittgenstein llamó la “superstición de la Modernidad”<sup>13</sup>.

11 Las palabras exactas de Wittgenstein son: “Toda la concepción del mundo moderno toma como base la ilusión de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos naturales”. (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid: Tecnos, 2003), 6.371, 266).

12 De nuevo, en la versión inglesa aquí se añade: “Kant called it a reason for unceasing wonder that there are natural laws at all. This is not something self-evident, and it does not bring the search for what truly is self-evident, and which we call God, to an end”. [Así pues: “Kant denominaba a esto una razón para el milagro continuo, que son las leyes naturales mismas. Esto no es algo auto-evidente, y no conlleva la búsqueda de lo que es evidente por sí mismo, esto es, a lo que finalmente llamamos Dios”.] (Spaemann, “Rationality and Faith in God”, 620).

13 O más bien ilusión que superstición. (Cf. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.371, 266).

Sabemos que la ciencia moderna es la investigación por las condiciones. No se pregunta qué es ni por qué algo es de un modo determinado, sino que simplemente se preocupa de conocer los requisitos de su aparición<sup>14</sup>. Sin embargo, el ser algo en sí mismo es la emancipación de las condiciones de su surgimiento en el mundo. Y el incondicionado, es decir, Dios, no puede aparecer *per definitionem* dentro de una investigación de las condiciones internas del mundo, del mismo modo que el proyector no aparece en la película, sin que eso signifique que la película comience a explicarse a sí misma en un momento determinado ni que haga superfluo al proyector.

Por consiguiente, la alternativa no es: o hay una explicación científica del mundo, o creemos en Dios; sino más bien esta otra: o renunciamos a comprender el mundo, lo que produciría la resignación de la razón, u optamos por la fe en Dios<sup>15</sup>. Hace ya mucho tiempo que el racionalismo propio de la Ilustración nos convenció de la impotencia de la razón humana, es decir, nos hizo creer que no somos lo que pensamos ser: libres y autodeterminados. La fe cristiana nunca ha considerado a los hombres seres tan libres como el Idealismo, pero tampoco los ha tenido por seres desprovistos de libertad, como el cientificismo actual. La razón, *ratio*, significa tanto razón como causa. La visión científica del mundo considera que tanto el mundo como ella misma carecen de semejante fundamento. En cambio, la fe en Dios es la creencia en una causa última del mundo, creencia que, en sí misma, no resulta infundada, o sea, que no es irracional, sino “luz”, transparente para sí misma, y así es su propia razón de ser.

## 2.

De este modo, me sitúo en la segunda parte de lo que desearía abordar tratando la pregunta sobre qué cree aquel que cree en Dios. En mi opinión, cree en una racionalidad fundamental de la realidad. Cree que el bien es más fundamental que el mal. Cree que lo superior se explica a partir de lo inferior, y no al contrario. Cree que el sentido precede al sinsentido y que el sentido no es una variante de la falta de sentido. De forma más abstracta y menos retórica quiero decir que, al pensar en el concepto de “Dios”, pensamos en la unidad de dos predicados, que solo a veces y nunca necesariamente están relacionados en

14 Una vez más, el texto inglés tiene algo que aportar al respecto, indica: “*This type of science is determined by the will to mastery over nature*”. [“Este tipo de ciencia está caracterizado por la voluntad de dominar la naturaleza”.] (Spaemann, “Rationality and Faith in God”, 620).

15 En definitiva, como apunta al respecto la revista *Humanitas*: “O existe Dios o la auto-comprensión del hombre en cuanto ser racional, es decir, en cuanto persona, será una ilusión”. (Cf. Robert Spaemann: “El carácter razonable de la fe en Dios”, 61 *Humanitas* (2011): 63).

nuestro mundo experiencial el uno con el otro: la unidad de los predicados “poderoso” y “bueno”, la identidad del poder absoluto y el bien absoluto, la unidad del ser y del sentido.

No obstante, esta unidad no es para nosotros una verdad analítica. No resulta comprensible por sí sola, incluso cuando así lo creyera Rousseau, quien pensaba que el mal provenía de la debilidad y que el Omnipotente no podía tener motivo alguno para no ser bueno<sup>16</sup>. Aquí no discuto sobre esto. En todo caso, debemos decir que los predicados “poderoso” y “bueno” tienen distinto significado, así como no significan lo mismo las expresiones “lucero vespertino” y “lucero matutino”. El descubrimiento de que ambas proposiciones tienen la misma referencia se realizó posteriormente, es decir, hasta un tiempo después no se supo que ambas se referían a la misma estrella, o sea, a Venus.

Quien cree en Dios, cree que el poder absoluto y el bien absoluto también tienen la misma referencia: el Dios más santo. Los gnósticos de los primeros siglos del cristianismo negaron esta identidad. Ellos atribuían los dos predicados a dos divinidades distintas, uno a un poder malo, el *Deus Universi*, Dios y creador de este mundo, y otra a un Dios, que es luz y brilla desde lejos en la oscuridad de este mundo. La fe en un único Dios es la creencia según la cual, por medio de esta luz que viene al mundo e ilumina a todos los hombres, toma fuerza la frase del Evangelio de san Juan: “En el mundo estaba; el mundo se hizo por medio de él”<sup>17</sup>.

Quien cree en Dios piensa que estos dos incondicionados son idénticos: el absoluto de lo que es, en cuanto es, es decir, de lo incondicionado de la realidad fáctica, y el absoluto del bien. En el incondicionado de la realidad fáctica, es decir, en Dios “todo es como es y todo sucede como sucede”<sup>18</sup>, esto se puede entrever en el *Tractatus* de Wittgenstein. Contra aquello que es del modo en que es, no cabe plantear objeción alguna. Así, una máxima de los estoicos afirma que: “Al que está resuelto los hados lo conducen, al que se resiste lo arrastran”<sup>19</sup>. *Inshallah* —si Dios quiere—, dicen los musulmanes siempre que manifiestan un propósito. Y lo mismo recomendaba el apóstol Santiago mucho tiempo atrás. El

16 “Toda perversidad procede de la debilidad”. (Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación* (Madrid: Gredos, 2011), 295).

17 Juan 1, 10.

18 Wittgenstein, *Tractatus*, 6.41, 269. La referencia completa dice así: “El sentido del mundo [Dios] tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede”. Y, en *Cuadernos de notas (1914-1916)* (Madrid: Síntesis, 2009), 207).

19 Lucio A. Séneca, *Cartas filosóficas* (Madrid: Gredos, 2010), 247.

fiel acoge todo lo que le sucede como venido de la mano de Dios, también cuando se queja ante Él.

Es el caso de Job, que se dirige a Dios y le atribuye las desgracias que le han sobrevenido<sup>20</sup>. Sus amigos quieren convencerle de que Dios es justo y que debe buscar la causa de su mala suerte en sí mismo. Job no lo comprende. Finalmente, Dios reprende a los amigos, pues su defensa de Dios es menos devota que la queja de Job y, en el fondo, ellos entienden tan poco como Job las intenciones divinas. Tras escuchar a Job, Dios le reduce al silencio, no para justificarse sino para decirle: “¿Dónde estabas tú, cuando cimenté la tierra? Cuéntamelo, si tanto sabes”. “¿Quiere el censor discutir con el Todopoderoso?”. “¿Tienes el poder de Dios? ¿Truena tu voz como la suya?” Job *lo* entiende y responde: “Es cierto, hablé de cosas que ignoraba, de maravillas que superan mi comprensión”. “Te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos; por eso, me retracto y me arrepiento, echado en el polvo y la ceniza”<sup>21</sup>.

La actitud fundamental de todos los que creen en Dios es la sumisión incondicional a la voluntad de Dios, que se manifiesta tanto en lo que ocurre como en aquello que no podemos cambiar. Pero, ¿qué significa someternos a aquello que no podemos cambiar aunque queramos? ¿No es quizá más digno del hombre poder negarse a aceptar algo? ¿A quién le interesa todo esto si Dios no existe, si el destino es ciego y el universo es indiferente, tanto a la aceptación humana de los acontecimientos como a su rechazo, e incluso a las protestas que se hagan contra él? Si Job protesta ante Dios, lo hace solo porque piensa en Él como un ser al que le corresponde ser bueno. En la queja misma está implícito el reconocimiento de aquel contra el que la dirigimos. Por otro lado, si considerásemos que Dios es indiferente al sufrimiento del mundo, carecería completamente de sentido manifestar nuestra disconformidad.

Puestas así las cosas, siempre se pide a Dios en los Salmos la salvación “por su santa voluntad”. El pensamiento que subyace en el fondo es que Él es responsable ante sí mismo de acudir en ayuda de su pueblo. Cuando León Bloy en *La mujer pobre* escribe: “*tout ce qui arrive est adorable*”<sup>22</sup>, lo hace úni-

20 Al respecto resulta en extremo interesante consultar el comentario al Salmo 22 hecho por Spaemann, quien sostiene que, en este mundo caben dos opciones, la del impío, que no se plantea ni se pregunta por qué y la del creyente. Así, afirma: “El orante sabe que hay un por qué, un sentido, aunque no lo ve ni lo experimenta. La pregunta acerca del por qué constituye un acto de veneración a Dios, dado que reconoce que hay quien podría responderla”. (Spaemann, *Meditaciones*, 167).

21 Job, 38, 4; 40, 2; 40, 9; 42, 3 y 42, 5-6, respectivamente.

22 Todo lo que sucede es adorable, o como hace decir en otra de sus obras a su personaje: “*Todo lo que sucede es digno de adoración*”, dice frecuentemente, con el aire de una criatura mil veces colmada que no encontrase otra fórmula para expresar los movimientos de su corazón o de su mente, sea en ocasión de una peste universal, sea en el momento de verse devorada por las fieras”. (Leon Bloy, *La*

camente porque cree, contra todas las apariencias, que todo cuanto sucede tiene su origen en un bien infinito, en una voluntad santa.

Hoy día es importante resaltar esto, en un momento en el que incluso los sacerdotes solamente nos hablan de la bondad Dios, en lugar de invocar su bendición en nuestro favor. La predicación sobre la bondad de Dios, es decir, acerca del Dios que es amor, queda desprovista de su aspecto transformador si no se explicita de quién se dice que es amor, es decir, del poder que sostiene nuestro mundo y nuestro ser, del poderque hace surgir nuestra existencia y nuestro mundo. En efecto, solo un poder semejante puede salvarnos de la muerte.

El pensamiento de un amor absoluto, infinito, se convierte en una mera idea regulativa si no nos permite pensar que haya una unidad entre los dos incondicionados, o lo que es lo mismo, la condición absoluta de lo fáctico, del destino, y la condición absoluta del bien. Esta última condición infinita, es decir, el bien, no se nos manifiesta habitualmente en lo que sucede o, en todo caso, solo lo hace a veces, sino que, normalmente lo podemos ver en la silenciosa pero inexorable voz de la conciencia, que es la voz de la razón práctica, cuyos juicios nos sitúan en contradicción con aquello que ocurre de hecho. Pero, nadie en el mundo puede obligarnos a llamar al mal bien ni viceversa. Incluso cuando el juicio de la conciencia no sea enteramente infalible, ya que la conciencia, al igual que la razón, necesita de la formación y en ocasiones también la corrección para juzgar de un modo realmente racional. Así pues, quien cree que, en última instancia, el bien y el ser son esencialmente una misma cosa, cree en el ocultamiento de Dios, no contra toda razón, sino contra las apariencias. Lo fáctico no se oculta a nuestros ojos, sino que es evidente. El bien tampoco es algo oculto, pues tanto la razón como la certeza nos permiten conocerlo. En cambio, aunque sea razonable creerlo, la unidad de estas dos incondicionalidades: la del poder y la del sentido, de la omnipotencia y el amor, sí que se nos presenta escondida<sup>23</sup>.

Si afirmo que sería razonable creer en esa unidad es porque no podemos creer en ninguno de estos dos absolutos de manera consecuente hasta el final sin pensar al mismo tiempo en la otra incondicionalidad. El poder absoluto, la esencia de lo que es cada cosa no sería dicha esencia, no sería lo Absoluto, si tuviera siempre frente a sí un ojo silencioso pero inexorable que le guía. Si el bien no formase parte del ser, el ser no sería todo, es decir, no sería una totalidad.

*mujer pobre* (Madrid: ZYX, 1968, 237). Considero que es precisamente el mismo sentido que está queriéndole dar Spaemann a la frase.

<sup>23</sup> No obstante, "Dios es bueno y poderoso contra toda apariencia visible". (Spaemann, *Meditaciones*, 169).

Pero como ese ojo benévolo le orienta inexorable e implacablemente, solo puede ser el suyo propio. Aunque lo contrario también es cierto: si el bien fuese impotente, entonces no sería el bien por antonomasia, puesto que la impotencia del bien no es buena. La fe en el poder del bien nos permite abandonarnos activamente a la realidad sin temor a vivir en un mundo absurdo en el que todo buen propósito sea juzgado igualmente como un absurdo. Y esta es, por cierto, la clave del escrito de Fichte *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*<sup>24</sup>.

Estas dos incondicionalidades, que consideramos al hablar sobre el concepto de Dios, las tuvo ya presentes Tomás de Aquino cuando se ocupó de las dos voluntades de Dios, a saber, la voluntad de mando y la voluntad histórica, es decir, lo que Dios quiere que queramos, -lo cual podemos saber en todo momento-, y lo que Él quiere que suceda, -que solo lo sabemos cuando ya ha tenido lugar-. En la voluntad de mando, nos encontramos dentro del terreno de la moralidad, y sobre ella nos iluminan la razón y la conciencia, además de los diez mandamientos. Por otra parte, en cuanto a lo que Dios quiere que ocurra, esto no lo sabemos de antemano y, por consiguiente, tampoco podemos procurar ponerlo por obra. Lo único que podemos hacer es someternos a su voluntad, o lo que es lo mismo, debemos obedecer a la voluntad de Dios.

Santo Tomás pone un ejemplo al respecto. Un hombre ha cometido un delito. El deber del rey es buscar a ese hombre hasta encontrarlo para imponerle el castigo que se merece. En cambio, la esposa de aquel hombre tendrá el deber de ayudarlo a esconderse. Dios quiere que los deseos del rey y de la esposa estén enfrentados, pues el rey debe velar por el bien del Estado, y la mujer por el bien de la familia. La “voluntad absoluta” de Dios es la que se ocupa por el bien del Universo; y se muestra al final en el hecho de si el hombre es detenido o no. Tanto el rey como la esposa del delincuente deben aceptar humildemente ese resultado como voluntad de Dios. Otro ejemplo sería el de Antígona. El rey no puede matarla por cumplir con su deber fraterno de enterrar a su hermano, el traidor. Pero tampoco puede decirse que la esposa del delincuente sea una terrorista por cumplir con su obligación.

Lo que santo Tomás llama la voluntad absoluta de Dios, se realiza en la historia mediante la continua transgresión de Su voluntad, que está expresada en sus mandamientos. “¡Oh, feliz culpa de Adán!”, canta la Iglesia todos los años en la noche de Pascua de Resurrección. El Mefistófeles de Goethe está expresando esto mismo cuando se define como “una parte de aquella fuerza, que

24 Johann G. Fichte, “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”, en *La polémica del Ateísmo. Fichte y su época* (Madrid: Dykinson, 2009), 137-147.

siempre quiere el mal y que siempre obra el bien”<sup>25</sup>. Dios es representado aquí como un artista con una creatividad infinita, en cuyos cuadros un malhechor lanza constantemente pinceladas de color y él las utiliza para transformar continuamente el dibujo, haciéndolo cada vez más perfecto. Al final se dirá: el cuadro terminado no sería el mismo sin las alteraciones del malhechor. En consecuencia, habría resultado ser un cuadro distinto. No debemos ceder ante la tentación - escribe santo Tomás- de querer conspirar contra la voluntad absoluta de Dios. En este mismo sentido, dice Jesús sobre la traición de Judas: “El Hijo del hombre se va como está escrito de él; pero, ¡ay de aquel por quien el Hijo del hombre es entregado!”<sup>26</sup>.

Hasta el momento tan solo el marxismo ha superado el dualismo entre el significado histórico y la moral, lo que derivó en la orientación de las acciones a partir de lo que se creía entender del sentido histórico. Así, no es de extrañar que Lenin escribiera: “A nosotros, es decir, a los revolucionarios que ponen en marcha el sentido de la historia, todo nos está permitido”<sup>27</sup>. Y, en otra ocasión aclaró también que en el marxismo no había ninguna “gran ética”. Lenin extrajo una implicación ética decisiva del ateísmo y, probablemente cuando la enunció estaba pensando en las palabras de Dostoievski, si Dios no existe, “todo está permitido”<sup>28</sup>.

Pero, ¿qué motivos tenemos para admitir que Él existe? Sabemos lo que creemos cuando decimos “Dios”: un Absoluto, que tiene en sí mismo su propia razón de ser, porque es la plenitud de sentido por excelencia y se basta a sí mismo. La doctrina cristiana de la Trinidad completa ese concepto de Dios al concebirlo como amor omnipotente, y como amor en sí mismo, de tal modo que no requiere ni del mundo ni del hombre para realizar su propia esencia en tanto que amor. De lo contrario, no sería Dios, sino que sería una mera parte de la realidad y, por lo tanto, sería menos que Dios y el mundo juntos, es como si el reflejo de una vela en el espacio añadiera más brillo a la luz de la vela.

La creación del mundo no sería entonces un acto libre del amor, sino más bien la eliminación de una carencia. Dios es amor en sí mismo, es decir: Él se refleja en sí mismo y tiene una imagen adecuada de sí con el *Logos* como confrontación viva, y esta autoapropiación en el *Logos*, el Hijo, acontece en un don que a su vez es Dios mismo: el Santo Pneuma o, como decimos en Occi-

25 Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto* (Valladolid: Maxtor, 2007), 63.

26 *Mateo* 26, 24.

27 Cf. Vladimir Lenin, “The Military Programme of the Proletarian Revolution”, Consultado a 2 de marzo de 2016. <http://www.marxists.org>.

28 Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamázov* (Buenos Aires: Colihue Clásica, 2006), 899.

dente: el Espíritu Santo<sup>29</sup>. Los misterios del cristianismo son el cumplimiento inesperado de aquello que está anticipado por la razón en el concepto de Dios.

### 3.

Con todo, queda una pregunta pendiente: ¿tenemos alguna razón para afirmar que lo que mentamos cuando decimos “Dios” se corresponde con algo en la realidad? Como decía Kant, es verdad que tenemos un “Ideal sin tacha”<sup>30</sup> de este Ser supremo, “un concepto que concluye y corona el entero conocimiento humano”<sup>31</sup>. Sin embargo, como también apuntaba Kant: ¿por qué hemos de pensar que a este concepto le corresponda una “realidad objetiva”?<sup>32</sup> ¿Hay alguna razón para creer que nuestro agradecimiento por una mañana resplandeciente o por un amor correspondido tenga un destinatario y que los lamentos de los infelices no queden sin eco en un universo indiferente? Estas son algunas de las preguntas centrales que se plantea el ser humano, cuando se trata de tomar una decisión sobre la distribución de la carga de la prueba, o mejor dicho, una decisión sobre el deber de la justificación. No obstante, son muchos los hombres que se resisten ante el rumor sobre Dios, pues lo desestiman por engañoso, lo que les lleva a justificarse.

“A Dios nadie lo ha visto jamás”<sup>33</sup>, escribe el apóstol san Juan. La cuestión es: ¿ha dejado su firma oculta el director de la película, en la que actuamos, de tal manera que uno pueda encontrarla si lo desea?

La facultad de la búsqueda de Dios es la razón. No me refiero a la razón instrumental que, como dice Nietzsche, nos hace “animales inteligentes”<sup>34</sup>, sino a la capacidad en virtud de la cual el hombre va más allá de sí y de su entorno y, de este modo, puede entrar en conexión con una realidad que lo trasciende. Se trata de una capacidad que nos permite ver que en el mar hay un barco, apenas perceptible en el horizonte, en el que hay seres humanos que están en el centro

29 En esta misma línea argumentativa, entendiendo la creación como resultado del amor divino, puede añadirse que el hecho de que el hombre no sea Dios no es en sí mismo algo negativo. Antes bien: “La distancia entre Dios y el hombre constituye ella misma algo positivo. Se trata del reflejo de aquella distancia interior que se da en el propio Dios, de aquella eterna contraposición entre el Padre y el Hijo, los cuales no son simple identidad sino unidad del *Espíritu*, es decir, unidad del Amor”. (Spaemann, *Meditaciones*, 75)

30 Immanuel Kant, *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (Madrid: Akal, 2000), [1037].

31 *Ib.*

32 *Ib.*, 126 y Kant: *Crítica de la razón pura*, (Madrid: Gredos, 2010): A 808/ B 836.

33 Juan 1,18.

34 Friedrich Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento* (Madrid: Tecnos, 2012): 21.

de su propio mundo, y que no juegan un papel directo en nuestro contexto vital, al igual que nosotros tampoco jugamos un papel importante en sus vidas. Creer que Dios existe significa creer que Él no es nuestra idea, sino que, más bien, nosotros somos ideas suyas. Por lo tanto, esto nos lleva a invertir la perspectiva, a la conversión, ya que, en efecto, si Dios es, entonces esto es lo más importante, más importante incluso que el hecho de que nosotros existamos.

Hay una larga historia que narra el esfuerzo de los hombres por mantener el convencimiento acerca de la existencia de Dios a través de la búsqueda racional de huellas. Se trata del intento de reforzar y justificar su certeza intuitiva mediante motivos racionales. San Pablo definió como una “obediencia” razonable a la fe que él predicaba. El hecho de que todas las pruebas de la existencia de Dios hayan sido especialmente controvertidas no nos dice mucho. Ahora bien, si una decisión radical sobre la orientación de nuestras vidas dependiese igualmente de demostraciones matemáticas, también estas estarían sujetas a controversias, pues sus premisas lógicas serían puestas en cuestión.

También las demostraciones clásicas de la existencia de Dios desde san Agustín hasta Descartes, pasando por Leibniz y Hegel, contienen peticiones de principio. En este sentido, tal como dijo Leibniz, todas las pruebas son argumentos *ad hominem*, pues se dirigen a una persona determinada y contienen ya unos supuestos dados. Sin embargo, Kant y Nietzsche no admitieron esta presuposición. Pero, ¿en qué consiste realmente esta objeción? ¿Qué debemos sobreentender para encontrar convincentes los argumentos clásicos en favor de la existencia de Dios?

Podemos dividir los argumentos tradicionales en dos grupos: los ontológicos y los cosmológicos. El argumento ontológico fue descubierto por Anselmo de Canterbury en el siglo XII, y resultó ser convincente para Descartes, Leibniz y Hegel. En él se deduce la realidad de Dios a partir de su concepto, sin necesidad de hacer referencia alguna a las realidades empíricas del mundo. Así pues, nos encontramos ante el concepto de un ser más perfecto que ningún otro que pueda ser pensado. No obstante, este ser ha de existir, porque de lo contrario se podría concebir que existiera otro mayor que él, por tanto, Dios tiene que existir. De este modo, con el pensamiento de un ser tal, la razón se vería preparada para trascender la pura inmanencia del pensamiento.

Posteriormente, tanto Tomás de Aquino como Immanuel Kant rechazaron este razonamiento porque entendieron que de la definición de una idea no se puede extraer necesariamente su realidad. Antes bien, si los seres finitos quieren encontrar en la realidad las huellas del creador. Aquí solo menciono dos de las

cinco vías de santo Tomás<sup>35</sup>. Una de ellas es el argumento de la contingencia, que parte de la observación del hecho empírico de que tanto las cosas y los acontecimientos de este mundo, como las leyes de la naturaleza que los rigen, carecen de necesidad intrínseca. En otras palabras: todo podría ser de un modo distinto del que es actualmente. Dada la imposibilidad de un regreso al infinito en la cadena de los seres para que algo haya causado que las cosas sean como son, siendo todos los seres contingentes, nos remontamos a la existencia de un ser necesario en sí mismo. Y este ser es aquel al que llamamos Dios.

Con todo, la vía de la causalidad ha sido la más popular de todos los tiempos. Esta se basa en la existencia indiscutible de procesos, que solo podemos comprender en vistas al fin que les es propio<sup>36</sup>. Como botón de muestra, baste traer a colación el ejemplo de que solo entendemos el vuelo de las aves hacia el sur en los meses de invierno, si sabemos que allí encuentran alimento. Sin embargo, los pájaros no saben esto. Sucintamente, la conclusión es que debe existir una conciencia creadora, que sea la causa primera de estos procesos. Quisiera detenerme ahora en este argumento porque juega un papel importante en el debate mantenido entre los teóricos del *Intelligent-design* y los darwinistas acerca de la interpretación de la evolución de las especies.

En primer lugar, es preciso advertir que la visión evolucionista del Universo favorece la creencia en Dios. Ya Aristóteles sostuvo que tanto el Universo como todas las formas naturales de lo viviente eran eternos. Bien es cierto que Dios sería quien mantiene este Universo en movimiento, y no es que haya comenzado a hacerlo en un determinado instante, sino que lo ha hecho desde toda la eternidad. A diferencia de su contemporáneo san Buenaventura, Tomás de Aquino pensaba que la creación del mundo sería realmente demostrable, pero no lo sería su comienzo temporal, del cual solo tenemos conocimiento gracias a la Revelación divina.

No obstante, teniendo en cuenta nuestros conocimientos de la historia de la naturaleza, actualmente la pregunta sobre el origen se presenta con una urgencia desconocida hasta ahora, ya que hoy en día asume la forma de la pregunta por el comienzo. El pensamiento de que el mundo surgió repentinamente y sin fundamento alguno supone una pretensión que supera con creces la razón y conduce a todas las demás pretensiones a las sombras. Y lo mismo ocurre al pretender pensar en un origen involuntario de la vida, el instinto, la interioridad

35 Recordamos brevemente que todas ellas parten de un hecho empírico que debe poder explicarse de algún modo y, para ello, precisan de alguno de los rasgos que habitualmente atribuimos a Dios mismo.

36 Para Spaemann fin, *telos*, significa tanto un fin como un sentido. (Cf. Spaemann, *Ensayos filosóficos* (Madrid: Cristiandad, 2004): 110).

y la autoconciencia como resultados de meros procesos materiales, causados a su vez por una serie de mutaciones azarosas, así como de la selección de lo más útil para la supervivencia. Tales procesos pueden ser cada vez más complejos, sin embargo, no pueden explicar cómo se llega a las “tendencias” que experimentamos en nosotros mismos y que debemos atribuir al menos a todos los seres vivos superiores. Esto es, ¿cómo son posibles el dolor y el placer? ¿cómo es posible la negatividad en un mundo de pura felicidad?

En las matemáticas el signo menos es tan positivo como el signo más. Pero su significado es distinto, y, por tanto, se produce un salto hacia una dimensión totalmente diferente. Del más por más resulta siempre y únicamente más. En cambio, el menos nunca puede construirse a partir del más, porque menos por más da como resultado menos, exactamente igual que más por menos. Con la vida, sin embargo, sucede algo distinto, pues introduce un significado en el mundo, es decir, con ella surgen lo verdadero y lo falso. Mientras que los cuerpos puramente materiales no pueden incurrir en el error, pues esto solo es posible para los seres vivos<sup>37</sup>.

Esto no significa que la perspectiva darwinista de la evolución contenga algunas deficiencias, incluso cuando esto sea hoy cada vez más probable. Antes bien, quiere decir únicamente que, dentro de esta teoría es imposible, por principio, la aparición de algo nuevo. Simplemente no se concibe tal cosa. De igual modo, el físico no constata ruptura alguna de las leyes de la física en la observación de los procesos vitales, sino que, en principio, no puede percibir lo específico de los seres vivos, ni el surgimiento de la interioridad.

A continuación, quisiera clarificar lo que pienso al respecto mediante una analogía. Es sabido que Bach, en sus composiciones, ocasionalmente atribuía a las notas un significado simbólico; por ejemplo, les daba el simbolismo de una cruz. Asimismo, escribió pequeños textos verbales codificados. El más conocido de todos es el tema de la fuga B-A-C-H. En cambio, un procedimiento de codificación bastante avanzado ha permanecido desconocido hasta hace relativamente poco tiempo. En él, los valores de las notas se transforman en valores numéricos y estos, a su vez, en significados alfabéticos. Algunas investigaciones recientes de historia de la música han sostenido que hay publicaciones contemporáneas que describen con precisión el procedimiento de una escritura en cifras de ese tipo, que en la época se denominaba “gematria”, inspirado en la Cábala.

37 Esto es importante porque, se supone que con la vida se da inicio a la epistemología, es decir, a la posibilidad de que la razón humana conozca el mundo y, de ahí, a que este conocimiento sea susceptible de ser verdadero o falso en virtud de su adecuación a la realidad.

Así pues, si analizamos las sonatas para violín de Bach en sol menor, la menor y Do Mayor, -especialmente la sonata en sol menor-, sobre la base de este método y sus reglas de transformación, nos encontramos de repente con este texto escondido: *Ex Deo nascimur, in Christo morimur, per spiritum sanctum reviviscimus* [“De Dios nacemos, en Cristo morimos, mediante el Espíritu Santo revivimos”]. La sonata se conoce y aprecia desde hace siglos, y puede analizarse e interpretarse únicamente de manera musical, siendo esta interpretación totalmente legítima. Sin embargo, si alguien se deja llevar por el rumor sobre Dios y la examina en otra clave de descodificación, descubrirá de pronto el texto referido anteriormente. Por consiguiente, claramente se trata de un doble código que nos deja entrever un poco más de cerca la fuerza creadora, casi divina de Bach. La idea de que este texto codificado haya surgido, arbitrariamente, de la composición de un músico que ni pensó nunca en este texto ni sabía latín es tan absurda que a nadie se le podría ocurrir sostener semejante tesis.

De todas formas, no es menos absurdo el pensamiento de que el mundo del significado y del sentido que surgen con la vida puedan entenderse como el epifenómeno de un proceso regido por factores que no tienen nada que ver con este mundo, sino que, antes, al contrario, le son ciegos e indiferentes. Esta doble codificación es pues evidente y querer cerrar los ojos ante este dualismo presupone una resolución dogmática, como la que reconoce abiertamente un apreciado teórico de la conciencia de orientación materialista, Daniel Dennett. Él mantiene que nunca se dejará convencer por ningún argumento que tome en consideración el dualismo.

Las objeciones científicas contra la interpretación estándar de la macroevolución son crecientes y cada vez más relevantes y han conseguido llegar además a las páginas de santuarios científicos como las revistas *Nature* y *Science*. Su debilidad estratégica reside en que no pueden presentar ninguna teoría “mejor”, es decir, más conveniente de acuerdo con las normas científicas. Y la historia de la ciencia muestra que, por regla general, las teorías solo son sustituidas por teorías mejores, y no por la mera enumeración de una serie de puntos débiles, ni tampoco mediante la refutación de las anteriores. Generalmente, el recurso a un proyector divino no se acepta como explicación porque implica hacer referencia a un principio no observable ni susceptible de ser reconstruido.

## 4.

Pero volvamos a los argumentos en favor de la existencia de Dios. El precursor en hacer tambalear la validez de este tipo de razonamientos fue Kant, objetando, con sus tesis, que nuestra razón teórica y sus instrumentos constitutivos, las categorías, solo sirven para ordenar nuestra experiencia. Además, en este contexto, la idea de Dios tiene una función de sistematización. Puestas así las cosas, es válida para la razón teórica la afirmación de Hume: “nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos”<sup>38</sup>. La razón no nos capacita para decir algo sobre la realidad misma y, por consiguiente, tampoco podemos hablar sobre Dios en la medida en que es más que una idea.

Solo la razón práctica, es decir, solo la experiencia de la conciencia nos impulsa, más aun, nos obliga a aceptar la hipótesis de la existencia de un ser que logra reunir en sí los dos absolutos, el del ser y el del bien y, además, garantiza que el curso del mundo no conduce la buena voluntad al absurdo<sup>39</sup>. “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*”<sup>40</sup>, apuntó Kant en una ocasión. A lo que Hegel le objetó entonces que había reducido el concepto de razón al aceptado por la ciencia natural moderna, para la cual, -tal como ya he intentado mostrar en otra ocasión-, Dios no es un objeto posible.

Ahora bien, la crítica más decisiva a los argumentos de la existencia de Dios la planteó Nietzsche. En particular, cuando puso en tela de juicio una presuposición que habían mantenido todas las anteriores pruebas de la existencia de Dios: el supuesto de la inteligibilidad del mundo. No obstante, el filósofo francés Michel Foucault formuló este pensamiento del modo más conciso posible al afirmar que ya no vale “imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible”<sup>41</sup>. De hecho, Nietzsche cuestionó tanto la capacidad de la razón para conocer la verdad como el concepto de verdad mismo. Según él, en el centro de esta concepción tradicional de la razón hay una presuposición teológica: la presuposición de la existencia de Dios.

38 David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Nacional, 1977), 169. Refiriéndose a él, Spaemann sostiene lo siguiente: “Abandonado al solipsismo, no sé quién soy. Y no puedo decir con seguridad si mi conversación interior no es la autoconfirmación de una ficción a no ser que se trate de una conversación ante Dios [...]. Y no precisamente una conversación sobre mí, sino conmigo sobre Dios y con Dios sobre mí. En semejante conversación del corazón está la verdad”. (Spaemann, *Meditaciones*, 148).

39 Al igual que Kant, Spaemann ve en la vertiente práctica de la razón un elemento justificador de la existencia de Dios.

40 Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXX.

41 Michel Foucault, *El orden del discurso*, (Barcelona: Tusquets, 1974): 44.

Pues, solo si Dios existe habrá algo distinto de imágenes subjetivas del mundo, esto es, “cosas en sí” de las que ya había hablado Kant, que serían las cosas tal como las ve Dios. Por el contrario, si no existe esa mirada de Dios, no habrá tampoco ninguna verdad más allá de nuestras perspectivas subjetivas. Nietzsche habla de la fe de Platón, que es también la fe de los cristianos, la creencia de que Dios es la verdad, y esa verdad es divina. En consecuencia, todos los argumentos que tratan de probar la existencia de Dios padecen lo que los lógicos denominan una *petitio principii*, ya que estas demostraciones presuponen exactamente lo que quieren demostrar: Dios.

¿Es esto cierto? Sí y no. Desde una perspectiva puramente teórica no. De hecho, Tomás de Aquino en sus cinco vías nunca presupone expresamente una tesis semejante sobre la estructura lógica del mundo ni sobre la capacidad de verdad de la razón. De hecho, para él estaba ontológicamente claro que esa presuposición tuviese su último fundamento en Dios, sin necesitar de una reflexión gnoseológica. En cuanto a la argumentación contra quienes negaban la capacidad de verdad de la razón y la validez del principio de contradicción, optó, siguiendo a Aristóteles, por la *reductio ad absurdum* de la posición contraria sosteniendo que, quien los negase, no estaría en disposición de decir nada en absoluto<sup>42</sup>. Incluso la tesis de que no hay una verdad, presupone al menos que ella misma es verdadera. De lo contrario, estaríamos cayendo en el absurdo.

Nietzsche presenta aquí la siguiente objeción: ¿Y quién nos dice que no vivimos en el absurdo? Sin duda, de este modo todos nos enredamos en contradicciones, pero esto es lo que ocurre de hecho. La desconfianza de la razón consigo misma no puede articularse de una forma lógicamente consistente. Por lo tanto, debemos aprender a vivir sin la verdad. Una vez que la Ilustración terminó de realizar su obra, se vio obligada a destruirse a sí misma, y, en ese mismo sentido escribió Nietzsche: “También nosotros, los actuales hombres del conocimiento, nosotros ateos y anti-metafísicos, seguimos tomando nuestro fuego también de esa llama encendida por una fe de milenios, la fe de Cristo, también la fe de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina”<sup>43</sup>.

El resultado de la abolición de la Ilustración es el nihilismo. Sin embargo, siguiendo a Nietzsche, esta supresión genera el espacio necesario para el establecimiento de un nuevo mito; pero, naturalmente, en el fondo tampoco puede afirmarse esto con rotundidad, pues ya no se puede decir nada verdadero. La

42 Como Calicles en los diálogos socráticos llega un punto en que no afirmará nada en absoluto, fuera de lo justamente necesario para no contradecirse. (Cf. Platón, *Gorgias*, 505b-506c y ss., 114-115 y ss.).

43 Friedrich Nietzsche: *La ciencia jovial*, 331-332, [344].

única cuestión que queda en el aire es la de con qué mentira se vive mejor. Es conocida la anécdota de la inscripción en un muro en el que ponía: “Dios ha muerto. Firmado: Nietzsche”, debajo de la cual alguien escribió: “Nietzsche ha muerto. Firmado: Dios”.

Pero algo permanece de Nietzsche: la lucha contra el nihilismo banal de la sociedad del entretenimiento, que es la conciencia exacta y desesperada de lo que significa que Dios no exista. Y lo que queda teóricamente es la comprensión de una conexión interna e inseparable de la creencia en la existencia de Dios con la idea de la verdad y la capacidad humana de conocer la verdad. Esas dos convicciones se implican mutuamente. Así, en cuanto aparece la idea de vivir en el absurdo, la *reductio ad absurdum* puramente epistemológica deja de ser considerada una refutación. Ya no podemos pretender basar las demostraciones de la existencia de Dios en el fundamento seguro de la capacidad de verdad del hombre, puesto que este solo es seguro bajo la presuposición misma de la existencia de Dios. No podemos tener una cosa sin la otra. No sabemos quiénes somos antes de saber quién es Dios, pero no podemos saber algo sobre Dios, si no queremos percibir su huella, que somos nosotros mismos en tanto que personas, esto es, en tanto que seres finitos, pero libres y capaces de verdad.

El hombre, nosotros mismos, somos la huella de Dios en el mundo desde la que actualmente debemos orientarnos. Más aun, esa huella posee la particularidad de coincidir con su descubridor y, por lo tanto, no puede existir con independencia de él. No obstante, si caemos víctimas del cientificismo, y dejamos de creer en nosotros mismos, si no sabemos quién ni qué somos, si nos dejamos convencer de que solo somos máquinas para la difusión de nuestros genes, y si consideramos nuestra razón un mero producto de una adaptación evolutiva, que en nada tenga que ver con la verdad, y si el carácter contradictorio de esta misma afirmación deja de asustarnos, entonces no podremos esperar que algo vaya a convencernos de la existencia de Dios. Pues, como ya está dicho, esa huella de Dios, que somos nosotros mismos, no existe sin que nosotros queramos advertirla, incluso cuando -gracias a Dios- Dios mismo exista de manera totalmente independiente del hecho de que nosotros lo reconozcamos, sepamos de él o le agradezcamos algo. Solo podemos anularnos a nosotros mismos, no a Dios.

Por otra parte, el concepto de la semejanza del hombre con Dios, que frecuentemente se utiliza solo como una metáfora edificante, cobra hoy un significado preciso e insospechado. Semejanza con Dios significa lo mismo que capacidad de verdad y en este contexto el amor no es otra cosa que la Verdad

realizada. Amor se puede traducir como un “volverse real de lo otro para mí”<sup>44</sup>. En este sentido, bien se puede afirmar que ningún concepto tiene un significado tan central para el mensaje neotestamentario como el concepto de verdad. “Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad”, contesta Cristo a la pregunta de Pilato acerca de si él era rey. Esta respuesta está hasta hoy al lado de la de Pilato: “¿qué es la verdad?”<sup>45</sup>.

La personalidad del hombre reside en su capacidad de verdad, por mucho que esta sea hoy puesta en entredicho por biólogos, teóricos de la evolución y neurocientíficos. No puedo entrar aquí en el debate mantenido al respecto, pero sí quiero señalar algo en relación con ello: todo punto de vista puramente espiritualista del hombre es recogido por el naturalismo actual. Sin embargo, para el naturalismo el conocimiento no nos enseña qué es, sino que consiste en una serie de adaptaciones al entorno con vistas a la supervivencia del individuo. Pero, ¿cómo podemos saber esto, si no podemos saber nada? Que el hombre sea solo y enteramente naturaleza, un mero ser natural procedente de vida no humana, puede que no resulte letal para su propia autocomprensión, siempre y cuando la naturaleza haya sido creada por Dios y la aparición del hombre en el mundo se corresponda con un designio divino.

Por este motivo no es necesario que el proceso evolutivo, -que yo, junto con Darwin, prefiero denominar como un proceso de descendencia-, sea entendido como un proceso teleológico, es decir, en el que lo nuevo no surge del azar. Lo que las ciencias naturales han visto que es el azar, puede ser designio divino igualmente, cognoscible como un proceso orientado hacia un fin. Dios actúa tanto por medio del azar como a través de leyes naturales. Cuando los biólogos hablan de “fulguración” y de “emergencia”, para afirmar lo inexplicable, entonces creer en Dios significa, tener un nombre para esta aparición de la novedad, de modo que lo nuevo no se vea reducido a lo antiguo, y para eso es necesario el nombre de “creación”. De este modo, la capacidad de verdad se deja comprender solo como creación.

Quisiera aclarar mediante un último ejemplo qué quiero decir cuando afirmo que la verdad presupone a Dios. A saber, ofreceré una prueba de la existencia de Dios resistente a Nietzsche. Se trata de una demostración de la existencia de Dios a partir de la gramática, más concretamente basada en el llamado *Futurum exactum* (futuro anterior). El *Futurum exactum*, el futuro segundo, está necesariamente vinculado con el presente. Decir que *ahora algo*

44 Cf. Spaemann, *Ética, Política y Cristianismo* (Madrid: Palabra, 2007), 204. Así como: Spaemann, *Felicidad y benevolencia* (Madrid: Rialp, 1991), 174 y 273.

45 La cita exacta de la Escritura es de Juan 18, 37-38.

es equivale a decir, que habrá sido en el futuro. En este sentido, toda verdad es eterna. Que en la tarde del 12 de octubre de 2006 muchas personas se reunieron en la Academia Católica de Múnich para escuchar una conferencia sobre “La racionalidad y la creencia en Dios”, no solo será verdad en esa tarde, sino que será verdad siempre. Si hoy estamos aquí, mañana habremos estado aquí, pues el presente permanece siempre siendo real como pasado de un presente futuro. Pero, ¿de qué tipo es esa realidad? ¿Se podría decir que esa realidad se constituye a partir de esas huellas que deja tras de sí el influjo causal? Lo que sabemos es que esas huellas serán cada vez más débiles, y solo existirán en la medida en que alguien las recuerde.

Mientras que el pasado sea recordado, no será difícil responder a la pregunta por su modo de ser. Aquí reside justamente la realidad del ser recordado. Pero el recuerdo tarde o temprano desaparece. Y llegará el momento en el que deje de haber hombres sobre la tierra. Finalmente, la tierra misma desaparecerá. Ya que al pasado siempre le pertenece un presente, cuyo pasado ya ha sido, deberíamos decir: si desaparece el pasado, entonces también se borra el presente consciente (y el presente solo existe cuando es conocido), y el *Futurum exactum* pierde entonces su sentido. Precisamente por este motivo carece completamente de sentido la frase: “en un futuro lejano no será verdad que nosotros hayamos estado aquí esta tarde reunidos”. Resulta impensable. Si algún día se pudiese decir que nosotros no hemos estado aquí, entonces, de hecho, no estamos aquí realmente, tal como defiende el budismo de manera consecuente. Si la realidad presente dejará de haber tenido lugar es porque no es real. Quien elimina el *Futurum exactum* suprime con él el presente.

Una vez más, planteo la siguiente pregunta: ¿qué tipo de realidad pertenece al pasado, ¿qué hace de todo haber sido una verdad eterna? La única respuesta adecuada al respecto es que podemos pensar en una conciencia en la que todo lo que sucede quede recogido, es decir, en una conciencia absoluta. En ella ninguna palabra habrá dejado de ser pronunciada, ningún dolor habrá dejado de ser padecido, ninguna alegría habrá dejado de ser vivida, aquello que haya sucedido no podrá negar que ha sido. Si hay realidad, entonces el *Futurum exactum* es inevitable, y con él el postulado de la realidad de Dios. “Me temo -así escribía Nietzsche- que no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática”<sup>46</sup>. El problema, de hecho, es que no podemos evitar creer en la gramática. Así pues, Nietzsche solo pudo escribir lo que escribió, porque él confió a la gramática lo que quiso decir.

46 Nietzsche: “La «razón» en la filosofía”, en *El crepúsculo de los idolos* (Madrid: Gredos, 2009), 740.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bloy, Leon. *La mujer pobre*. Madrid: ZYX, 1968.
- Dostoievski, Fiódor. *Los hermanos Karamázov*. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2006.
- Fichte, Johann G. “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo”. En *La polémica del Ateísmo. Fichte y su época*, 137-147. Madrid: Dykinson, 2009.
- Friedrich Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Gredos, 2009.
- . *La ciencia jovial*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- . *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 2012.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1974.
- Goethe, v., Johann Wolfgang. *Fausto*. Valladolid: Maxtor, 2007.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Nacional, 1977.
- Jonas, Hans. “Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen” y “Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme”. En *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 173-189 y 190-207. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1992.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Madrid: Gredos, 2010.
- . *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Madrid: Akal, 2000.
- Lenin, Vladimir. “The Military Programme of the Proletarian Revolution”. Último acceso a 2 de marzo de 2016. <http://www.marxists.org>.
- . “Das Portal zur katholischen Geisteswelt”. Último acceso a 31/05/2017. <http://www.kath-info.de/gottesglaube.html>.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emilio o de la educación*. Madrid: Gredos, 2011.
- Platón. *Gorgias*. Madrid: Gredos, 1983.
- Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Séneca, Lucio A. *Cartas filosóficas*. Madrid: Gredos, 2010.
- Spaemann, Robert. *Crítica de las utopías políticas*. Pamplona: Eunsa, 1980.
- . “El carácter razonable de la fe en Dios”. *Revista Humanitas* 61 (2011): 60-79.
- . *Ensayos filosóficos*. Madrid: Cristiandad, 2004.
- . *Ética, Política y Cristianismo*. Madrid: Palabra, 2007.
- . *Felicidad y benevolencia*. Madrid: Rialp, 1991.
- . *Der letzte Gottesbeweis*. München: Pattloch, 2007.
- . *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*. Madrid: Rialp, 2010.
- . *Meditaciones de un cristiano I. Sobre los salmos 1-51*. Madrid: BAC, 2015.

—. “Rationality and Faith in God.” *Communio: International Catholic Review* 32 (2005): 618-636.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2003.

—. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Madrid: Síntesis, 2009.