

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículo

LUIS ALFONSO PRADO HURTADO *Historia de la locura en la época clásica.*
A propósito de sus más de 60 años

Dossier

El problema de Dios en la filosofía

JOSÉ ANTONIO PARDO OLÁGUEZ Dios en tanto que Dios

ANTONIO GONZÁLEZ FERNÁNDEZ La infinitud óptima

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO El argumento de conciencia
en el pensamiento de John Henry Newman

MATÍAS IGNACIO PIZZI *Omnia creata deum laudant.*
Los aportes de la *scientia laudis* cusana
al lenguaje de la saturación

ABRIL GARCÍA BRITO El Dios relacional de Raimon Panikkar

JUAN MANUEL VARGAS GARCÍA Experiencia, *malheur* y amor. Autognosis
y conocimiento de Dios según Simone Weil

JUAN PATRICIO CORNEJO OJEDA Notas sobre la “respectividad mística”
CÉSAR ANDRÉS LAMBERT ORTIZ



DIOS EN TANTO QUE DIOS

José Antonio Pardo Oláñez
Universidad Iberoamericana
pardolaguez@gmail.com

Resumen: Independientemente de si las pruebas para demostrar la existencia de Dios son válidas o no, en realidad tienen poco impacto. La razón de esto se debe a que la caracterización del término “Dios” que aparece en tales pruebas carece de relevancia religiosa o, de acuerdo con la expresión de Zubiri, son pruebas que no conducen a Dios en tanto que Dios. Intento aclarar en qué sentido las pruebas para demostrar la existencia de Dios no conducen a Dios en tanto que Dios.

Palabras clave: lenguaje teológico, Tomás de Aquino, Pascal, Zubiri, Wittgenstein.

Recibido: noviembre 14, 2022. **Revisado:** marzo 2, 2023. **Aceptado:** marzo 24, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.885>

DEVENIRES. Año xxiv, Núm. 48 (julio-diciembre 2023): 45-70

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Publicado bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

GOD AS GOD

José Antonio Pardo Oláquez
Universidad Iberoamericana
pardolaguez@gmail.com

Abstract: Independently of whether or not the proofs of the existence of God are valid, their impact is low. The reason for this is that the characterization of the term “God” appearing in such proofs lacks religious relevance, or, according to Zubiri’s expression, they are proofs that do not lead to God as God. My aim is to clarify in what sense proofs of the existence of God fail to lead to God as God.

Keywords: theological language, Thomas Aquinas, Pascal, Zubiri, Wittgenstein.

Received: November 14, 2022. **Reviewed:** March 2, 2023. **Accepted:** March 24, 2023.

DOI: <http://dx.doi.org/10.35830/devenires.v24i48.885>

DEVENIRES. Year xxiv, No. 48 (July-December 2023): 45-70

ISSN: 1665-3319 / **ISSN-e:** 2395-9274

Published under a Creative Commons International License ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/))

1. ¿Se puede demostrar la existencia de Dios? Aparentemente hay cierto consenso: ¡No! Empero, hay un puñado de pensadores de ningún modo marginales que presumen haber demostrado la existencia de Dios y, por ende, aseguran que sí es posible demostrarla. Esto impacta poco en el consenso, pues éste también incluye la convicción de que las tradicionales pruebas de la existencia de Dios (PED) son erróneas.

Se puede señalar puntualmente algunos defectos de PED. Repasemos por encima algunas de las vías de Tomás de Aquino. Acerca de la primera, la vía del movimiento, se alega que usa como premisas tesis de la física aristotélica que son inaceptables dado el conocimiento de la ciencia actual (Bochenski, 2000, 90). Es discutible que esto último sea así. La razón por la cual se juzga que esas premisas son inaceptables es porque rivalizan con la primera ley de la inercia. Pero es posible que la ley de la inercia, según la cual para cada cuerpo es el caso que prevalece o bien en su estado de reposo o bien en su estado de *movimiento* a menos que intervenga en él una fuerza, y la premisa del Aquinate según la cual cualquier cosa que esté en *movimiento* debe estar movida por otra cosa, en realidad estén hablando de cosas distintas cuando se refieren al movimiento (Feser, 2015, 5).

La tercera, la de la contingencia y necesidad, sí parece incurrir en un defecto lógico. Para esta vía es clave la siguiente proposición: “Si todo tiene la posibilidad de no existir, entonces habría un momento en que nada existiría” (S.Th. I q.2.,a.3). Pero la proposición depende de la siguiente regla inválida de inferencia (Bochenski, 2000, 80):

$$(x)[P(x) \rightarrow (\exists y)Q(x,y)]$$

$$(\exists y)(x)[P(x) \rightarrow Q(x,y)]$$

Es decir, Tomás incurre en la falacia de “cambio de cuantificadores” (Kenny, 1969, 56). Beuchot opina que esto no es así, pues, según él, la proposición “si todo tiene la posibilidad de no existir, entonces habría un momento en que nada existiría” no depende de ninguna regla de inferencia, sino que ella es “una premisa admitida como principio ontológico en el sistema tomista” (Beuchot, 2000, 102). Pero, en tal caso, se trata de un principio poco plausible que habría que probar.

En cuanto a la segunda vía, la de la causalidad, “es válida si asumimos algunos principios (plausibles) de la ontología aristotélica” (Bochenski, 2000, 90).

Sugería este repaso porque se ilustra un punto: a pesar del mentado consenso, lo cierto es que no está resuelto de ningún modo si las PED logran o no su cometido. Sin embargo, que esto último sea el caso, que la cuestión sobre la existencia de Dios continúe siendo una cuestión disputada, ha sido usado como premisa para probar que, de hecho, dicha existencia no ha sido probada y que es altamente improbable que se pueda llegar a hacerlo.

El argumento tiene más o menos el siguiente aspecto: en algún punto de la historia fue cuestión disputada la de la existencia de los microbios. Eventualmente se presentó una prueba y la cuestión disputada, en cuanto tal, quedó sepultada en medio de varios archivos históricos. En cambio, sigue siendo una cuestión disputada si Dios existe: muchos alegan que sí, otros que no; algunos presentan pruebas en un sentido que son prontamente desacreditadas por quienes presentan pruebas que van en el sentido opuesto. Etcétera. Es decir, si se hubiera demostrado ya la existencia de Dios (o la inexistencia), no sería ya una cuestión disputada. Pero lo sigue siendo, por lo tanto... A esto se puede añadir una especie de “meta-inducción pesimista”. Si después de porfiar tantas veces por resolver la cuestión en un sentido y otro no se ha llegado a nada, entonces es probable que nunca se llegue a nada.

Este razonamiento tiene problemas. Presupone que después de tantos intentos *no se ha llegado a nada*. Sin embargo, es discutible que no se haya llegado a nada. No se ha llegado a ningún consenso, ciertamente. Pero no

llegar a un consenso no implica no haber llegado a nada. Podemos nombrar a un puñado de filósofos contemporáneos o más o menos contemporáneos que replicarían en seguida “¿Cómo que no se ha llegado a nada? ¡Se ha llegado a demostrar la existencia de Dios! (o por lo menos a que la existencia de Dios es altamente plausible”. Los nombres de estos son, entre otros: Porfirio Miranda (1996), Richard Swinburne (2004), Lorenzo Peña (1981), Edward Feser (2017), etc.

El razonamiento, pues, confunde *demostrar que X* con *persuadir de que X*. No es lógicamente contradictorio que esté demostrado que *X* y que, sin embargo, no se admita que *X*. Igualmente, no es contradictorio que sea el caso que *X* y que no se acepte que *X*, de modo que no es contradictorio que sea el caso que se haya demostrado que *X* y que no se acepte que se haya demostrado que *X*.

Sin embargo, no sería honesto eludir el hecho de que sí resulta extraño que una buena prueba tenga tan poco poder de convencimiento. Sí, no es analítico que una buena prueba es una prueba que persuade, pero sí parece haber un vínculo importante entre ser una buena prueba y ser una prueba que persuade.

Pascal escribe:

Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres y son tan complicadas que impactan poco; y aunque eso sirviera a algunos cuantos, no serviría más que durante el instante en que ven esta demostración, pero una hora después temerían haber estado equivocados (Pascal, 149).

Es decir, al margen de si las PED demuestran en verdad o no, parece muy cierto que impactan poco. Esto sugiere una peculiaridad del lenguaje teológico que no ha dejado de llamar la atención y que se manifiesta en una manera también peculiar de razonar acerca de Dios: “Estas controversias se ven muy diferente a las controversias normales. Las razones se ven diferente a las razones normales” (Wittgenstein, 1967, 56). Examinar esta peculiaridad tendría que arrojar algo de luminosidad acerca del problema de Dios mismo, desde luego, pero también acerca de la naturaleza de la demostración.

2. Creo que la razón por la cual tienen tan poco impacto las PED no consiste en que sean argumentos defectuosos, sino a que no se tiene suficiente claridad acerca del significado del lenguaje religioso. Pero, a su vez, dado que también creo que la prueba determina el sentido de la proposición (Wittgenstein, 1956, 77), tengo por cierto que esta falta de claridad acerca del significado del lenguaje religioso tiene que ver con falta de claridad acerca de la lógica del lenguaje religioso en particular y de la naturaleza de la demostración en general.

Acerca de esto último entiendo que es fácil alegar que quienes señalan la falta de claridad acerca de la naturaleza de la demostración pecan de ignorancia. Es bastante claro cuáles son las características abstractas de la demostración o de la noción de consecuencia lógica: inclusión, monotonía e idempotencia. Incluso compacidad (Tarski, 1956). No tendría, entonces, que existir ninguna peculiaridad relevante en el ámbito del lenguaje teológico. Si la “lógica” del lenguaje teológico no satisface estas características abstractas, entonces no es lógica. Si los argumentos que se usan para las PED no satisfacen estas características abstractas, entonces *no demuestran*.

Hasta cierto punto es perfectamente legítimo definir “demostración” de modo que corresponda al tipo de operación fundamental que figura en algunos lenguajes formales y, en consecuencia, abstenerse de llamar demostraciones a argumentaciones, digamos, de carácter no monótono. Incluso sería también legítimo reservar el término “lógica” exclusivamente para los cálculos de lógica clásica. Pero siempre cuanto esto no acarree consecuencias no triviales, como las de creer que las lógicas no monótonas, relevantistas, multivalentes, etc., no alumbran aspectos esenciales del razonamiento humano. Consideremos lo que dice Hegel acerca de su libro *La fenomenología del espíritu*. Dice que ese libro “no es otra cosa que la deducción del concepto de ciencia” (Hegel, 43), es decir que en la *fenomenología* Hegel *demuestra* las características esenciales que debe tener la ciencia. Según parece, el modo en que Hegel va infiriendo esas características es de manera abductiva, esto es, mediante el postulado de la tesis que logre resolver alguna paradoja o contradicción (Pardo, 2019). Sería necio reprobar la pretensión hegeliana de haber demostrado el concepto

de ciencia arguyendo que esas inferencias no son deductivas en el sentido de la lógica clásica. Eso sería simplemente una cuestión de palabras.

Según Bochenski, para hablar de lógica en un lenguaje basta con que ese lenguaje exhiba estructuras, sin que sea necesario que las características formales de esas estructuras sean las capturadas por los cálculos de lógica clásica. Bochenski presume que el lenguaje teológico exhibe muy bien estructuras que sería importante dilucidar (Bochenski, 1965, 8).

En definitiva, si bien es cierto que la caracterización abstracta de la operación de consecuencia lógica, así como la construcción de cálculos a partir de esa operación sirve para advertir con mayor claridad algunos aspectos cruciales del razonamiento humano, sería erróneo creer que esa caracterización es un análisis o explicación del concepto pre-teórico de demostración. Se trata más bien de un modelo ideado para que, por medio de comparación, se logre presentar de manera perspicua aspectos relevantes de algún fenómeno para resolver un problema en particular (Kuusela, 242).

Un ejemplo pre-teórico de “demostración”, usado además en un contexto teológico, aparece en la *Carta a los hebreos*: “Ἐστὶν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ δλεπομένων” (Heb. 11,1). Es decir, “la fe es el fundamento de las cosas que se esperan, demostración de las que no se ven”. Resulta desconcertante que diga que la fe es una demostración, cuando parece que, *ex definitione*, la fe “es opaca en el sentido de que al menos algunas de las proposiciones en que se expresa son incapaces de ser advertidas como ciertas por medio de un proceso intelectual que no apele a una revelación divina” (Kenny, 1992, 48). De modo que para que esta aseveración de la escritura fuera cierta habría que redefinir “fe”. Porfirio Miranda opina que no se está redefiniendo “fe”, pues es incorrecto caracterizarla como intelectualmente opaca. De acuerdo con él, cualquier proceso intelectual presupone esencialmente “fiarse de la razón” (Miranda, 104). Sobre este asunto sí conviene poner de relieve lo que afirma Ricardo Stern: “la vida científica está llena de fe”, pues cualquier científico:

confía en miles o millones de otros científicos y de estudios e instituciones que los certifican; confía en los aparatos de medición y en los técnicos que los diseñaron, construyeron o repararon; confía en sus propios sentidos [o en la razón]; confía en el trabajo

de sus compañeros; en que la realidad es cognoscible; en que las leyes de la naturaleza son estables; y en muchas más cosas (Stern, 103).

Y más aún el hecho de que los argumentos no son tenazas que fuercen a nadie a aceptar una conclusión. Sí, en algún sentido se entiende que un buen argumento es el que obliga a aceptar una conclusión si se aceptan ciertas premisas. Pero esta obligación o “deber lógico” no es una fuerza física que mueva la mente a asentir la conclusión del argumento. En ausencia de cierta disposición anímica y buena voluntad, la cual incluye depositar la confianza en la razón, ni el más poderoso argumento es capaz de mover la mente a ningún lado. Es decir, no es exageración retórica ni lenguaje figurado afirmar que se debe fiar uno de la razón. Para nada es infrecuente que las personas no se fíen de la razón.

Por lo demás, el exhibir que los procesos intelectuales presuponen fe de ninguna manera conspira a favor de la fe religiosa, porque la fe que se demuestra que presuponen los procesos intelectuales no tiene por qué ser una fe de carácter religioso. Empero, Miranda añade algo más. Que quien se fía de la razón, se fía de Dios, porque “Dios es la razón” (105), de modo que los procesos intelectuales no sólo suponen fe en el sentido de que suponen confiar en las propias habilidades intelectuales y en las de los demás, sino confiar en Dios mismo y, por ende, tener fe en Dios.

Esto ciertamente es un paralogsismo. El verbo “fiarse” introduce un contexto referencialmente opaco, de modo que aun garantizado que sea verdad que Dios = la Razón, de ello no se sigue que quien tiene fe en la razón tiene fe en Dios, pues en contextos opacos no vale la ley de sustitutividad de los idénticos.

Empero, al hacer llamar la atención sobre la fe presupuesta en los procesos intelectuales se puede advertir más claramente que *el deber lógico*, en cuanto que deber, es inteligible sólo en el contexto de ciertas prácticas, pues no se trata de un deber moral.¹ “¿No es acaso la prueba una parte de

¹ Que el deber lógico, en cuanto que deber, sea inteligible en el contexto de ciertas prácticas, presupone, ciertamente, que la noción de deber moral es ininteligible. Esto último, por lo demás, de ninguna manera ni acarrea la ruina de la ética ni conduce a un escepticismo meta-ético (Doyle). Como sostiene Anscombe (1981b), los antiguos se las arreglaron perfectamente para escribir sobre ética sin hacer uso de la noción de deber moral.

una institución?” (Wittgenstein, 1956, 80). Es decir, si el deber lógico es inteligible sólo dentro del contexto de ciertas prácticas, entonces la inteligibilidad de ciertas pruebas depende de que éstas presenten algunos rasgos típicos de las instituciones. Hay una lógica del lenguaje religioso, y esta lógica forma parte del tipo de institución que llamamos religión. La lógica del lenguaje religioso puede resultar ininteligible porque nuestra comprensión del fenómeno religioso es deficiente. La afirmación de la *Carta a los hebreos* es oscura porque nuestra comprensión de la religión es turbia.

Como vimos, según Pascal, las PED tienen poco impacto, pues están muy alejadas de los razonamientos de los hombres. Pero ¿qué hay de la demostración de que habla la *Carta a los hebreos*? ¿Esta sí tiene impacto? En algún sentido cabría decir que la demostración de que habla esa carta también está muy alejada de los razonamientos de los hombres, pues los hombres, según Pascal, desconocen su miseria. La miseria propia sólo se conoce conociendo a Dios, y a Dios es imposible conocerlo sin el conocimiento del “reparador de nuestras miserias” (Pascal, 148). Entonces la demostración en la que consiste la fe sí tiene impacto, pero sólo entre quienes conocen a Jesucristo. ¿Por lo menos en ellos! Pero las PED no tienen impacto ni siquiera en ellos. ¿Por qué? Sospecho que la razón consiste en que carecen de la inteligibilidad que sólo el contexto religioso les puede dar.

No es que las PED no prueben lo que pretenden, es que por desconocerse el contexto religioso que dota de inteligibilidad al lenguaje teológico, no hay claras expectativas acerca de lo que tendría que lograr una PED. Las PED no son persuasivas porque no está claro en absoluto qué característica debe tener una prueba para lograr persuadir que Dios no existe. Quien aspira a demostrar o aspira a leer la demostración de un teorema meta-matemático tiene claras expectativas acerca de qué es lo que vale y qué es lo que no vale como demostración de ese teorema. Sabe perfectamente que para que esté demostrado que X es el caso tiene también que ser el caso que Y o Z . Del mismo modo, quien busca probar en física que tal cosa es así o así, sabe que la prueba tiene que arrojar tales o cuales resultados. Pero en el caso de las PED para nada es claro qué resultados tiene que arrojar un argumento para que se la considere una buena PED. Las tradicionales PED arrojan un montón de resultados, pero en ausencia de expectativas,

esos resultados impactan en el vacío. Para precisar: no es claro qué es o qué características debe tener un argumento para probar la existencia de Dios. No es suficiente que el argumento sea válido o sólido, pues hace falta aclarar cuál es la índole semántica de sus premisas y de su conclusión. Hace falta aclarar, pues, qué significa decir que Dios existe.

Habrà que revisar ahora por qué digo que las PED carecen de inteligibilidad por carencia de contexto religioso.

3. Xavier Zubiri comenta que, independientemente de si las PED son válidas o no, en realidad no logran probar la existencia de Dios en tanto que Dios. “[A]unque se admitieran esas vías, el término a que conducen no es a Dios en tanto que Dios” (Zubiri, 1998, 121). No es fácil entender el sentido de lo que sostiene Zubiri. No me interesa descifrarlo si hacerlo consiste en penetrar en la cabeza de Zubiri. Más bien, considero que la expresión es adecuada en la medida en que logra capturar algo que vale la pena poner de relieve. No se espere, entonces, un trabajo de exégesis, sino más bien de indagación acerca de la razón por la cual la falta de atención al contexto religioso por parte de las PED está bien descrita como falta de atención a Dios en tanto que Dios.

Zubiri, pues, escribe que las PED probarían la existencia de un primer motor inmóvil, de una causa eficiente primera, de una entidad cuya existencia es necesaria, de una entidad cuyo grado de existencia es el máximo y del autor de todo el orden cósmico. Pero habría que probar, en primer lugar, que esas entidades son en realidad una sola y, en segundo lugar, aún más importante, que en caso de que esas cinco descripciones se refieran a la misma entidad, tendría que probarse de dicha entidad que es Dios. Lawrence Krauss señala que un defecto de quienes usan argumentos semejantes a las dos primeras vías de Tomás de Aquino, es que aun en caso de que probaran que hay un primer motor inmóvil o una primera causa, nos dejarían con las ganas de alguna razón para pensar que el motor inmóvil o primera causa sea Dios, pues, según escribe Krauss, quienes proponen alguna forma de argumento ontológico, no se toman la molestia de intentar demostrar que esa primera causa sea omnipotente, omnisciente, etc. (Krauss, 173). Krauss y otros que alegan algo semejante delatan no haber-

se esforzado mucho en su investigación, pues “de hecho, quienes tradicionalmente han propuesto alguna versión del argumento cosmológico han presentado también un buen número de argumentos para mostrar que la causa del mundo a favor de cuya existencia han argumentado, debe poseer los atributos divinos clave” (Feser, 267). Como señala Feser, Tomás de Aquino, por ejemplo, después de presentar sus cinco vías, dedica casi cien páginas de doble columna a mostrar que la primera causa debe ser dueña de atributos como la simplicidad, bondad, infinitud, omnipotencia, etc.

La dificultad entonces radica en averiguar si la primera causa, infinita, omnipotente, bondadosa, etc., es Dios. Esta última pregunta va tornando fosca la cuestión, pues parece que, si hay una entidad que es primera causa, infinita, omnipotente, etc., es más que evidente que esa entidad es Dios. Sin embargo, lo que más bien resulta opaco es el sentido de la oración “si hay una *X* tal que *X* es una primera causa, infinita, bondadosa, omnipotente, etc., entonces *X* es Dios”, pues podría tratarse o bien de una tesis sustantiva o bien una definición de Dios: *X* es Dios si y sólo si *X* es una causa primera, infinita, etc. En el caso de que se trate de una definición, en realidad se dejaría de estar hablando de Dios, sino más bien del uso de la palabra “Dios”. ¿Es entonces que la frase “Dios en tanto que Dios” se refiere a Dios en contraste con la palabra “Dios”? ¿El “en tanto” sería sólo una señal de advertencia para evitar confundir uso con mención? Si es así, entonces el defecto de las vías es que no se ocupan de Dios, sino de la palabra “Dios”, lo cual podría tener algún punto de interés lexicográfico, pero que desde el punto de vista filosófico serían ejercicios triviales. El Aquinate concluye cada uno de sus argumentos con el remate: al primer motor inmóvil, a la causa eficiente, etc., es a lo que todos llaman Dios: “*quam omnes Deum nominant*” (S.Th. I, q. 2., a.3). Pero ¿esto es verdad? ¿Es verdad que al motor inmóvil, al ente necesario, etc., es a lo que todos llaman Dios? ¿Y, además, resolver si es verdad o no es un mero asunto de definiciones que no despierte otro interés que el lexicográfico? Acerca de lo primero, Tomás ofrece un fundamento para sospechar que no es totalmente cierto que esa entidad cuya existencia ha intentado demostrar sea lo que todos llaman Dios, pues como ya mencioné, al explicar la razón por la cual rechaza el argumento de Anselmo de

Canterbury, afirma que “es plausible que quien oye este nombre ‘Dios’, no entienda que significa aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, pues hay quienes creyeron que Dios es un cuerpo” (S.Th. I, q.2., a.1). Es decir, para estos que creyeron que Dios es un cuerpo, es probable que no sea verdad que a la primera causa, ente supremo, etc., lo hayan llamado “Dios”.

Acerca de lo segundo, si descartamos que la oración de marras sea una definición o estipulación acerca del uso de la expresión “Dios” y echamos una mirada a la historia de las religiones y algunos tratados de fenomenología de la religión nos topamos con desacuerdos acerca de si Dios es o no es esto o aquello, que no parecen ser meras divergencias acerca de nombres. Los gnósticos se rehúsan a predicar de Dios el atributo de ser la causa del mundo, cosa que los cristianos ortodoxos juzgan ser un error teológico sustantivo y no meramente un desacuerdo acerca de la palabra “Dios”. Dentro del cristianismo ortodoxo, los Padres Capadocios y Gregorio Palamás defienden una postura igualmente adoptada por algunos teólogos reformados y que es llamada por estos “pancreacionismo”. De acuerdo con ésta, habría que distinguir a Dios de sus atributos. No se trata de una distinción similar a la de sustancia y atributos, sino una distinción que radica en el hecho de que los atributos divinos son también criaturas (García de la Sienra, 137). ¿Sería entonces falso decir que Dios es tal o cual? Es decir, admitido que “ser creador o causa del mundo”, “ser omnipotente”, etc., son atributos, y admitido que Dios carece de atributos, ¿entonces es falso que Dios sea creador del mundo, omnipotente, etc.? ¡No! A lo que apunta esta teología es más bien a que cualquier proposición hecha acerca de Dios incurre en confusión categorial. Pero además de esto, quien se arriesga a predicar atributos de Dios incurre en idolatría o en una “profanación de lo sagrado” (Villoro, 138). Esto indica que está mucho más en juego que un asunto de definiciones o de que las controversias teológicas son solo un asunto de diferentes lenguajes. Sí, el lenguaje gnóstico puede ser distinto del lenguaje cristiano ortodoxo, el lenguaje cristiano distinto del musulmán, el musulmán del budista, etc., pero si en todo caso se trata de lenguaje religioso, la controversia teológica debe tener algo sustantivo. La tesis de que todas las controversias teológicas entre distintas religiones es

sólo un asunto de palabras implica o bien que todas las religiones y teologías defienden lo mismo, lo cual es inverosímil, o bien que es arbitrario o carente de alguna implicación relevante el hecho de considerar que, digamos, el cristianismo, el budismo, el brahmanismo o el culto a Huitzilopochtli *son religiones*. Es verdad que lo primero, lo de que todas las religiones en el fondo defienden lo mismo y que su diversidad es sólo aparente o trivial, es una opinión popular, sí, pero que no resiste el escrutinio.

Hay un barato lugar común que se repite pródigamente una y otra vez en las sociedades éticas y en los parlamentos de religiosos: “las religiones de la tierra difieren en sus ritos y en sus formas, pero son lo mismo en cuanto a lo que enseñan”. Esto es falso; sucede más bien lo opuesto. Las religiones de la tierra casi *no* difieren en cuanto a ritos y formas; difieren enormemente en lo que enseñan (Chesterton, 333).

Ya Nietzsche, cuando se puso de moda entre filólogos profesionales la creencia de que el cristianismo era una mera variación de los mitos de Osiris, Adonis o Dionisos, desenvainó su espada y se puso a desbaratar esa creencia.

Nietzsche afirma la singularidad de la Biblia y del Nuevo Testamento en un contexto radicalmente diferente al de la apologética cristiana. Él intenta fundamentar su crítica al cristianismo sobre una base más sólida que sobre la tesis, ya banal en su época, de una positiva equivalencia de todas las tradiciones religiosas. Él conocía demasiado bien la mitología pagana como para no indignarse de la asimilación superficial del cristianismo al paganismo. A sus ojos, a diferencia del paganismo, el espíritu cristiano intenta sofocar la “vida” mediante la represión de las energías más creativas de la cultura (Girard, 153).

No es evidente, entonces, que Dios sea el creador del mundo, causa primera, omnipotente, etc. Ya sea porque no es claro qué se está afirmando cuando se dice que Dios es el creador del mundo, etc., o ya sea porque no es verdad que la entidad cuya existencia se demuestra por medio de las vías sea lo que todos llaman Dios.

Ahora supongamos que sí hay una cuestión sustantiva en el hecho de que algunos llamen Dios a la causa primera y que otros no lo hagan. Es decir, supongamos que el sentido del remate de Tomás de Aquino no

sea que todos, de hecho, llamen Dios a la causa primera, sino que todos *deberían* hacerlo. Habría entonces un error en caso de que a la causa primera no se la llamara Dios, por lo menos desde la perspectiva de Tomás. Sin embargo, lo que parece quedar sugerido por la expresión “Dios en tanto que Dios” es lo opuesto: es un error llamar a la causa primera del mundo “Dios”. Por lo menos esa parece ser la tesis pancreacionista: un error categorial; o la tesis gnóstica: una falsedad: no es Dios, sino un demiurgo, muy inferior a Dios, la causa del mundo; o la tesis de Villoro: una profanación de lo sagrado.

Voy a dejar al margen la postura gnóstica, para concentrarme en el pancreacionismo o en lo que sostiene Villoro, pues me parece que son las posturas con implicaciones filosóficas más interesantes. Veamos lo último. ¿Por qué sería una profanación llamar a la causa primera “Dios” o a Dios “causa primera”?

Vuelvo a Zubiri. Éste comenta que “el problema de Dios no es un problema teórico” (1998, 115). Esto sugiere que la causa primera o la entidad a la que se llega al recorrer las vías tradicionales sería una entidad que, por ser el término de un abordaje teórico, sería una suerte de entidad teórica. Zubiri, en este sentido, sostiene que para llegar a Dios en tanto que Dios, habría que recusar la vía teórica y optar, en su lugar, por la vía de la religación (1998, 132). Me parece, sin entrar en los detalles, que esto es una variante de la distinción pascaliana entre el Dios de Abraham y el Dios de los filósofos, o la que algunos trazan entre una cosmovisión hebrea y otra griega. Aquél un Dios vivo, éste, en cambio, una pálida abstracción. Otra variante de esta distinción está plasmada en el siguiente texto de Miguel de Unamuno:

El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, *via negationis*, *eminentiae*, *causalitatis*, no es más que una idea de Dios, algo muerto [...] este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas, acaba por ser [...] una pura idea [...]. Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueban nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios (Unamuno, 2005, 308-319).

Quizá en el caso de Pascal o de Zubiri hay algo más profundo e interesante, pero voy a concentrarme más bien en el hecho en que este texto de Unamuno captura de manera diáfana una postura que en realidad es frecuente entre quienes apelan a esa distinción entre el Dios de los filósofos y el Dios concreto y de veras.

¿Tiene sentido el reproche de que el Dios de la filosofía es sólo una idea abstracta, mientras que el Dios de Abraham, por ejemplo, sería un Dios real y concreto? De ser así, entonces el problema con las vías es que éstas no llevan al Dios concreto, sino al Dios de los filósofos. Dios en tanto que Dios sería aquél, no éste.

Creo que esta distinción está forjada sobre una confusión que Peter Geach ha logrado elucidar de manera conspicua. Supóngase, propone Geach, que Sherlock Holmes está investigando un crimen. Holmes concluye, a partir de la consideración de ciertos datos, la existencia de un asesino con determinadas características. Ulteriormente la policía atrapa a una persona dueña de tales características. Finalmente se prueba que esa persona es la responsable del asesinato. “Me imagino que a nadie se le ocurriría distinguir entre el asesino abstracto de las deducciones de Sherlock Holmes y el furioso asesino realmente vivo de la celda” (Geach, 113).

Esta confusión parece depender de otra que no necesariamente atañe al tema de Dios. La piedra angular de algunas filosofías consiste en la denodada afirmación de que la realidad no es un concepto. Para no alejarnos demasiado de donde hemos estado rondando, resulta que a Zubiri le parece de crucial importancia dejar en claro que la realidad no es un concepto, sino un momento físico de las cosas (Zubiri, 23).² Otros más, en este mismo sentido, por ejemplo, sostienen que “la existencia no puede ser un concepto” (Vallicella, 8). ¿Hasta qué punto se está defendiendo con ello algo relevante? Sucede que la tesis de que la realidad o la existencia no es un concepto es un truísmo. Pero si se pone demasiado esfuerzo en probar un truísmo, probablemente sea porque alguien muy importante e influyente defiende lo contrario. Pero ¿quién defiende que la existencia sea

² Debe aclararse que Zubiri usa la palabra “físico” de una manera idiosincrática, aunque ciertamente apoyado en la tradición filosófica clásica. Zubiri usa “físico” para referirse a lo no intencional (1985, 11).

un concepto? ¿Berkeley? Ciertamente se conoce de Berkeley la frase “*esse est percipi*”, que puede interpretarse en el sentido de que el existir de *X* es equivalente al ser percibido de *X*, es decir, que para todo *X*, *X* existe si y sólo si *X* es percibido. *Mutatis mutandis*, para toda *X*, *X* existe si y sólo si *X* es concebido. Esta tesis no es exactamente la de que existir es un concepto. Para ello, en primer lugar, habría que presuponer que *X* es concebido si y sólo si *X* es un concepto. Sin embargo, es posible concebir, digamos, un caballo, sin que ello implique que un caballo es un concepto. Claro está que el núcleo de la posición de Berkeley es recusar esta última posibilidad: no, no es posible concebir un caballo, porque lo que realmente se concibe cuando se cree estar concibiendo un caballo es el concepto de caballo. O más precisamente, en el caso de la percepción, lo que se percibe son *perceptos* o *qualia*: no se percibe un caballo, sino ciertas cualidades, como colores, luces y sombras. La tesis de Berkeley, pues, es que lo único que existe son esas *qualia* o, *mutatis mutandis*, conceptos. Pero en segundo lugar esta tesis, en la que sólo existen conceptos, no es aún la tesis de que existir es un concepto. De ser así, entonces decir que sólo existen conceptos sería lo mismo que decir que sólo son conceptos los conceptos. Sí sería relevante defender que el objeto propio de la concepción no son conceptos, es decir, que cuando se concibe un caballo se está concibiendo un caballo y no al concepto de caballo. Pero esto no es lo mismo que defender que la existencia no es un concepto.

A mi juicio, la tesis de que la existencia no es un concepto se confunde con la de que la existencia es inconceptualizable. Esta última puede ser formulada en el marco del *Tractatus* de Wittgenstein: la existencia no sería un concepto en sentido estricto, sino un “concepto formal”: “Presento esta expresión para esclarecer el fundamento de la confusión, que atraviesa toda la lógica, entre los conceptos formales y los conceptos en sentido propio” (4.126). Los conceptos formales son pseudoconceptos, pues son inutilizables para formar con ellos, en asociación con algún nombre, un retrato del mundo. Los conceptos formales no son funciones. Pero sería un mal argumento afirmar que existir es inconceptualizable *porque* los conceptos son abstractos en tanto que la existencia es concreta, pues en ese caso todo sería inconceptualizable excepto los conceptos. No sólo no ha-

bría concepto de existencia, sino tampoco de caballo, porque el concepto de caballo es abstracto, pero un caballo algo concreto. Del mismo modo, es un mal argumento afirmar que Dios es inconceptualizable porque los conceptos son abstractos, pero Dios una realidad concreta. Si la entidad a que hace referencia el concepto “Dios” no es Dios en tanto que Dios, no ha de ser porque Dios en tanto que Dios no es un concepto. Tampoco Dios en tanto que causa primera es un concepto, aunque haya una idea o concepto de Dios en tanto que causa primera. Es decir, se puede identificar el concepto de causa primera, pero aquello a que hace referencia este concepto no es a un concepto. Del mismo modo, el Dios vivo de Abraham, si es que existe, no es un concepto; pero además del Dios vivo de Abraham, si existe, existe también un concepto que hace referencia al Dios vivo de Abraham. Es importante precaver contra esta confusión: hablar de manera conceptual no implica hablar de conceptos.

La lógica de la cláusula reduplicativa “en tanto” o “en cuanto” tan apreciada y utilizada dentro de la tradición aristotélica, ha sido puesta de relieve por algunos filósofos. Peter Geach es uno de ellos. Según el filósofo británico, esta lógica depende de que se distinga seriamente entre sujeto y predicado (Geach, 1972, 295), es decir que se reconozca que entre lo que significa una expresión que ocupa en la oración la posición de sujeto y lo que significa una expresión que ocupa la función de predicado hay una diferencia categorial. La expresión que ocupa la posición del sujeto designa lo que Frege llama objetos. En cambio, la expresión que ocupa la posición del predicado designa lo que Frege llama predicados. Entre objetos y predicados hay un desnivelamiento categorial o jerarquía de niveles semánticos. Los objetos ocupan el lugar cero de la jerarquía, pues no tiene sentido decir de nada que un objeto es verdadero de él. Los predicados ocupan el lugar uno. O, mejor dicho, hay predicados de primer nivel, a saber, aquellos de los cuales tiene sentido decir que son verdaderos de los objetos de nivel cero. Habría también predicados de segundo nivel, que son de los que tiene sentido decir que son verdaderos de los predicados de primer nivel, etc. La cláusula “en cuanto” *regula* los brincos categoriales. Por ejemplo. Las sinfonías de Bruckner son armónicamente audaces, pero tienen una orquestación convencional. La au-

dacia armónica depende, entre otras cosas, del uso de enlaces cromáticos inspirados por Wagner. Pero a diferencia de lo que ocurre con la música de Wagner, en las sinfonías del austriaco no se amalgaman los timbres sino que van alternando las distintas familias instrumentales simulando el registro del órgano. Propiedades como el cromatismo o la alternancia tímbrica, de primer orden, pues son propiedades de las sinfonías, son caracterizadas respectivamente como audaces y convencionales, las cuales son propiedades de segundo orden. Esas propiedades de segundo orden se pueden aplicar directamente a los objetos de orden inferior: las sinfonías de Bruckner son audaces y convencionales. Esto tiene aroma de paradoja, el cual, empero, se disipa si se aclara, por medio de la cláusula “en cuanto”, que se está dando un brinco categorial. Entonces, este brinco categorial se corrige cuando se aclara que las sinfonías de Bruckner, *en cuanto a su armonía*, son audaces, pero *en cuanto a su instrumentación* son convencionales.

4. Según Geach (108) y Bochenski (1965, 68) la palabra “Dios” no es un nombre, sino una descripción, de modo que, si admitimos la teoría ruselliana de las descripciones, entonces “Dios” expresa un conjunto de predicados. Por lo tanto, preguntar por la existencia de Dios significa preguntar si hay alguna instancia de la cual sea verdad el conjunto de predicados asociados a “Dios”. Esto da cuenta de la estrategia que usaron los misioneros cristianos entre paganos de enseñarles a “no aplicar más la palabra Dios a Wotan, Thor y al resto, sino solamente a la Santa Trinidad” (109). Pero más aún el hecho de que no tiene sentido prefijar a los nombres expresiones como “muchos”, “uno”, etc., no así a los predicados. Pero tiene sentido decir que hay muchos dioses o un Dios, etc.

Sin embargo, hay motivos para pensar que Geach y Bochenski hasta cierto punto yerran. Es verdad que hay usos predicativos de “Dios”, pero en varios contextos “Dios” también tiene uso como nombre (sin que ello implique que se conserva el significado de “Dios”). Hansen (90), a propósito, hace llamar la atención sobre el hecho de que es una práctica lingüística común que signos usados habitualmente como nombres en ciertos contextos se usen como predicados. Por ejemplo, es obvio que “Lucas

Alamán” es un nombre, empero, una oración como “en México no ha habido muchos Lucas Alamán” tienen perfecto sentido, pero porque “Lucas Alamán” está usado predicativamente.

Admitamos, entonces, que “Dios” puede tener uso como nombre o uso como predicado, dependiendo del contexto. Sin embargo, aun si usamos “Dios” como nombre, este nombre tiene que estar asociado a algún criterio de identidad por medio del cual se pueda juzgar de un determinado objeto reconocido en cierta circunstancia, si ese objeto es el mismo objeto o no es el mismo objeto reconocido en otra circunstancia (Geach, 108, 217). Este criterio de identidad puede ser caracterizado en término de un conjunto de predicados atribuidos al objeto al que hace referencia el nombre. Así, el sentido de “Dios” podría estar asociado al predicado “ser la primera causa”. Con base en esto se podrían construir frases como “Dios, en tanto que primera causa, no ha sido parido por ninguna mujer”. También al sentido de “Dios” podría estar asociado otro predicado, “haberse encarnado de María, la Virgen”. En ese caso, Dios, en tanto que Dios encarnado, tiene una madre. Por medio de la cláusula “en tanto”, antecedida por “Dios”, pues se pone de relieve cuál es el sentido por medio del cual el nombre “Dios” está haciendo referencia a algo: Dios en tanto creador del mundo, Dios en tanto redentor, Dios en tanto ser omnisciente, etc.

El punto puesto de relieve por Xavier Zubiri, entonces, parece ser que, aunque se pudiera hacer referencia a Dios como “primera causa”, “ser necesario”, etc., sin embargo, “ser primera causa” o “ser necesario”, no son equivalentes formalmente a “ser Dios”. Esto puede resultar hasta cierto punto ocasión de perplejidad.

Unamuno cuenta la siguiente anécdota:

Otra vez me topé con uno de esos sujetos duros de mollera, de los que creen que llamarse es ser –“yo llamo al pan pan y al vino vino”, suele decir– y que me espetó de sopetón: “Pero vamos a ver: ¿cree usted o no cree en la existencia de Dios?, porque quiero saber a qué atenerme.” Y yo de respabilón le respondí: “Verá, señor mío; para poder responderle a eso adecuadamente, tendríamos que ponernos antes de acuerdo en qué entendemos por Dios, cosa nada fácil; después, qué por existencia –y por esencia–, ya muy difícil, y por último, qué por creer, y como esto es casi imposible, más vale que hablemos de otra cosa (Unamuno, 1967, 126).

¿Por qué afirma que es nada fácil ponerse de acuerdo acerca de qué entendemos por Dios? Richard Swinburne escribe que la cuestión acerca de la existencia de Dios no es otra que la cuestión acerca de si existe “un espíritu omnipresente, libre, creador del universo, omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno y fuente de obligaciones morales” (2010, 99). Pero no plantea la anterior como algo susceptible de controversia o siquiera digno de ser acompañado de intento de justificación. Más bien parece una caracterización trivial del asunto, con la cual aparentemente no habría dificultad para ponerse de acuerdo. Ya se trate de un filósofo teísta o de un filósofo ateo o un filósofo agnóstico, cualquiera de ellos tendría que conceder, sin ningún apuro, que Dios, exista o no, es ese espíritu omnipresente, libre, creador del universo, etc. Sin embargo, como ya vimos, Tomás de Aquino cuestiona que sea cierto que quien quiera que escuche “Dios” entienda algo semejante a lo que describe Swinburne. Además, lo que sostiene Zubiri, según vimos, es que, aunque pudiera hacerse referencia a Dios por medio de la descripción “ser un espíritu omnipresente”, etc., dicha descripción no es equivalente a “ser Dios”. He ahí, entonces, la dificultad que advierte Unamuno. Pero ¿no es eso acaso una discusión sobre palabras?

Feser, al respecto, comenta que esa observación según la cual “el Dios de los filósofos” es una entidad distinta al Dios de la Biblia, pues de ninguna manera prueba Dios la existencia de una entidad de la cual es cierto, digamos, “que glorificó a su Hijo Jesús” (Hechos, 3, 13), es confusa y completamente irrelevante, pues los argumentos filosóficos a favor de la existencia de Dios no pretenden justificar todos los principios de cada religión en particular, sino solamente probar que existe una causa primera del mundo, omnipotente, bondadosa, etc. (Feser, 268). Es decir, lo que se pretende al demostrar la existencia de Dios es demostrar que existe una entidad de la cual son verdaderos esos atributos enumerados por Swinburne, y si alguien alega que de lo que se trata es no de demostrar esto último, sino de demostrar la existencia del Dios de Jesucristo, entonces o se estaría muy confundido, porque ese espíritu omnipotente, creador del universo es el mismo que, según los cristianos, glorificó a su Hijo Jesús, o simplemente se estaría decidiendo hablar de otro tema.

Feser, pues, no encuentra que tenga fundamento que sea cosa nada fácil ponerse de acuerdo acerca de lo que significa “ser Dios”.

En otras palabras, lo que sugiere Feser es que invocar los hechos, puestos de relieve por fenomenólogos e historiadores de la religión, según los cuales habría religiones que no atribuyen a Dios las propiedades que se le atribuyen en el teísmo clásico, no daña para nada la legitimidad de éste. La razón consiste en que el propósito del teísmo clásico no es dar cuenta de las distintas religiones, sino de demostrar que existe esa entidad dueña de los atributos descritos por Swinburne. Si se demuestra que existe una entidad de la cual sea verdad que es un espíritu omnipresente, creador del universo, omnipotente, bondadoso, etc., se habrá demostrado lo que le interesa demostrar al filósofo teísta, y si a esa entidad hay comunidades que no le llaman “Dios” sería un asunto sin importancia sustantiva.

Sin embargo, al considerar lo siguiente, podría quedar en claro que la dificultad de ponerse de acuerdo sobre lo que significa “Dios” no sólo es fruto de discutir sobre palabras.

Si se dice “Moisés no existió”, esto puede significar cosas diversas. Puede significar: los israelitas no tuvieron *un* líder cuando salieron de Egipto —o su líder no se llamaba Moisés— o no hay ningún hombre que haya realizado lo que la Biblia informa acerca de Moisés —o etc. etc.— Según Russell podemos decir: el nombre “Moisés” puede ser definido mediante variadas descripciones, como por ejemplo, “el hombre que guio a los israelitas a través del desierto”, “el hombre que vivió en tal tiempo y tal lugar y que era llamado ‘Moisés’”, “el hombre que de niño fue rescatado del Nilo por la hija del Faraón”, etc. Y así según tomemos una u otra definición resultará que la proposición “Moisés existió” tendrá un sentido distinto, y lo mismo con cualquier otra proposición que trate acerca de Moisés.— Y cuando se nos diga “N no existió”, preguntamos también: ¿Qué quieres decir? ¿Pretendes decir que..., o que..., etc.?”. Pero cuando hago alguna aseveración sobre Moisés, - ¿estoy siempre preparado para poner *una* de estas descripciones en vez de “Moisés”? [...] No es más bien que tengo a mi disposición, digamos, toda una gama de apoyos, tales que puedo apoyarme en otro si pierdo el otro y viceversa? (Wittgenstein, 2017, 69-70).

Basta con sustituir “Moisés” por “Dios” para tener entonces que enfrentarnos con un sinfín de dificultades. Supóngase que se demuestra la existencia de una entidad de la cual es verdad decir que es la causa primera o creador del mundo, pero que no es omnisciente. ¿Se habrá demostrado

la existencia de Dios? O planteado de otra manera, supóngase que alguien pretende haber demostrado la inexistencia de Dios. ¿Esto qué implica? ¿Que ha demostrado que no hay ninguna entidad de la cual sea verdad que es omnisciente? Digamos que es así, que se ha demostrado que no hay nada ni nadie que pueda ser omnisciente, pues ello implicaría alguna contradicción. ¿No podría alegar alguien que él cree en Dios, pero que admite que no es omnisciente? Esta última persona tiene por cierto que existe un creador del mundo, aunque reconoce que éste o podría no ser omnipotente o, de plano, que no podría ser omnipotente. Con base en ello, pues, diría: no se demostró la inexistencia de Dios, sino solamente que Dios no es omnisciente. Esto sugeriría que el predicado “ser omnisciente” no es necesario para ser Dios, pero que “ser creador del mundo” sí. No obstante, también podría ocurrir lo siguiente. Se pretende demostrar que no hay Dios bajo el supuesto de que se ha demostrado que el mundo no ha sido creado. Pero podría ser el caso que alguien, una especie de gnóstico, alegue que él cree en Dios, pero que reconoce que Dios no es creador del mundo. Conforme a ello, esta persona replicará que quien demostró que el mundo no ha sido creado sólo demostró que Dios no creó el mundo, pero no que Dios no exista. Pero ¿qué atributo reconocería esta persona como verdadero de Dios? ¿Ser omnipotente? Apenas sugerimos que la omnipotencia no tendría que ser un atributo necesariamente asociado a la palabra Dios. Pero resulta que “ser creador del mundo” tampoco.

Ni “creador del mundo”, ni “ser omnisciente”, ni la unión de ambos constituye lo que es Dios en tanto Dios. ¿Qué sí lo es, entonces? La expresión “Dios en tanto Dios” parece referirse a Dios, pero en la medida en que “Dios” expresa lo que *verdaderamente* significa “Dios”. El problema es que no es claro en qué sentido se pueda hablar de verdad en relación con lo que significa una palabra. Sí, hay un sentido según el cual un lexicógrafo tendría que registrar el uso empírico de la palabra “Dios”, pero en tal caso, hay usos de la expresión tales que “Dios” sí es equivalente a “causa primera” o a otros tantos. Pero dichos usos, según lo que aquí se discute, son usos en algún sentido incorrectos. Si es atinado este juicio, entonces el criterio de corrección no puede ser el uso empírico que registra la investigación lexicográfica.

5. De nuevo algunas consideraciones de Wittgenstein pueden contribuir a elucidar el asunto. Si se nos pide contar comenzando del 1, seguimos con el 2 y después con el 3 y después con el 4, etc. ¿A qué se debe que, de manera *inexorable*, al 5 sigue el 6 y al 6 el 7? A que esa secuencia es a la que llamamos “la serie de los números cardinales” y llamamos “contar” a asociar de manera biunívoca a una serie de objetos con esa serie. ¿Contar significa eso! O, mejor dicho, para la palabra “contar” se ha *estipulado* ese significado. ¿Se podría estipular otro significado? ¿Desde luego que sí! Pero ¿no es entonces sólo una cuestión de palabras?

¿Esto significa que es igualmente correcta cualquier manera en que a alguien se le ocurra contar y que cada quien puede contar como se le dé la gana? – De seguro no llamaríamos “contar” si cada quien dijera los números detrás de otros *de cualquier manera*; pero no es solamente una cuestión de palabras. Puesto que lo que llamamos “contar” es ciertamente una parte importante de las actividades de nuestra vida (Wittgenstein, 1956, 3-4).

Lo que llamamos “Dios” es ciertamente una parte importante de las actividades de nuestra vida. Sin embargo, nos engañaríamos si creyésemos saber en qué consisten esas actividades de nuestra vida en la que el uso de la palabra “Dios” es importante. Uno es libre de definir ciertos términos como le plazca, empero, el *interés* pone ciertas restricciones. Uno es libre de definir “Dios” *ad libitum*, pero si se pretende que lo que se diga de Dios sea de interés, habría que ceñirse a lo que manda el interés. El interés por Dios está ligado a una forma de vida que de algún modo se ha tornado opaca para una persona ilustrada promedio. Entonces, si se carece de una comprensión adecuada de esa forma de vida, entonces las múltiples definiciones de “Dios” van siendo determinadas de manera desatada o de espaldas al interés vital asociado al uso de la palabra “Dios”. Esas actividades de nuestra vida en la que el uso de la palabra “Dios” es importante son las religiones. Pero para cualquier persona ilustrada promedio, las religiones son o un enigma impenetrable o un fenómeno al que se lo reduce de manera grotesca para disimular que se lo ha comprendido: un cúmulo de supersticiones o intentos inmaduros de hacer ciencia.

Las religiones no son teorías proto-científicas, y las proposiciones religiosas no son hipótesis formuladas con la intención de explicar los fenómenos de la naturaleza. En la religión los dioses no son entidades postuladas para explicar por qué ocurre tal o cual fenómeno. De hecho, es probable que los dioses sean personas reales (víctimas de algún linchamiento) (Girard, 1972, 373ss), a las cuales se les atribuye, ciertamente, algunas propiedades de carácter peculiar: propiedades sagradas. Pero estas propiedades sagradas no son equivalentes formalmente a las de omnipotencia, espiritualidad y otras tantas que se suelen asociar en filosofía al concepto “Dios”. De este modo, la pregunta por la existencia de Dios o de dioses en el contexto, por lo menos, de las religiones arcaicas casi carece de sentido o, si lo tiene, es de naturaleza diversa al que tiene en filosofía. Los dioses no son lo que en filosofía de la ciencia se conoce como entidades teóricas, pero la manera como se aborda el tema de la existencia de Dios en filosofía es exactamente igual a como se aborda el tema de las entidades teóricas en filosofía de la ciencia (Van Fraassen, 204ss).

La razón por la cual las PED no conducen a Dios en tanto Dios consiste en que esa entidad a la que se llega puede dar cuenta del movimiento, de la existencia de entidades contingentes, del orden del cosmos, etc., pero no da cuenta del fenómeno religioso. Hasta cierto punto es verdad, entonces, que a un filósofo teísta puede estar interesado en el orden del cosmos o en la primera causa del universo, y resultarle indiferente si esa entidad es a la que se le dirigen rezos y plegarias, sin embargo, el sentido coloquial de la expresión “Dios” está asociada esencialmente al fenómeno religioso. Las PED tienen poco impacto porque el interés que casi cualquier persona tiene por la cuestión de Dios tiene lugar en el contexto de la religión.

Fenomenológicamente, el rasgo distintivo del fenómeno religioso, según opina Zubiri y otros especialistas en el tema, es la experiencia del poder (Van der Leeuw). Alrededor de esta experiencia se configuran rituales, códigos de conducta, mitologías, relatos, etc., los cuales están orientados en buena medida a ganar otra experiencia: “sentirse *absolutamente* a salvo” (Wittgenstein, 1993, 41). La pregunta por la existencia de Dios, en el contexto de la religión, es la pregunta por la existencia de una garantía para ese sentimiento. Por lo mismo, no es de ningún modo inverosímil

que haya personas que reconozcan la validez de la PED pero sin que ello despierte ninguna brizna de piedad, ni ninguna experiencia similar a la de sentirse *absolutamente* a salvo. Las PED no impactan porque no prueban la existencia de esa garantía. Las PED no conducen a Dios en tanto Dios porque no conducen a ninguna cosa que garantice el sentimiento de salvación absoluta. Diálogo del Starets Zósima, en *Los hermanos Karamazov*:

—Sin duda es insufrible. Pero es imposible demostrar nada, lo posible es convencerse.

—¿Cómo? ¿De qué manera?

—A través de la experiencia del amor activo. Procure amar al prójimo activa e infatigablemente. Conforme vaya progresando en el amor, se convencerá de la existencia de Dios (Dostoievsky, 2008, 72).

Referencias

- ANSCOMBE, E. (1981b), *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell.
- AQUINO, T. (1964), *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ARISTOTELIS (1957), *Metaphysica*, Oxford Classical Texts.
- BEUCHOT, M. (2000), “Saint Thomas Third Way: Possibility and Necessity, Essence and Existence”, en A. García de la Sienra, pp. 93-108.
- BOCHENSKI, J. (2000), “The Five Ways”, en A. García de la Sienra, pp. 61-92.
- CHESTERTON, G.K. (1986), *Collected Works, Vol. 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, San Francisco, Ignatius Press.
- CHRISTIAN, W. (1964), *Meaning and Truth in Religion*, Princeton, Princeton University Press.
- DOSTOIEVSKY, F. (2008), *Brathia Karamazovhi*, Moscú, Eskmo bnn.
- DOYLE, J. (2018), *No morality, no self. Anscombe's Radical Skepticism*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- FESER, E. (2017), *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco, Ignatius Press.
- GARCÍA de la Sienra, A. (2000), “The Ontological Argument”, en García de la Sienra, pp. 127-142.
- GARCÍA de la Sienra, A. (2000), *The Rationality of Theism*, Amsterdam, Editions Rodopi.
- GEACH, P. (1969), *God and the Soul*, San Francisco, St. Augustine Press.
- HANSEN, S.B. (2010), *The Existence of God: An Exposition and Application of Fregean Meta-Ontology*, Berlin, De Gruyter.
- GIRARD, R. (1972), *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.

- GIRARD, R. (2002), *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, Grasset.
- HEINBECK, R.S. (1969), *Theology and Meaning*, Londres, Routledge.
- KENNY, A. (1969), *The Five Ways. St. Thomas Aquina's Proofs of God's Existence*, Londres, Routledge.
- KENNY, A. (1992), *What is Faith? Essays in philosophy of religion*, Oxford, Oxford University Press.
- KRAUSS, L.M. (2012), *A Universe from Nothing*, Nueva York, Free Press.
- KUUSELA, O. (2019), *Wittgenstein on Logic as Method of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- MIRANDA, P. (1996), *Racionalidad y democracia*, Salamanca, Editorial Sígueme.
- NESTLE-ALAND (1963), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt.
- PASCAL, B. (1977), *Pensées*, Edición de Michel Le Guern. Paris, Gallimard.
- STERN, R. (2020), *La serpiente antigua*, México.
- SWINBURNE, R. (2004), *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press.
- SWINBURNE, R. (2010), *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press.
- TARSKI, A. (1956), *Logic, Semantics, and Metamathematics*, Oxford, Clarendon Press.
- UNAMUNO, M. (1967), *Visiones y comentarios*, Madrid, Espasa-Calpe.
- UNAMUNO, M. (2005), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Tecnos.
- VAN Fraassen, B. (1980), *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press.
- VILLORO, L. (2008), *La significación del silencio y otros ensayos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- VAN der Leeuw, G. (1964), *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WITTGENSTEIN, L. (1956), *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Nueva York, McMillan Company.
- WITTGENSTEIN, L. (1967), *Lectures and Conversations on Aesthetic, Psychology, and Religious Belief*, Oxford, Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1981), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1993), *Philosophical Occasions*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- WITTGENSTEIN, L. (2017), *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM.
- ZUBIRI, X. (1998) *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza.

