

308913  
4  
2eg



**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

**ESCUELA DE FILOSOFIA**

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**COMPONENTES GNOSEOLOGICOS  
DEL ATEISMO MODERNO**

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A  
**SILVIA A. VALDES VIGNAU**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## I N D I C E

Introducción .....	I
Abreviaturas de las obras citadas de Santo Tomás de Aquino .....	III

### CAPITULO I

<u>DIOS Y EL ENTE FINITO</u> .....	1
1. Particularidades en el acceso del hombre a la realidad de lo divino .....	1
2. El ser y la participación en el estudio de la cuarta vía tomista .....	5
El acto intensivo de ser, 5.- La cuarta vía según la Suma Teológica, 9.- La participación como fundamento de la dependencia de la criatura hacia Dios, 14.	
3. El 'esse' como "mediante" trascendental entre la criatura y el Creador .....	17

### CAPITULO II

<u>PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS EN TORNO AL PROBLEMA DE DIOS</u> .....	21
1. La operación como plenitud del ser participado .....	21
El ser participado: doblemente relativo, 22.	
2. Amor natural a Dios en las criaturas irracionales .....	24
3. Amor natural a Dios en el hombre .....	27
Determinación de la voluntad, 27.- Amor a Dios y libertad, 30.	
4. Alternativa fundamental: "Dios o el propio yo" .....	42
La libertad como constitutivo esencial del hombre, 42.- Resolución del hombre en el amor, 45.	
5. El amor de amistad .....	48
Amor y conocimiento, 49.- El acto de ser 'personal' del hombre: fundamento para la amistad con Dios, 52.	

CAPITULO III

<u>EL ATEISMO</u> .....	55
A. NATURALEZA Y POSIBILIDAD DEL ATEISMO .....	56
1. Noción del ateísmo .....	56
2. Características del ateísmo contemporáneo .....	57
3. El ateísmo: posibilidad de la libertad .....	61
Situación no originaria, 61.- Rechazo de la metafísica, 63. Ateísmo: postura opcional, 68.- Racionalidad de la fe, 69.- Influencia de la voluntad sobre el pensamiento, 71.	
B. SINTESIS DEL DESARROLLO HISTORICO DEL ATEISMO .....	77
1. El subjetivismo moderno .....	77
'Cogito' cartesiano: el 'primum cognitum', 79.- La pérdida del sur, 83.- Dualismo cartesiano, 84.	
2. La moral 'pura' de Bayle .....	86
3. Spinoza .....	88
4. Autoposición del Yo absoluto en Fichte .....	91
5. Hegel .....	93
6. Feuerbach: fundador del ateísmo contemporáneo .....	96
7. Desenlace final .....	102

CAPITULO IV

<u>LA MORAL ATEA</u> .....	109
1. Morales ateas .....	109
Morales construidas al margen de Dios, 110.- Morales pro piamente ateas, 110.- Morales "amORAles", 115.	
2. Moralidad: relación de los actos libres con la realidad de Dio .....	120
El fin último en la conducta moral, 124.- Religión: culmen de las virtudes, 128.- Eficacia moral de la religión e inexcusabilidad del ateísmo, 131.- Las virtudes morales y la prudencia en la elección del fin último, 135.	
CONCLUSIONES .....	140
BIBLIOGRAFIA .....	147

## INTRODUCCION

No cabe duda de que el problema de Dios es el problema crucial para el hombre, que ha ocupado un puesto primordial en la historia de la humanidad y en la propia vida de cada persona, cuando ésta se pregunta sobre el sentido de su existencia. No obstante hoy en día, tras varios siglos de irse desarrollando planteamientos equivocados sobre el hombre y su condición de criatura, hay una gran confusión acerca de estos temas "límite": Dios y el hombre. En consecuencia se llegan a tergiversar las cosas, hasta el punto de poder afirmar -en palabras de Feuerbach- que no es Dios quien ha creado al hombre, sino el hombre quien ha creado a Dios.

El desarrollo del principio de immanencia, junto con la confusión moral que paralelamente ha ido en aumento, son la causa del oscurecimiento que existe en nuestros días en relación al conocimiento de las verdades más elementales acerca del hombre y su fin. Por ello hay que invitar al hombre de hoy a que se abra a las verdades últimas sobre sí mismo, sin, por otra parte, exigirle a la razón demostraciones de corte científico que ésta no puede obtener acerca de estas verdades, cuya resonancia "vital" las coloca en un plano muy distinto al de las "frías" verdades matemáticas. Para ello hace falta disponer, no sólo la

## II

mente, sino -sobre todo- la vida misma, de modo que se esté dispuesto a buscar la verdad para conformar con la luz de su exigencia la propia existencia.

En este estudio se pretenden explicar las consecuencias que resultan de la pretensión del hombre de desvincularse de Dios, al considerar, precipitadamente que su presencia en nosotros constituye una intromisión en la vida del hombre que le impide a éste encontrar su plenitud. Olvidar que el hombre es un ser dependiente, con todo lo que ello implica, ha llevado al intento de buscar la dignidad humana en el rechazo de Dios, como si fueran opuestas la plenitud del hombre y la supremacía divina.

Las obras consultadas para este trabajo son básicamente de pensadores tomistas, aunque no en su totalidad, como lo es por ejemplo J. de Finance, pensador realista que no sigue dicha escuela. Nuestro estudio no pretende ser de ninguna manera exhaustivo, sino más bien una investigación inicial que puede dar pie, en adelante, a múltiples profundizaciones.

### III

#### ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CITADAS

#### DE SANTO TOMAS DE AQUINO

I	Primera parte de la Suma Teológica
I-II	Primera mitad de la segunda parte de la Suma
II-II	Segunda mitad de la segunda parte de la Suma
III	Tercera parte de la Suma Teológica
C.G., I, c.2	Suma contra los gentiles, libro primero, capi
In I Sent., d. 4	Scriptum in librum primum sententiarum magist
	Lombardi, distinctione 4.
q.	Quaestio
a.	Articulus
A.2, c.	Articulus 2. in corpore articuli
ad 1	Respuesta a la 1a. objeción
Comp. Theol.	Compendio de Teología
Ver.	Quaestiones Disputatae de Veritate
Pot.	Quaestiones Disputatae de Potentia
Mal.	Quaestiones Disputatae de Malo
De Spirit. Creat.	Quaestio Disputata de Spiritualibus Creaturis
De vit.	Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus

CAP. I DIOS Y EL ENTE FINITO

1. Particularidades en el acceso del hombre a la realidad de lo divino

Ante el panorama de ateísmo actual que nos rodea, uno podría preguntarse si las pruebas "tradicionales" de la existencia de Dios conservan aún su vigencia, o si, por el contrario, no poseen ya validez alguna. El pensamiento moderno es un pensamiento ávido de verificación experimental, por lo que la existencia de Dios, al caer fuera de este campo, se presenta para muchos como una verdad meramente religiosa, imposible de ser descubierta por la razón. No quedaría en efecto otra salida que la de Kierkegaard, que como es sabido, concibe a la fe como un salto en el absurdo.

Si bien en este estudio se defenderá la tesis contraria, conforme a la cual nuestra razón está capacitada para conocer con certeza la existencia de Dios a partir de los entes finitos, hay que reconocer no obstante que esta verdad ocupa un lugar especial en el ámbito del saber humano. Tal vez no ocurriría así si Dios fuera tan sólo el último principio explicativo del mundo.

sin ser, además, aquel de quien depende el sentido de nuestra entera existencia (1). Dios, en efecto, se nos presenta como uno de esos temas frente a los cuales se exige una toma de postura radical, y no hay que olvidar que en filosofía, como en lo demás, estas tomas de postura raramente dependen de motivos puramente intelectuales (2). En ellas van implicados numerosos procesos afectivos, en los que además interviene nuestra libertad.

Se podría pensar entonces que el intento de dar justificación racional a aquello que en último término depende más bien de una toma de postura previa, está condenado al fracaso. Más bien lo que ocurre es que debe existir alguna correspondencia entre el modo de adhesión a una verdad, y la naturaleza del objeto en cuestión. No sería lo adecuado, en efecto, que una verdad cuyo objeto es una existencia personal -y que nos afecta por otra parte en lo más personal e íntimo de nuestro ser- se nos impusiera con la vigencia impersonal y el carácter apodictico de las matemáticas (3). Se puede proceder, desde luego, con el rigor y coherencia de las mismas, pero sin que por ello se llegue a la claridad y evidencia de las demostraciones formales. La razón humana, ya no en cuanto razón, sino en cuanto a 'humana y encarnada', no encuentra una completa satisfacción en las pruebas que la filosofía le brinda, pues se queda con la impresión de permanecer como en suspenso, como privada de un segundo

-----  
1 cfr. J. DE FINANCE, La prueba de la existencia de Dios frente al ateísmo, en "El ateísmo contemporáneo", vol. IV, Ed. Cristiandad, Madrid 1971, p. 203.

2 cfr. Ibid., p. 202

3 cfr. Ibid., p. 203

movimiento en el que el objeto sería atraído hacia sí y examinado para reconocer si es efectivamente lo que ella afirma. Es por ello que la filosofía, aunque esencialmente distinta de la fe, participa de la inquietud y oscuridad que caracterizan a esta última (\*), de modo que con frecuencia ocurre que las demostraciones racionales acerca de Dios, más que ser vía para llegar a su existencia, se convierten en el modo de dar confirmación 'a posteriori' a un conocimiento aceptado previamente como fruto de un camino diverso (\*\*). Por otra parte, es muy común que al creyente le pasen desapercibidos los elementos racionales implícitos en sus creencias, de manera que, en ocasiones, pueda dudar de buena fe acerca de la posibilidad de establecer, por medio de la razón, la existencia de ese Dios del que en realidad no duda (\*\*).

Sin embargo esta justificación racional es posible, y en último término se basa en el ser limitado -y por tanto necesitado de una causa- que observamos a nuestro alrededor. Está claro que no se trata aquí de una imperfección o deficiencia de tipo económico o material, como pretendió de algún modo el marxismo. Ciertamente estas situaciones que producen dolor al hombre motivan la búsqueda de Dios como última solución a los males que padece. Pero ver a la religión tan sólo como un remedio -real o ficticio- para nuestros sufrimientos, es una reducción injustificada de la misma. En efecto, una humanidad

---

\* cfr. Ibid., p. 205

\*\* cfr. Ibid., p. 203

• cfr. Ibid., p. 205

plenamente satisfecha seguiría necesitando absolutamente de Dios, ya que aquello que nos hace "necesitantes" de El, se encuentra 'enraizado' en lo más íntimo de nuestro ser. Es la condición ontológica del ser-que-no-es-el-Ser, ser-que-no-existe-por-sí (?) y que por tanto nos remite necesariamente a Dios como su causa. Es este el punto al que en definitiva pueden reducirse todas las vías tomistas acerca de la existencia de Dios.

Existen, como es sabido, cinco caminos distintos por los que Santo Tomás pretende acceder a la divinidad (?). Hemos elegido aquí el camino que puede ser llamado con todo rigor la vía metafísica por excelencia, es decir, la cuarta vía. Esta prueba resulta de sumo interés para nuestro estudio pues permite acceder, al mismo tiempo que a la existencia de Dios, a la precisa situación metafísica del ser participado, con las fundamentales consecuencias que de ahí se derivan -no sólo teóricas sino sobre todo vitales- para el hombre y su vida respecto a Dios, su origen y fin. Intrínsecamente relacionados con el estudio de esta vía se encuentran temas tan profundamente metafísicos como la creación, la presencia fundante del Ser en el ser del ente, la conservación en el 'esse', etc., temas todos que giran en torno a la noción intensiva de ser y la doctrina de la participación, que resultan así los dos puntos medulares en la prueba por la limitación en la razón de ser, como llaman algunos

---

? cfr. Ibid., p. 206-207

\* cfr. I, q. 2, a. 3; C. FABRO, Drama del hombre y misterio de Dios, Rialp, Madrid 1977, pp. 223-243.

a esta vía (\*).

2. El ser y la participación en el estudio de la cuarta vía tomista

2.1 El acto intensivo de ser

La noción del acto de ser es la aportación más profunda y original de Santo Tomás a la filosofía, constituyendo por tanto el quicio de toda su metafísica. La radical comprensión de este acto lleva a concebirlo, no como una perfección más, sino como la raíz y fundamento de todas las restantes perfecciones, que no son otra cosa sino participaciones del ser (1°). Toda la riqueza ontológica de un ente proviene, en efecto, del 'esse':

---

\* cfr. A. L. GONZALES, Ser y participación, EUNSA, Pamplona 1979, p. 17  
1° cfr. Ibid., pp. 92-93

"toda bondad, nobleza o perfección adviene a una cosa en cuanto es, al igual que todo defecto o imperfección le adviene en cuanto de alguna manera no es" (11).

El ser no es, pues, una perfección que se añade a la esencia para actualizarla, pues el 'esse' no constituye un añadido extrínseco fabricado por una causalidad que hace real lo posible. La esencia no está en potencia para recibir el ser, sino que, en un ente concreto, la esencia es el principio potencial que constituye composición real con el 'esse' (12).

Se puede decir del ser que es un acto intensivo, ya que no consiste en poner en la existencia algo en sí ya perfecto -que sería la esencia-, sino que es la misma perfección recibida y participada. La existencia como mero hecho -resultado de poseer el 'esse'- no se identifica, así, con este acto intensivo de ser, lo cual se manifiesta, entre otras cosas, porque en la existencia no hay grados. El hecho de que distintos entes existan, no los distingue entre sí, puesto que la existencia es algo que acontece a todos ellos del mismo modo. No se puede afirmar que un hombre

---

<sup>11</sup> C.G. I, 28

<sup>12</sup> cfr. A. L. GONZALEZ. Ser y participación, p. 103.

exista más que una piedra, por ejemplo (13). Pero mientras no hay grados de existencia, sí hay en cambio, grados de ser y perfección:

"la perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma (...). Por consiguiente, en una cosa, el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección, pues se dice que una cosa es más o menos perfecta según que su ser sea determinado a un modo especial de mayor o menor perfección" (14).

Todas las perfecciones, pues, si se reducen a su fundamento, llevan al 'esse' como a un solo principio, sin el cual ninguna de las otras perfecciones sería. La perfección del ser, en efecto, contiene en sí todas las restantes, siendo la primera y el principio de las demás: perfecciones como el entender y el vivir, por ejemplo, suponen así la de ser, ya que en el entender se incluye el vivir, y el vivir incluye en último término al ser (15).

---

13 cfr. A. L. GONZALEZ, Ser y participación, ed. cit., pp. 98-102

14 C.G., I, 28

15 cfr. In I Sent., d.8, q.1, a.1

Conviene ahora hacer una precisión más que nos aproximará a la explicitación de la cuarta vía. El punto de partida de la misma lo constituyen -como veremos a continuación- las perfecciones que se dan de modo gradual en los distintos entes, las cuales se distinguen de las perfecciones esenciales, que se tienen absolutamente o no se tienen, pero que no se dan gradualmente. Una cosa, por ejemplo, es o no es hombre; es planta o no lo es, pero no cabe que sea más o menos hombre, más o menos planta (17). Decíamos que las primeras perfecciones, por el contrario, pueden darse graduadas según un 'magis et minus'. Son las perfecciones accidentales por un lado -como la sabiduría, la justicia, etc.-, y las perfecciones puras, por otro, como la vida, el entender, el ser, la verdad, etc. De estas últimas, aquéllas que se encuentran en todos los entes se denominan trascendentales, como son el 'esse', 'verum', 'bonum'... Son precisamente éstas -las perfecciones puras trascendentales- las que se tomarán como punto de partida para la cuarta vía tomista (18).

Con esta fundamentación de las perfecciones trascendentales en el ser del ente, y teniendo en mente la distinción entre esencia y 'esse' que acabamos de explicar, se está en condiciones de superar el orden formal, para colocarse en el nivel real, que es el que conduce a Dios. Efectivamente, Dios no se encuentra en la línea de la esencia, sino en la línea del acto. Puede pensarse en

-----  
17 cfr. F. MURIZ, La "cuarta vía" de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios, en "Revista de Filosofía" 4 (1945), p. 398  
18 cfr. A. L. GONZALEZ, Ser y participación, ed. cit., pp. 82-84

la esencia de un ente sin remitirse a Dios, pero lo que resulta imposible es pensar en el ser del ente sin una inmediata relación al Absoluto (10).

## 2.2 La cuarta vía según la Suma Teológica

"La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Se encuentra efectivamente en las cosas algo más o menos bueno, más o menos noble, y así de otras perfecciones semejantes. Pero el más y el menos se dicen de diversas cosas, según que se aproximen de diverso modo a algo que es máximamente, como es más cálido lo que más se aproxima a lo máximamente cálido. Existe por tanto algo que es verísimo, y óptimo y nobilísimo, y por consiguiente, máximamente ente: pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente entes, como se dice en Metaph. II.

---

<sup>10</sup> cfr. Ibid., pp. 104 y 108

Pero lo que se dice máximamente tal en algún género es causa de todos los que están en aquel género, como el fuego, que es máximamente cálido, es causa de todas las cosas cálidas, como se dice en el mismo libro. Existe, por tanto, algo que es para todas las cosas causa del ser y de la bondad y de cualquier perfección. Y a esto llamamos Dios" (17).

Se observa, pues, que el punto de partida en esta vía, es, como ya sabíamos, las perfecciones graduadas, que no pueden ser esenciales, ya que éstas, por no admitir un 'magis et minus' -conforme acabamos de explicar- son poseídas por el sujeto plenamente. Es por ello que, si encontramos una perfección 'minorata', sabemos que dicha perfección no puede ser de la esencia del sujeto. Ahora bien, aquello que se encuentra en un ente, sin pertenecer a su esencia, se tiene por participación de aquél que posee dicha perfección esencialmente:

"porque al igual que lo que tiene fuego y no es fuego, está encendido por participación, así lo que tiene ser y no es ser, es ente por participación" (18).

---

<sup>17</sup> I, q.2, a.4  
<sup>18</sup> Ibid.

Por otra parte, "de ser ente por participación se sigue inmediatamente que ha de ser causado por otro" (21), puesto que "participar no es otra cosa que recibir algo de otro parcialmente" (22), o como lo expresa muy claramente Santo Tomás en este otro texto: "por lo mismo que algo es ente por participación se sigue que ha sido causado por otro" (23).

Ya tenemos aquí los elementos necesarios para poder pasar de la perfección graduada del ser -que se nos presenta inmediatamente como fruto de tener el ser por participación- a su causa en el Ser por esencia, y así, Santo Tomás explica:

"es necesario afirmar que todo lo que de algún modo es, es por Dios. Porque si algo se encuentra por participación en un ser, es preciso que sea causado en él por aquel a quien conviene esencialmente, como se encandeca el hierro por el fuego" (24).

Ahora bien, Dios, al ser por esencia, no ha "recibido" -en una potencia- el ser, sino que simplemente lo es, por lo que, como sigue diciendo Santo Tomás:

---

21 I, q.44, a.1

22 In de Caelo et mundo, II, lect. 18

23 I, q.44, a.1

24 I, q.44, a.1

"el Ser Subsistente no puede ser más que uno, así como si la blancura fuese subsistente, no podría ser más que una sola, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en que se recibe. En consecuencia, es necesario que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser; por tanto, todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación tienen que tener por causa un primer ser, que es perfectísimo" (20).

Sin este máximo subsistente, sería imposible la gradación de las perfecciones, ya que éstas son recibidas de una fuente en común:

"Es, pues necesario que, si algo uno se encuentra comúnmente en muchos, sea causado en ellos por una única causa, ya que no puede ser que lo común a dos cosas les convenga por sí mismo, pues cada una según lo que son en sí mismas, se distingue de la otra; y la diversidad de las causas produce diversos efectos. En consecuencia, encontrándose el ser como común a todas las cosas, las cuales se distinguen entre sí por lo que son, el ser necesariamente no se les puede atribuir por sí mismos sino por alguna otra causa" (20).

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Pot., q.3, a.5

La mayor o menor cercanía respecto de esa causa común, determina el grado en que son poseídas por los diversos seres. Así lo explica Santo Tomás:

"encontrándose algo diversamente participado por muchos, es necesario que por aquel en que perfectísimamente se encuentra, se atribuya a todos los demás en que se encuentra más imperfectamente. En efecto, lo que positivamente se dice según un más y un menos, posee esto por la mayor o menor proximidad o separación a algo uno; pues si a cada uno de ellos les conviniera por sí mismo, no habría razón por la que se encontrase más perfectamente en uno que en otro; al igual que observamos que el fuego, que es lo más cálido, es principio del calor en todas las cosas cálidas. Es necesario poner un ente que sea perfectísimo y verísimo (...) y que toda otra cosa menos perfecta reciba el ser de él mismo" (27).

El recorrido ha sido pues, a través de la tríada ens-esse-Esse (28), conforme a la cual observamos en efecto que las perfecciones que se dan según un "magis et minus" se reducen como a su fundamento y perfección última al "esse", que, precisamente

27 Pot., q.3, a.5

28 cfr. A. L. GONZALEZ, Ser y participación, ed. cit., p. 137

al ser graduado. se nos presenta como participado, y por esto mismo necesitado del 'Ipsum Esse Subsistens'. como Acto puro y única perfección separada.

Se comprende ahora porqué decíamos al principio que las nociones del acto de ser y de la participación estaban intrínsecamente relacionadas con el desarrollo y comprensión de esta vía, que efectivamente aparece como la vía metafísica por excelencia, al colocarse directamente en el plano trascendental. La mediación que aquí opera el 'esse' para llegar a Dios (ens-esse-Esse) la estudiaremos en el siguiente apartado, pero antes queremos hacer notar algo que de alguna manera ha quedado ya sobreentendido en lo que llevamos dicho hasta ahora, y es que la participación trascendental no es otra cosa que la creación. La creación, a su vez, es el fundamento para entender la radical dependencia de la criatura hacia Dios.

### 2.3 La participación como fundamento de la dependencia de la criatura hacia Dios

"Ente por esencia" y "ente por participación", es precisamente la oposición primaria entre Creador y criatura, de manera que la participación es una noción clave para entender la relación criatura-Creador, pues en ella se fundamenta la dependencia total -en 'esse' y 'fieri'- que la primera tiene respecto a este último (2\*).

---

2\* cfr. F. OCARIZ, Hijos de Dios en Cristo, EUNSA, Pamplona 1972, pp. 48-49

Es muy conocida la pregunta formulada por Heidegger: ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, pero -como hace notar Cardona- lo que resulta realmente inusitado es más bien que existan cosas que no tienen en sí mismas la razón de su existencia (""), cosas que son, sin ser el Ser. Para señalar esta paradójica situación del ente que "tiene" el ser, sin "ser" el Ser, Fabro habla de una "caída ontológica", y en ella encuentra la razón de la absoluta dependencia de la criatura respecto al Creador (""). Con esta gráfica expresión se recalca la "nada" a partir de la cual es originada la criatura. Llama la atención la estrecha relación en la que se encuentran las nociones del ser y la nada. Fabro hace notar que en el pensamiento griego faltan ambas en su sentido radical, mientras que en la metafísica tomista las encontramos en su más hondo significado: la nada es precisamente aquello que sería la criatura antes y fuera del acto creador de Dios, lo que sería en cualquier momento en que aquel acto viniese a faltar (""). De este modo la nada no se encuentra sólo al principio de la creación, sino que -si se nos permite hablar así- está "presente" en la estructura íntima de la criatura, de manera que la dependencia respecto a Dios no es algo meramente extrínseco

---

"" cfr. F. OCARIZ, Niños de Dios en Cristo, EUNSA, Pamplona 1972, pp. 48-49

"" cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, Rialp, Madrid 1969, p. 66

"" cfr. C. FABRO, Partecipazione e causalità, S. E. I., Torino 1960, p. 387

"" cfr. Ibid., p. 387

que consista simplemente en ser originado por El (=). Más que una relación de origen, el ser de la criatura manifiesta la estructura intrínsecamente dependiente de la realidad: existir por otro, en efecto, no significa sólo haber 'comenzado' a ser gracias a otro, sino significa sobre todo que se necesita de otro para existir en todo momento, ya que nunca se llega a poseer el ser como algo exigido por la propia esencia: "entre 'tener' ser y depender de Dios hay una rigurosa identificación" (34).

Es por ello que la conservación, en el plano metafísico, se identifica con la creación (35). Explica Santo Tomás:

"Dios es 'per se' causa directamente del mismo 'esse', como comunicando el ser a todas las cosas, al igual que el sol comunica la luz al aire y a lo demás que es iluminado por él. Y lo mismo que para la conservación de la luz en el aire se requiere que perdure la iluminación del sol, así para que las cosas sean conservadas en su ser, es preciso que Dios conceda el ser incesantemente y en consecuencia todas las cosas no sólo cuando comienzan a ser, sino también en cuanto son conservadas in 'esse', se comparan a Dios como lo hecho al que lo hace (...). Es necesario que Dios esté

---

34 Explica Finance: "la insuficiencia para existir por sí mismo no afecta al primer instante más que a los demás, a no ser por nuestra manera antropomórfica de pensar" (La prueba de la existencia de Dios frente al ateísmo, art. cit., p. 219.

35 cfr. A. L. GONZALES, Ser y participación, ed. cit., p. 221

36 cfr. F. OCARIZ, Hijos de Dios en Cristo, ed. cit., p. 44

presente en todas las cosas en cuanto tienen ser. El ser es lo que más íntimamente está presente en todo: luego es preciso que Dios esté en todas las cosas" (36).

Dondequiera que hay ser, pues, ahí está Dios presente en el ser del ente, que se constituye así, como ya habíamos anotado, en el punto de contacto entre el Ser por esencia y el ser por participación.

### 3. El 'esse' como "mediante" trascendental entre la criatura y el Creador

Cuando se pierde de vista el ser del ente, se desdibuja el nexo que une directamente al ente creado con el Creador. En efecto, si se considera la esencia y la existencia, no como dos constitutivos reales de las cosas sino como dos "estados" colocados en un mismo plano, el paso de uno a otro estado se lograría por la causalidad meramente extrínseca de la creación (37).

---

36 Comp. Theol., I, c. 68

37 cfr. C. FABRO, Tomismo e pensiero moderno, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 376

Bajo esta óptica se consideraría a la creación como un simple 'hecho' en el que el ser criatura dice solamente un 'esse ab alio' (relación de origen), pero no afecta a la estructura íntima del ente (37).

La filosofía tomista escapa a esta perspectiva esencialista -presente tanto en el formalismo medieval como en el racionalismo moderno-, al considerar que "la primera y más íntima participación del ente es al 'esse' como 'actus essendi', que es el acto inmanente a la esencia y puede operar por eso la mediación trascendental entre lo finito y el infinito" (38). Es, pues, el 'esse' lo directamente creado por Dios, constituyendo así el término propio de la creación:

"El primer efecto de Dios en las cosas es su acto de ser" (39).

Esto es así aunque la esencia sea creada simultáneamente al 'esse' -"Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce aquello en lo cual éste se recibe" (40)-, ya que un 'esse' participado es un acto por fuerza limitado a un modo de ser -esencia- determinado (41).

37 cfr. C. FABRO, Tomismo e pensiero moderno, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 378

38 cfr. F. OCARIZ, Hijos de Dios en Cristo, ed. cit., p. 50

39 C. FABRO, Partecipazioni e causalità, S.E.I., Torino 1960, pp. 465 y ss.

40 Comp. Theol., I, c. 68

41 Pot., q.3, a.1 ad 7

42 cfr. F. OCARIZ, Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación, en "Divus Thomas" 51 (1974), p. 405

Ahora bien, toda causa -al menos su 'virtus' activa- se encuentra presente en su efecto propio e inmediato. Pero en el caso de Dios, como El se identifica con su acción, El mismo es su 'virtus', de modo que si el ser es el efecto propio e inmediato de la causalidad trascendental divina -como queda dicho- Dios mismo se encuentra presente en el ser de todo ente (\*\*). Esto no obliga a afirmar que Dios es el 'esse' de los existentes, pues, al mismo tiempo que la íntima presencia divina en todo ser creado, se da una infinita distancia que media entre Dios y la criatura; en virtud de la participación, el ente finito está íntimamente afectado por el Ser por esencia, de modo que aparece como 'penetrado' por aquel todo separado que lo causa, de forma tan total y dominadora que no lo constituye en parte suya (\*\*), ya que para causar totalmente al ente, el Ser debe ser absolutamente simple (\*\*).

Ahora se está en condiciones de poder hablar de la presencia del Ser en el ser del ente sin confundir ambos entre sí, cosa que puede ilustrarse claramente con el ejemplo del fuego que da calor a un objeto: el calor del objeto no es ciertamente lo mismo que el fuego que lo calienta; pero si ese fuego desaparece, también el calor del objeto decae. Así -y más radicalmente, por no darse

-----  
\*\* cfr. A. L. GONZALEZ, Ser y participación, ed. cit., p. 222

\*\* cfr. I, 75, 5 ad 1

\*\* cfr. Pot., VIII, I, c.

el carácter extrínseco del fuego- todo ente creado, y por tanto todo hombre, se nos manifiesta continuamente mantenido por Dios sobre la nada; se nos manifiesta la creación como auténtica situación metafísica permanente, que se actúa por la presencia fundante de Dios (\*\*). Esta presencia del Ser en el ser del ente nos permitirá abordar un segundo aspecto de la relación criatura-Creador que hasta ahora no hemos considerado. Me refiero a lo que Ocariz llama "el momento perfectivo de la relación criatura-Creador", para distinguirlo del momento estático que comprende la creación y conservación del ser finito.

---

\*\* cfr. F. OCARIZ, Hijos de Dios en Cristo, ed. cit., pp. 64-65

CAP. 2 PRESUPUESTOS ANTROPOLOGICOS EN TORNO AL PROBLEMA DE DIOS

1. La operación como plenitud del ser participado

La perfección de los seres -que en último término se debe a su acto de ser, como queda dicho hasta ahora-, se da de distinto modo en Dios que en la criatura. En efecto. Dios es perfecto, sin más, por el sólo hecho de ser, mientras que la criatura, por el contrario, ha de alcanzar esa perfección mediante su operación, ya que su ser está "incompleto" sin la misma. Esto nos permite hablar en ella de una doble perfección: una perfección entitativa, que proviene del 'esse', y una perfección operativa, que obtiene como fruto de su operación y que constituye su última perfección: "la operación es la perfección última de toda cosa, de manera que ésta es por o para su operación" (1). Así:

"la cosa que tiene la forma substancial por la que es, aún no es perfecta 'simpliciter', sino sólo con una primera perfección. Perfecto 'simpliciter' se dice lo que tiene la operación que conviene a su forma" (2).

-----  
1 In II de Caelo et Mundo, IV

2 In IV Sent., d.8, q.1, a.1, sol. 1 ad 1

Efectivamente, aunque la operación constituye la perfección última de la criatura, es claro que no toda operación es causa de perfección, sino únicamente aquella que se ordena al propio fin de la criatura, de modo que las cosas,

"aunque en cuanto son, ya son buenas, su perfecta bondad la consiguen por algo sobreañadido a su ser substancial: son buenas por el orden que guardan a su último fin (...) y por tanto son verdadera y finalmente virtuosas y buenas cuando con su operación se ordenan a sí mismas a este último fin" (\*).

#### 1.1 El ser participado: doblemente relativo

Paralela a esta doble perfección -entitativa y operativa- que se da en la criatura, existe una doble relación de la misma hacia su fin. Una primera relación es la ordenación al fin que no puede dejar de darse en ningún existente. La otra ordenación es la que viene puesta por el propio obrar o hacer, por lo que en el obrar del agente libre puede no darse (\*). Podríamos llamar esencial a la primera relación, en el sentido de que es adquirida por la criatura con respecto a Dios en el momento en que recibe

-----  
\* In De Div. Nomin., IV, I

\* cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 46

de El el ser. No obstante ser esencial -por provenir de la causa de su ser- esta ordenación no forma parte de la esencia de la criatura, que puede ser considerada sin esa relación, y así, como no siendo, sin acto de ser (\*).

La segunda relación es la referencia, ya no del ser -sino de sus actos- hacia Dios. A diferencia de la primera, decíamos que sí puede faltar, cuando su autor creado no confiere a sus obras esa intencionalidad (\*\*). En efecto, la criatura libre es dueña de su operación; en esto radica la tremenda posibilidad que tiene de obrar en contra de su propio fin, y así perderse en cuanto a la operación, mientras que no puede aniquilarse, porque no se ha dado a sí misma el acto de ser, por el que es. Mientras que la bondad primera del ser es totalmente recibida, participada, sin cooperación alguna, la bondad segunda depende de la propia operación, por lo que puede no alcanzarse ('). A esta defectibilidad del obrar libre nos referiremos más adelante. Por ahora profundizaremos en esa primera relación de la criatura con la causa de su ser que hemos llamado esencial.

---

\* "La criatura no es aquella relación según la cual se dice que ésta es a partir de Dios, por quien tiene el ser; y por ello puede ser considerada en sí misma, sin esta relación a Dios, y así, no vista como siendo" (In III Sent., d.11, q.1, a.1 ad 7). (La traducción es nuestra).

^ cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, p. 47

^ cfr. Ibid., p. 41

## 2. Amor natural a Dios en las criaturas irracionales

Ya hemos afirmado que en el momento en que la criatura empieza a existir, en ese mismo momento adquiere una relación con Aquél de quien recibe el ser, quedando intrínsecamente referida a El:

"La relación de la criatura a Dios se funda sobre el 'esse' de la criatura" (").

Es en este sentido en el que Gilson afirma que simplemente ser, es tender a Dios ("). Y aunque esto es cierto para toda criatura, es preciso distinguir entre la tendencia a Dios en los seres que actúan por naturaleza, y aquellos cuyas operaciones son dirigidas por conocimiento intelectual.

Los seres que no son racionales se comportan como si supieran qué es lo que persiguen, porque en ellos el conocimiento que el autor de su naturaleza tiene de su fin, sustituye al

---

" De quat. oppos., c. 4; Comp. Theol., I, 99  
\* cfr. E. GILSON, Elementos de Filosofía Cristiana, 3a. ed., Ed. Rialp, Madrid 1981, pp. 318-319.

propio conocimiento, de modo que se dirigen a su fin de la misma manera que la flecha alcanza el blanco guiada por el arquero que a él la ordena (10).

En consecuencia, el fin que persiguen estos seres no puede ser otro, que el que intenta el autor de sus naturalezas. Pero Dios, por ser el Bien mismo, no puede tener como fin de su acción otro fin que no sea el Bien absoluto, es decir, El mismo, de modo que todo lo ordena hacia Sí. Por esto Santo Tomas afirma que:

"todas las cosas apetecen naturalmente a Dios de forma implícita, no explícita" (11).

Esto nos permite observar que, del mismo modo que la presencia de la primera causa eficiente se extiende a cualquier causa posterior, -que no podría darse sin estar de alguna forma sustentada por la primera-, la presencia de la causa final se extiende a cualquier fin intermedio, que lo es en la medida en que se ordena al fin último, de modo que, como explica Gilson, el bien soberano, que es Dios, es la causa del bien de todas las cosas buenas. Por la misma razón, para todos los fines particulares es la causa de que sean fines, puesto que todo

---

10 cfr. Ibid., p. 316

11 Ver., q.22, a.2

cuanto es fin lo es en cuanto que es bueno; consecuentemente, Dios es el supremo fin de todo apetito en el mundo. Incluso el apetito natural es amor: de hecho, es, en todas las cosas naturales, un amor natural de Dios (12).

No se trata, pues, en estos seres, de conocer que se tiende a Dios, sino simplemente de ser un "tendente a Dios", como ya decíamos al inicio de este apartado. Pero decir que todo ser tiene un amor natural a Dios es aún poco, pues hay que añadir que este amor natural es incluso mayor que el que se tiene la criatura a sí misma. Como explica Colom Costa, cuando algo es razón de la existencia y de toda la bondad de otro, éste -naturalmente- ama más a aquél que a sí mismo: como la mano que, instintivamente, defiende un punto vital del cuerpo con peligro de su propia existencia. Del mismo modo, al ser Dios el principio de las criaturas y toda la razón de su ser y su bondad, éstas, por naturaleza, le aman más a El que a sí mismas (13).

---

<sup>12</sup> cfr. E. GILSON, Elementos de Filosofía Cristiana, ed. cit., p. 328

<sup>13</sup> cfr. E. COLOM COSTA, Dios y el obrar humano, EUNSA, Pamplona 1976, p. 22

### 3. Amor natural a Dios en el hombre

#### 3.1 Determinación de la voluntad

La tendencia natural hacia Dios a la que nos hemos referido, presenta en el hombre -como fruto de su libertad- ciertas particularidades. Primeramente es preciso distinguir una doble tendencia en el apetito humano, que resulta según se conciba aquél como ente -'voluntas ut natura'- o como principio operativo -'voluntas ut ratio'-.

##### a) 'Voluntas ut natura' y 'voluntas ut ratio' (1\*)

La tendencia de la 'voluntas ut natura' es hacia el fin. Se trata de una volición absoluta, simple y natural del bien. Por su parte, la tendencia de la 'voluntas ut ratio' es hacia las cosas que se ordenan al fin, siendo una volición comparativa.

La primera tendencia hace referencia, como decíamos, a la voluntad como naturaleza, ya que aunque en estricto sentido la voluntad es una potencia operativa del alma, "en otro sentido más amplio, cabe también llamar naturaleza a la voluntad: en tanto

---

\* cfr. T. ALVIRA, Naturaleza y libertad, EUNSA, Pamplona 1985, pp. 15-37

que provista de una inclinación natural" (17). Esto es importante para poder afirmar que, siendo la voluntad como una naturaleza, tiene precedencia respecto al movimiento deliberado ('voluntas ut ratio'). En efecto, lo que hay de natural en la voluntad es principio y fundamento de lo específicamente voluntario, porque:

"lo que natural e inmutablemente conviene a algo, es fundamento y principio de todo lo demás, ya que la naturaleza es lo primero en cualquier cosa y todo movimiento procede de algo inmóvil" (16).

Ahora bien, si afirmamos que la voluntad, como naturaleza, tiene una inclinación natural, preguntarse por esta inclinación, es preguntarse precisamente por el objeto de la 'voluntas ut natura', y este objeto no es otro que:

"el bien en común, al que la voluntad tiende naturalmente, como cualquier potencia hacia su objeto; y también el mismo fin último... (así como) todas aquellas cosas que universalmente convienen al que quiere según su naturaleza" (17).

---

<sup>16</sup> A. MILLAN PUELLES, La síntesis humana de naturaleza y libertad, en "Sobre el hombre y la sociedad", Rialp, Madrid 1976, p. 99

<sup>16a</sup> I. q.82, a.1, c.

<sup>17</sup> I. q.82, a.1, c.

Se distingue aquí un triple objeto en la voluntad: el bien en común, el fin último y las cosas que convienen naturalmente al hombre. Para nuestro estudio, no interesa el tercer aspecto del objeto de la voluntad, así es que nos referiremos sólo a los dos primeros, y dado que el fin último está relacionado íntimamente con la felicidad, hablaremos aquí del bien en común por un lado, y del fin último y la felicidad por el otro.

Para ello es preciso hacer una última distinción en el objeto de la voluntad, en el cual hay que considerar dos cosas:

"una es 'cuasi' material, es decir la misma cosa querida; otra es 'cuasi' formal, es decir la razón del querer" (10).

b) Objeto formal de la 'voluntas ut natura': bien en común y felicidad.

Afirma Santo Tomás que "la voluntad apetece primo et principaliter la misma bondad (...); su inclinación es hacia algo común que se encuentra en muchos" (11).

---

<sup>10</sup> Ver., q.22, a.3, ad 4

<sup>11</sup> Ibid., q.25, a.1, c.

Podría parecer que el bien en común, al igual que el ser común, es algo abstracto que no podría mover a la voluntad. En efecto, lo que mueve a la voluntad no es una idea, sino un bien concreto, pues la voluntad sólo puede querer actualmente la razón de bien realizada en cosas concretas:

"La razón aprehende las cosas en universal, en tanto que el apetito tiende a las cosas mismas, que tienen una existencia particular" (20).

Pero resulta que la bondad misma no es algo que mueva a la voluntad a modo de objeto material sino que es la razón (objeto formal) por la que cualquier cosa se ama. Todo lo que quiero, lo quiero porque es bueno: la razón por la que se quiere algo es esta bondad universal -bondad sin más- que está presente incluso cuando el objeto amado es un bien particular:

"el apetito intelectual, aunque se inclina hacia cosas singulares que existen fuera del alma, se dirige a ellas según una razón universal; como cuando apetece algo porque es bueno" (21).

---

20 I-II, q.66, a.3, c.: "es necesario que la voluntad, tantas veces cuantas se dirija hacia el bien, se dirija hacia un bien determinado" (In II Sent., d.49, q.1, a.3, sol. 3).

21 I, q.80, a.2, c.

Queda claro, pues, que el objeto formal de mi querer no es el bien universal realizado en un bien concreto -que sería Dios- sino la 'ratio bonitatis'; la 'voluntas ut natura' se ve atraída por la razón de bien que las cosas tienen. Ahora bien, yo quiero algo porque es bueno, es cierto, pero también es cierto que por muy bueno que algo fuera, yo no lo querría si no deseara ser feliz. Sin lo segundo no tendría objeto lo primero: que algo sea bueno no explica por sí solo el que yo lo quiera: hace falta, como un presupuesto de este deseo, que yo quiera ser feliz. De este modo, quiero el bien que tengo delante, no sólo porque es bueno, sino porque -gracias a su bondad- satisface parcialmente mi voluntad, contribuyendo así al aquietamiento de la misma, que es la felicidad. Esta se convierte así también, en objeto formal de mi querer, pero desde una perspectiva diferente. Mientras que el requisito para amar algo por parte del objeto es que éste sea bueno, por parte del sujeto es necesario que se dé el anhelo de felicidad. Bondad y felicidad son, pues, el objeto formal de la 'voluntas ut natura', y se encuentran siempre presentes en cualquiera de nuestras voliciones:

"La felicidad es aquello apetecible 'per se', que de ningún modo se apetece por otra cosa" (\*\*).

---

\*\* In X Ethic., lect. 10, n. 2097

Ahora bien, una cosa es la felicidad, y otra el objeto que la procura:

"La felicidad, en cuanto que 'per se' es el objeto de la voluntad, es por todos conocida, pero no sucede lo mismo con el objeto de la felicidad" (22).

c) Objeto material de la voluntad

Tras el estudio del aspecto formal que determina la 'voluntas ut natura' despunta siempre Dios como su objeto material (23). Y llegamos a Dios a partir de cualquiera de las dos perspectivas del objeto formal que consideremos:

- Bien en común (bien universal): por estar la voluntad, trascendentalmente abierta hacia el bien, no puede saciar su inclinación natural sino alcanzando a Dios, que es el Bien Supremo (24).

---

22 In IV Sent., d.49, q.1, a.3, sol. 1. ad 1  
23 cfr. T. ALVIRA, Naturaleza y libertad, p. 30  
24 cfr. Ibid., p. 123

- Felicidad: la 'voluntas ut natura' se ve atraída por la razón de bien que las cosas tienen. Al mismo tiempo, al no ser esa bondad completa, queda insatisfecha y sigue buscando la plenitud de bien que aquieta completamente el apetito (=26).

Por cualquiera de las dos vías llegamos a la misma conclusión: sólo quien encarna la noción pura de bien -Dios- puede convertirse en el objeto material de la voluntad, porque sólo El es la plenitud de bien, donde tanto la razón formal de bondad como la de la felicidad, se cumplen cabalmente. Sin embargo, aunque Dios sea el Bien universal, y el único Bien por Esencia capaz de causar la felicidad, no puede decirse que la inclinación a Dios sea de la misma naturaleza que la tendencia hacia la felicidad, que es natural y absoluta. El hombre experimenta sin duda el anhelo de felicidad, pero su inteligencia no advierte con claridad que el bien saciativo de la voluntad, -que constituye por tanto la felicidad- es Dios (=27).

Mientras que la tendencia a la felicidad es natural explícitamente, la inclinación a Dios no lo es, de modo que el hombre puede llegar a Dios sólo mediante el discurso racional al que sigue la 'voluntas ut ratio' y no la 'voluntas ut natura' (=28). El hombre tiende hacia un bien perfecto con más intensidad que hacia el bien propio, y ese bien es, en realidad, Dios. Pero

-----  
26 cfr. Ibid., p. 25

27 cfr. Ibid., p. 34

28 cfr. Ibid., p. 34

el hombre naturalmente no lo sabe. Puede llegar a conocerlo sólo mediante discurso racional (22). Así, al inicio, el fin último material es conocido por el hombre solamente de modo implícito (23). Ahora bien, esta tendencia implícita hacia Dios, no es exclusiva del hombre. Todas las cosas apetecen a Dios de modo implícito, porque:

"así como Dios, en cuanto que es la primera causa eficiente, actúa en todo agente, así en cuanto es el último fin se apetece en todo fin. Y esto es apetecer a Dios implícitamente" (24).

De este modo los irracionales -vivos o inertes- apetecen a Dios implícitamente porque no le conocen, a la vez que el hombre, mediante su voluntad natural, apetece a Dios también implícitamente, porque no le conoce claramente tal como es.

"Conocer a Dios en algo común bajo cierta confusión es algo inserto en nosotros naturalmente en cuanto Dios es la felicidad del hombre: el hombre desea naturalmente la felicidad y lo que naturalmente conoce. Pero esto no

-----  
22 cfr. Ibid., p. 34

23 cfr. J. GREDT, Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae, Friburgi Brisgoviae, 1947, vol. I, p. 481

24 Ver., q.22, a.2, c.

es conocer simplemente que Dios es" (32).

Esto es, simplemente, conocer la felicidad (33). En consecuencia Dios no puede nunca constituirse en objeto directo de la 'voluntas ut natura'. Aparece en el horizonte de la misma sólo como objeto material, pero en ese aspecto pasa a ser también objeto de la 'voluntas ut ratio', por cuanto nuestro conocimiento de Dios en esta vida es parangonable al de un bien finito, debido a la imperfección de nuestro modo de conocer. Por ello el hombre, en su estado presente al menos, no puede querer naturalmente nada sin quererlo electivamente, pues lo único que atrae necesariamente a la 'voluntas ut natura', es el bien pleno (34).

d) Indeterminación de la 'voluntas ut ratio'

No es lo mismo determinar una potencia en cuanto a su especificación que en cuanto a su ejercicio:

---

32 I, q.3. a.1 ad 1

33 cfr. T. ALVIRA, Naturaleza y libertad, ed. cit., p. 32

34 Para que el bien pleno atraiga necesariamente a la voluntad, debe presentarse como objeto claramente visto por mi inteligencia, lo que sólo ocurre en la visión beatífica. Allí sí puede haber amor absoluto desde el punto de vista natural, porque la razón formal de bien que movía mi 'naturaliter velle' se ve perfectamente realizada en un bien concreto. Dios, plenitud esencial de bondad. (Cfr. T. ALVIRA, Naturaleza y libertad, ed. cit., p. 24).

"una potencia se mueve doblemente; de un modo 'ex parte subiecti': de otro modo 'ex parte obiecti'. Por parte del sujeto, como la vista por la inmutación de la disposición del órgano se mueve a ver más o menos claramente; por parte del objeto, como la vista ahora ve blanco, luego ve negro. La primera inmutación pertenece al ejercicio del acto, es decir, que se actúe o no se actúe, que se actúe mejor o peor; la segunda inmutación pertenece a la especificación del acto, pues los actos se especifican por sus objetos" (75).

Aplicada esta distinción a la 'voluntas ut ratio', se observa que ésta no se encuentra determinada, ni en el orden de la especificación, ni en el del ejercicio. En el de la especificación, porque no hay ningún bien que agote aquella razón universal de bien y felicidad: los bienes finitos por su finitud, y el Bien infinito, porque por nuestra limitación, es conocido como si fuera un bien finito más. En el del ejercicio, porque aunque formalmente estamos determinados hacia la felicidad, podemos no amarla, si no pensamos en ella.

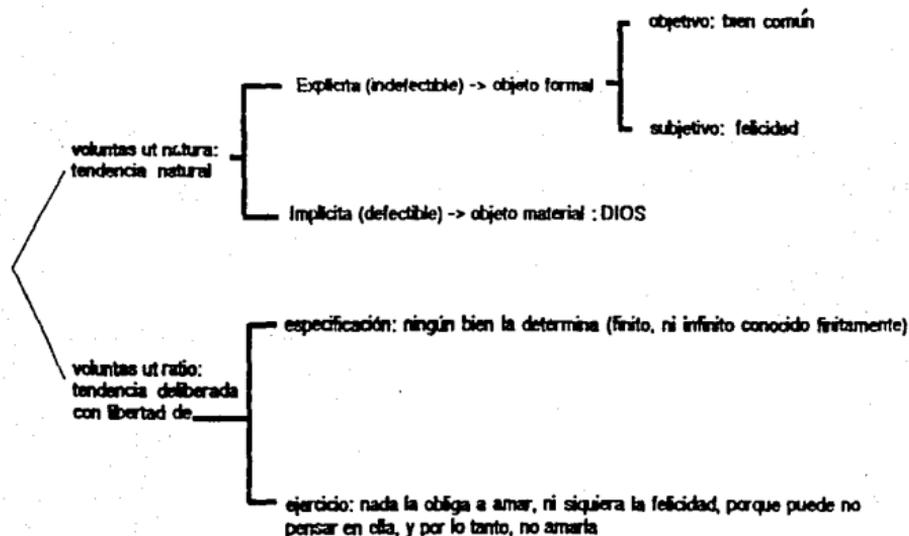
Efectivamente, a veces se piensa que la libertad de la 'voluntas ut ratio' recae únicamente sobre los medios, pero no alcanza al fin último. De este modo no habría libertad de

-----  
75 Mall. q.6. a. un., c.

ejercicio en relación a la felicidad, ya que no se puede dejar de quererla: nadie puede elegir no ser feliz. Pero es necesario hacer esta precisión que anotábamos, porque si bien es cierto que no puede elegirse lo opuesto a la felicidad, es posible no pensar en ella y, así, no quererla. Lo dice Santo Tomás en este mismo texto:

"alguien puede no querer pensar acerca de la felicidad"

Recojamos sintéticamente lo que llevamos dicho hasta ahora, acerca de la doble tendencia de la voluntad conforme al estado presente del hombre:



### 3.2 Amor a Dios y libertad

La voluntad, ante el Bien absoluto conocido de manera intuitiva, no podría resistirse ante su atracción, ya que se encontraría totalmente determinada por El. Ahora bien, donde existe determinación necesaria, no hay lugar para la libertad electiva, lo cual no significa que no haya libertad sin más, porque la libertad no se identifica con la elección. En efecto, es preciso distinguir los diversos planos de la libertad (34).

Hay una libertad que subyace a todas y las hace posibles: la libertad fundamental, propia de los entes que, por su alta participación en el ser, están dotados de una actividad espontánea, capaz de una apertura trascendental. Es la espiritualidad la que otorga al hombre esta capacidad de abrirse espontáneamente al ser y, de este modo, encontrarse en su horizonte con Dios, como objeto con el que puede y debe entablar una relación directa y personal. Fruto de esta apertura al ser, las criaturas espirituales gozan de la capacidad de autodeterminación hacia el bien (libertad moral) y de elegir entre los opuestos (libertad psicológica). Ahora bien, ¿qué tipo de libertad tendría la "voluntas ut natura" en relación a Dios, si lo conociera directamente como Bien pleno?

---

34 cfr. A. MILLAN PUELLES, Economía y libertad, Confederación de Cajas de Ahorro, Madrid 1974.

a) Determinación y libertad

Ante la frecuente oposición entre los conceptos de libertad y necesidad, es preciso distinguir entre la necesidad de coacción y la necesidad natural (que es la que proviene del fin). En efecto:

"la coacción, como importa violencia, y lo mismo la prohibición, no pertenecen a aquella necesidad que sigue a la naturaleza de las cosas: porque todo lo violento es contra naturaleza" (27), en el sentido de que "procede de un principio exterior sin que el paciente ponga nada de su parte" (28).

En esto consiste la diferencia entre la coacción y la necesidad natural: mientras que la primera tiene como principio algo exterior, la segunda tiene su origen en algo propio, interior, la misma naturaleza, que se encuentra determinada 'ad unum' hacia su propio fin, tendiendo hacia él natural o espontáneamente:

-----  
27 In IV Sent., d.49, q.1, a.3, sol. 2, ad 2

28 I-II, q.6, a.6, c.; Arist., Et. Nic., III, 1, 1110 b 1-9

"se mueven naturalmente las cosas cuyo principio de movimiento está 'per se' en ellas" (72).

Al no eliminar la espontaneidad con la que se tiende hacia el fin, la determinación natural no elimina la libertad en su sentido fundamental. De este modo, la necesidad natural ('ex fine') es la única que implicando determinación, no supone de ningún modo determinismo (73).

"Y por eso, como la voluntad tiende natural y necesariamente a la felicidad, esto no pone en ella coacción, ni alguna disminución de la libertad" (74).

Del mismo modo, la 'voluntas ut natura' está determinada hacia Dios, por lo que no tiene lugar en ella la libertad electiva, pero sí la fundamental, ya que con una espontaneidad natural, con una inclinación intrínseca, se abre trascendentalmente hacia el bien universal (75).

---

<sup>72</sup> In VIII Phys., lect. 8. n. 1029

<sup>73</sup> cfr. T. ALVIRA, Naturaleza y libertad, ed. cit., p. 66

<sup>74</sup> In IV Sent., d. 49, q.1, a.3, sol. 2 ad 2. Esto mismo ocurre en Dios, quien, "con su voluntad, se ama libremente a sí mismo, aunque ese amor sea necesario" (Pot., q.10, a.2, ad 5).

<sup>75</sup> cfr. T. ALVIRA, Naturaleza y libertad, ed. cit., pp. 69-70

En resumen, el amor del hombre a Dios se presenta como una tendencia dotada de libertad. En esta vida somos libres de amarlo o rechazarlo, ya que, -a pesar de ser el único Bien capaz de satisfacer la tendencia natural de nuestra voluntad al bien universal y a la felicidad-, no tenemos un conocimiento natural e inmediato de Dios como tal, por lo que se nos presenta, no como término de la 'voluntas ut natura', sino como objeto de la "selectividad" -y por lo tanto defectibilidad- de la 'voluntas ut ratio'. En el caso de que el hombre conociera a Dios en su infinitud, lo amaría necesariamente, pero con una necesidad, que, al no oponerse a la espontaneidad de nuestro amor, no destruiría la libertad de nuestra tendencia. En este caso, lo que sí quedaría eliminado sería la posibilidad de no amar a Dios, y con ella, como anotábamos, la libertad psicológica (\*).

---

\* No se debe olvidar que poder elegir no es parte esencial de la libertad, por lo que no es siempre una perfección. No lo es, concretamente, cuando se elige el mal, lo cual es posible gracias a la imperfección de nuestra libertad: "elegir el mal no es parte esencial de la libertad, sino consecuencia de tener una libertad imperfecta" (Ver., 22. 6).

#### 4. Alternativa fundamental: "Dios o el propio yo"

##### 4.1 La libertad como constitutivo esencial del hombre

Recapitulando lo que desarrollábamos en el apartado anterior, queda claro que todas las criaturas -por el hecho de haber recibido el ser de su Creador- experimentan una tendencia necesaria hacia El, que puede llamarse amor natural de Dios. El hombre, sin embargo, por el hecho de ser libre, puede orientar sus actos en un sentido diverso del que le marca esta referencia natural. Esto nos muestra la gran fuerza -constructiva o destructiva- de la libertad humana, pues -como anota Cardona-, ni siquiera la omnipotencia divina puede -una vez creado el existente- privarlo de esa relación. Pero al hacernos libres, dueños de nuestros actos, nosotros mismos podemos privarnos de esa relación en nuestras obras, en nuestro dinamismo, y perder así la semejanza perfecta y terminal con nuestra causa formal ejemplar ("").

Comprendemos así porqué la libertad es mucho más que una simple característica de la voluntad humana. Es más bien la característica trascendental del ser del hombre, el núcleo mismo

---

<sup>14</sup> cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., pp. 64-65

de toda acción realmente humana y lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre (100). Por ello, creada la persona, la libertad se presenta en ella como 'inicio' absoluto, como originalidad radical, como creatividad participada (101).

Pues bien, esta creatividad se pone de manifiesto en toda su tremenda realidad, cuando coloca al hombre ante la alternativa fundamental: Dios o el propio yo, que son los bienes que se pueden disputar la soberanía sobre mí:

"como en el amor a Dios el mismo Dios es el último fin, al que se ordenan todas las cosas que se aman con un amor recto, de igual manera en el amor de la propia excelencia se encuentra un último fin, al que todo lo demás se ordena" (102).

Precisamente en elegir a Dios sobre todo, sobre uno mismo y sobre la propia libertad, radica la seriedad eterna de la vida, la alternativa total, el 'aut-aut' definitivo, con palabras de Cardona (103).

---

100 cfr. Ibid., p. 99

101 cfr. Ibid., p. 102

102 Mal., q.9, a.2. c.

103 cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, p. 107

Sin embargo, hay quienes resuelven esta alternativa en sentido contrario, eligiendo el propio yo en vez de Dios, y por ello hay que decir que cuando el hombre, referido en su ser tan íntima y radicalmente a Dios, no se refiere con sus actos a Dios, deja truncada y contrahcha la obra de su Creador (47). Este no referirse a Dios, lo lleva a repliegarse sobre sí mismo, lo cual es una búsqueda de la perfecta identidad que solo a Dios conviene (48). En efecto, si la criatura fuera su fin, si su acto de ser y su esencia fuesen idénticos, ella misma sería, como Dios, su norma, la regla y medida de sus actos (49). Pero entonces no podría obrar desmedidamente. El mal aparece cuando la libertad creada obra como si no lo fuera (50).

Si consideramos que "en los existentes ordenados a un fin, del hecho mismo de ordenarse a ese fin o bien suyo, obtienen la condición de buenos" (51), si pensamos que el obrar de un existente es su fin y aquello por lo que es, y por último si tenemos en cuenta que "toda substancia es para su operación" (52), para la perfección definitiva, entonces se comprende bien la extrema gravedad de su privación. Es un deshacer ('deagere'), es la acción 'deordinata', la acción sin orden y, así, sin norma

47 cfr. Ibid., p. 61

48 cfr. Ibid., p. 65

49 cfr. Mal., I, 3 ad 7

50 cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p.

142

51 Mal., I, 2

52 C.G., I, 45

y medida: una Frustración eterna y definitiva (77). Por el contrario, al optar por Dios, el hombre se hace verdaderamente libre, y puede enfrentarse ante los bienes finitos con el pleno señorío de sus actos, sin estar sujeto al propio yo con sus pasiones, que lo esclavizan(78).

#### 4.2 Resolución del hombre en el amor

Tomando en cuenta que el hombre se define a sí mismo básicamente en torno al modo en que afronte esta alternativa fundamental entre Dios y el propio yo, podemos ahora afirmar que la vida espiritual se resuelve en amor: según lo que el hombre ama, es bueno o malo.

El amor es la plenitud de la vida espiritual (79), porque:

"por su propia naturaleza quiere la naturaleza espiritual ser feliz, y no puede querer no serlo" (80).

---

77 cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., pp. 63-66

78 cfr. Ibid., p. 111

79 cfr. Ibid., p. 131

80 C.G., IV, 92

Esa felicidad no puede ser otra cosa que el aquietamiento de su voluntad, cuyo acto propio es el amor. Es a la voluntad precisamente a quien "se le atribuye la primera relación al fin, en cuanto desea conseguirlo; y la última, en cuanto se aquietó en el fin ya obtenido" (\*\*).

Por ponerse en contacto con el fin, la voluntad se nos presenta como la facultad que determina la bondad o maldad del hombre:

"no se dice bueno al hombre porque tiene una buena inteligencia, sino porque tiene buena voluntad, ya que la voluntad se refiere al fin como a su objeto propio (\*\*)".

Y es el fin lo que determina todo lo demás, y por tanto es la libre volición del fin lo que determina lo que uno es (\*\*). Siendo dos los polos que pueden atraer definitivamente a la voluntad, es necesario elegir: Dios, aun a riesgo de la felicidad; o la felicidad aun a riesgo de Dios (\*\*). Esto no

-----  
\*\* In IV Sent., d.44, q.1, a.1, sol. III

\*\* I, d.S. a.4 ad 3

\*\* cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 119

\*\* cfr. Ibid., p. 120

significa que la voluntad no deba amar su propio bien, lo cual iría 'contra natura'. Lo que ocurre es que para que el amor al propio yo sea bueno, debe subordinarse al Bien divino, de lo contrario el hombre se limita, al comprimir sobre sí su capacidad de querer (65).

Así, el amor a Dios o al propio yo, lejos de oponerse, se implican mutuamente: precisamente porque se ama a Dios y se ama lo que Dios ama, es posible querer el propio bien en Él. Se trata de querer ese propio bien siempre condicionadamente y no como bien en sí último, decisivo y razón de todo cuanto es amado (66). Por eso no hay que ver sólo si el objeto final de nuestro amor es Dios o el propio yo, porque resulta que estos dos bienes no son sólo aquello que en última instancia se ama, sino el motivo por el que cualquier otro bien es amado: radicalmente, si no amo por Dios, amo por mí, afirma gráficamente Cardona (67). Y añade Kierkegaard que en el amor cristiano la 'determinación intermedia' es Dios mismo. Si no es así, entonces la cualidad intermedia es la 'preferencia': amo a los demás en cuanto se me asemejan, en cuanto participan de mí, en cuanto me placen (68). Esto último se opone al verdadero amor que ama a cada hombre según su característico modo de ser, y no según su semejanza con uno mismo (69). Nos damos cuenta así, de que el amor a Dios revierte en la forma en que amamos a los demás. Por eso

65 cfr. Ibid., p. 119

66 cfr. Ibid., p. 126

67 cfr. Ibid., p. 122

68 cfr. KIERKEGAARD, Los actos del amor, Ed. Fusconi, Milán 1963, p. 212, apud. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 122

69 cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 122

necesitamos del amor a Dios para amar bien al amado, para que este amor no sea un mero egoísmo compartido y coincidente ("'). Pues bien, este amor a Dios, en el caso del hombre, es un amor que puede calificarse con toda propiedad como amor de amistad.

#### 5. El amor de amistad

Como los entes -seres por participación- nada pueden añadir al Ser por esencia, se sigue que la creación, es totalmente gratuita. Y una gratuidad que no es arbitrio, capricho o simple azar -repugnando todo eso a la esencia divina-, no puede ser más que amor (""). Efectivamente, la creación no se explica sin este acto de amor originario, y de este modo, tampoco el hombre se explica sin el amor. Dios crea por amor ("") y en consecuencia quiere amor, correspondencia, reciprocidad, amistad. Es propio de todo amor, también del divino, querer correspondencia.

Es claro que de ese amor de amistad sólo la libertad es capaz. Por eso, no estamos hablando ya del simple amor natural que comparte el hombre con todas las criaturas, ni tampoco de la tendencia necesaria a la propia felicidad. Es mucho más: es el 'amor electivo' o dilección, el amor como acto de libertad (")

---

"" cfr. KIERKEGAARD, Los actos del amor, ed. cit., p. 274

"" cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 100

7" Pot., q.3, a.5, ad 14

7' cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 113

¿Y qué añade la dilección al amor?. Esto lo responde Santo Tomás cuando afirma que hay cuatro palabras que se relacionan mutuamente: amor, dilección, caridad y amistad. La palabra 'dilección' significa lo mismo que la de 'amor', pero por encima y además de esta significación fundamental, tiene la connotación de un momento de elección que precede al amor propiamente dicho. Por esta razón solamente el hombre es capaz de dilección, en tanto que esta forma del querer presupone un conocimiento y, por ello, deja abierta la posibilidad de una elección (elegir, preferir) (77).

#### 5.1 Amor y conocimiento (77)

Dado que el amor dilectivo supone un conocimiento, podría pensarse que a un conocimiento defectuoso sigue un amor igualmente pobre. Pero esto no es así, ya que aunque nada pueda ser amado al menos que sea conocido, algunos objetos pueden ser amados mejor que conocidos (78). Lo que sucede es que el conocimiento y el amor se relacionan con su objeto de distinto modo. El conocimiento se aplica al ser como aprehendido por el entendimiento, de modo que se efectúa de acuerdo al sujeto cognoscente. En cambio, el amor se dirige al ser tal como es en sí mismo, no como aprehendido. Por ello afirma Santo Tomás que:

---

77 cfr. I-II, q.26, a.3

78 cfr. E. GILSON, Elementos de Filosofía Cristiana, ed. cit., pp. 329-332

79 cfr. ibid., p. 331

"basta para la perfección del amor que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. De aquí proviene el que a una cosa se la ame más que se la conoce, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien" (77).

Gilson explica que efectivamente el conocimiento a primera vista no es posible sino de forma muy superficial, ya que el conocimiento verdadero requiere de análisis y distinciones acerca del objeto. Por el contrario, el amor puede darse de un primer golpe de vista, y con frecuencia, es amor completo y verdadero. Puedo, por ejemplo, no saber nada de retórica, excepto, rudamente hablando, de lo que trata; pero esto es suficiente para desearla tal como es. De la misma forma, el hombre sabe muy poco de Dios, excepto que, en conjunto, Dios es el Ser mismo y el Bien mismo, pero esto es suficiente para que el hombre ame a Dios precisamente como el Bien soberano y el Primer Ser que merece ser amado (78).

75 I-II, q.27, a.4, ad 1

76 cfr. E. GILSON, Elementos de Filosofía Cristiana, ed. cit., pp. 330-331

Así Santo Tomás invita a amar plenamente al Dios que no se puede conocer plenamente, porque donde termina el conocimiento de Dios puede comenzar el amor:

"ahí donde el conocimiento cesa... allí puede comenzar al punto el amor" (??).

La razón humana conoce poco de los objetos más elevados, pero lo poco que conoce de éstos vale más que su más perfecto conocimiento de las cosas inferiores. Así, mientras el conocimiento tiende a Dios, partiendo de las criaturas, el amor, por el contrario, comienza en Dios, como último fin, y deriva desde El a las criaturas.

El conocimiento perfecto de Dios es, pues, consecuencia -más que causa- del amor a El. Precisamente porque Dios es amor, sólo se le puede conocer si se le ama. Es el amor lo que me identifica con el otro colocándome en su lugar y llevándome así a la comprensión: conocimiento exhaustivo y total (??). Este es el conocimiento perfecto, el "conocimiento afectivo de la verdad" (??).

---

?? II-II, q.27, a.4, ad 1

?? cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p.

117

?? II-II, 1. 162, a.3, ad 1

5.2 El acto de ser 'personal' del hombre: fundamento para la amistad con Dios

Desde esta perspectiva, afirma Cardona que el hombre, terminativa y perfectamente hombre, es amor. Y si no es amor, no es hombre, es hombre frustrado ("2"). Efectivamente, el hombre se ordena a sí mismo como consecuencia del amor: el primer acto del amor es la dilección -de la que ya hablábamos poco antes-, a la que sigue primero la alegría del amor, y después la paz como 'tranquilidad del orden' ("3"), precisamente porque es el amor lo que nos ordena radicalmente y del todo a nuestro último Fin: tanta más paz hay en el alma cuanto más cerca está de Dios ("4"). Por esto dice San Agustín que del propio amor vive cada uno, bien si el amor es bueno, mal si el amor es malo ("5"), y por eso también seguimos diciendo con Cardona que la comprensión del amor es la comprensión del universo entero, y de modo muy especial la comprensión de la criatura espiritual, de la persona. Hay que saberse amado singularmente, como alguien único, como 'alguien delante de Dios', con expresión de Kierkegaard. Como una persona, como una excepción ("6").

-----  
"2" cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 100

"3" II-II, q.29

"4" cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 131

"5" SAN AGUSTIN, Contra Faustum, 510

"6" cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 130

Establecer una relación así con Dios, es posible para el hombre gracias precisamente a su carácter personal, ya que con la persona sucede algo distinto a lo que sucede con cualquier otro individuo que no es espiritual: sólo la criatura espiritual recibe el ser a título de 'propiedad privada' (""). En efecto, en las criaturas materiales sucede que no hay una "novedad de ser" en el momento en que son generadas, porque toda la materia fue creada desde el inicio por Dios, conteniendo potencialmente todas las formas (que en ella preexistían). La persona humana, en cambio, no preexistía ni en el universo material, ni en los padres ni en ningún otro sitio, sino que procede sólo de la Potencia creadora divina ("").

Resultado de esto es que cada ser humano, al tener un acto de ser recibido directamente de Dios, es más valioso que la especie humana. Como afirma Kierkegaard, "en un género animal vale siempre el principio: el singular es inferior al género. El género humano, por el contrario, tiene la característica, precisamente porque cada Singular es creado a imagen de Dios, de que el Singular es más alto que el género" (""). De esta forma, la relación a Dios de cualquier sustancia material es simplemente una 'parte' de la relación a Dios creador que el universo entero tiene, y no le es propia y exclusiva. En cambio, la relación a

---

"" cfr. Ibid., p. 191

"" cfr. Ibid., pp. 89-90

"" KIERKEGAARD, Diario X A 426, Ed. Morcelliana, Brescia 1980, apud. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 131

Dios de cada persona humana le es dada directamente por Dios con el acto de ser único e irreplicable que le hace ser: tiene su propia y personal relación a Dios ("").

El que esta relación sea personal es precisamente lo que hace posible concebirla como una relación de amistad, "amistad con Dios ya en el orden natural, según la vida del espíritu" (""). Dios, al darle personalmente el ser al hombre, le llama con amor, y con amor debe corresponder. Para ser bueno, su obrar libre tiene que consistir en un acto de amorosa relación personal con Dios, en un acto de amistad ("").

Pues bien, si es el amor lo que constituye radicalmente al hombre en cuanto tal, es preciso notar por último que lo propiamente contrario del amor no es el odio, como se piensa comúnmente, sino la indiferencia, el desamor radical, que se hace también necesariamente desesperación, y que Kierkegaard llama "la enfermedad mortal" (""). Ya tendremos oportunidad más adelante de referirnos a esta desesperación a la que conduce el amor de sí por encima, y en lugar de, el amor a Dios.

-----  
"" cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 90

"" II-II, q. 23, a. 1, ad 1

"" Esta amistad es la esencia de la oración, como dice Sta. Teresa: "un tratar de amistad con quien sabemos nos ama" (cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 96

"" cfr. Ibid., p. 116

### CAPITULO 3: EL ATEISMO

Antes de definir lo que entendemos por ateísmo, es conveniente considerar -'a contra'- que el problema religioso ha ocupado siempre un lugar muy importante en las civilizaciones. Ya Aristóteles afirmaba: "todos los hombres tienen la convicción de que existen los dioses" (1). Y en base a la etnología moderna, G. van der Leeuw lo confirma: "no existen pueblos sin religión. En los inicios de la historia no hay ninguna forma de ateísmo. La religión se halla siempre y en todas partes" (2).

Ciertamente el hombre en cuanto tal, es religioso, por lo que puede afirmarse con Fabro que el problema de Dios es el problema esencial del hombre esencial (3). De este modo Dios, por afectar integralmente al hombre, se nos presenta no sólo como algo 'concluyente' -a lo cual se llega al final de unos estudios-, sino sobre todo como 'constitutivo' en relación a la determinación del ser del mundo y del hombre mismo. Es decir, lo que se piense acerca del hombre y del mundo, depende en gran

---

1 ARISTOTELES. De coelo et mundo, I, 3, 270 b, 5, ed. W.K.C., Guthrie, Londres, 1945. Apud. C. FABRO, Drama del hombre y misterio de Dios, Rialp, Madrid 1977, p. 51-52

2 G. VAN DEL LEEUW, Phänomenologie der Religion, Leipzig, 1935, p. 570, apud. C. FABRO, Drama del hombre y misterio de Dios, ed. cit., p. 52

3 C. FABRO, Drama del hombre y misterio de Dios, ed. cit., p. 20

medida de como se resuelva el problema de Dios, problema que en su más profundo significado coincide con el de la consistencia de nuestro ser (\*).

La sociedad contemporánea, en torno a este problema, presenta sin embargo unas características peculiares, que nos hacen enfrentar el tema del ateísmo como un fenómeno que por primera vez ha dejado de ser algo minoritario para empezar a afectar a grandes grupos sociales.

#### A. NATURALEZA Y POSIBILIDAD DEL ATEÍSMO

##### 1. Noción del ateísmo

Por ateísmo se entiende la teoría que niega la existencia de un Dios personal, ya sea en la teoría o en la práctica. En este segundo caso, -aunque intelectualmente no se niegue a Dios-, se vive como si Dios no existiera, es decir, sin preocuparse para nada de su existencia, de modo que se organiza la vida privada y pública prescindiendo de la existencia de cualquier Principio absoluto trascendente a los valores del individuo y del

-----  
\* cfr. Ibid., p. 12-13 y 32-33

hombre (7).

Es importante subrayar que no basta entonces aceptar la existencia de lo divino o lo absoluto sin incurrir en cierto ateísmo, pues falta la admisión de Dios como Persona subsistente y trascendente, al mismo tiempo que preocupado por el mundo y por nuestras miserias. En consecuencia, los términos de religión y teísmo, si se toman en sentido estricto, -esto es, metafísico-, son sinónimos. Realmente si se niega en Dios su ser absoluto, trascendente y espiritual, -en una palabra, "personal"-, se cae en una especie de ateísmo, aunque éste no se presente directamente como tal, sino bajo apariencia de teísmo, como lo hacen el panteísmo, el idealismo, etc. (8).

## 2. Características del ateísmo contemporáneo

El ateísmo contemporáneo presenta -decíamos- unas características especiales que lo distinguen de los ateísmos en épocas anteriores; éstas se dan principalmente en torno al proyecto que lleva a cabo el pensamiento moderno de ir desarrollando progresivamente el 'regnum hominis' como subjetividad sustentante, a expensas del ser y, por consiguiente, de Dios, proyecto que culmina con la construcción del hombre

7 cfr. Ibid. p. 47-48

8 cfr. Id., Génesis histórica del ateísmo contemporáneo, en "El ateísmo contemporáneo", vol II, Ed. Crsitiandad, Madrid 1971, p. 19

nuevo, libre de mitos y árbitro de su propio destino. Se trata de reconquistar la libertad que la religión había alienado en el mundo ilusorio de lo suprasensible con el espejismo de una promesa de vida futura. De este modo la filosofía contemporánea, lejos de verse afectada por la acusación de ateísmo, -que en otro tiempo habría preocupado a Descartes, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Hegel-, reivindica para sí este título como signo de liberación de la alienación fundamental del ser humano: la alienación religiosa (').

Fabro resume en tres los rasgos constitutivos del ateísmo actual.

a) Inmediatez

A partir del positivismo materialista el ateísmo en la cultura y sociedad contemporáneas deja de ser un punto de llegada, para convertirse en fundamento y punto de partida, constituyendo así el clima y el ambiente de nuestra cultura.

Se trata de una inmediatez secundaria, -no comparable a la inmediatez de la evidencia sensible-, pero firmemente operante en el sentido de que la ausencia de Dios constituye la plataforma desde la cual se desarrolla toda actividad social. De este modo para Sartre y los ateos contemporáneos, el ateísmo es un 'dato de

---

7 cfr. Ibid. p. 20

hecho' del que parten en sus planteamientos. y lo es -según la interpretación que da Fabro y aquí suscribimos-. por ser la inevitable conclusión del principio de immanencia (").

b) Universalidad

La enorme difusión del ateísmo. permite hablar hoy en día de "toda una cultura decepcionada de lo 'sagrado'" ("). No se trata sólo del comunismo ateo. sino de una gran cantidad de "creyentes" que a pesar de continuar declarándose de una u otra confesión religiosa. viven en un clima de despreocupación. oportunismo y amoralidad en las costumbres individuales y sociales.

El ateísmo ha dejado así de ser un fenómeno reservado a una élite, para convertirse en algo que envuelve a las masas, de modo que. aunque aún existan creyentes integrales. éstos son minoría casi en todas partes (").

c) Positividad y constructividad

Este tercer rasgo del ateísmo se refiere a su carácter pretendidamente 'constructivo'. Siempre habían sido creyentes convencidos quienes dirigieron el avance de la sociedad en todos

-----  
" Esto lo desarrollaremos ampliamente en la segunda parte de este capítulo.

\* Ibid. p. 22

\*\* cfr. Ibid. pp. 21-23

aspectos. Por el contrario, vemos en nuestros días que quienes organizan la vida pública, la cultura, la enseñanza, se postulan ateos, y proceden con plena libertad, abundancia de medios y con el explícito propósito de eliminar toda religión. Conforme a la óptica del humanismo ateo se cree que el hombre tomará posesión de su propio ser sólo en la medida en que eche de sí y de la sociedad la conciencia de Dios. Se pretende recuperar la esencia humana liberándola de la alienación religiosa de lo trascendental (11).

A diferencia, pues, de las épocas anteriores, en que era considerado como prevalentemente negativo y destructivo, el ateísmo contemporáneo se proclama constructor del hombre nuevo a partir del hombre mismo: el hombre es principio, medio y fin de su propia historia. Es el ateísmo más radical, pues ve en la negación de Dios y de lo sagrado la condición fundamental para salvar al hombre (12).

---

11 Esta tesis, tomada de Marx, es también la tesis de Sartre, del existencialismo de izquierda, del neopositivismo, del pragmatismo. cfr. Ibid., pp. 21-23

12 cfr Ibid., pp. 21-23

### 3. El ateísmo: posibilidad de la libertad

Si bien la 'inmediatez' es una característica del ateísmo contemporáneo, no por ello puede hablarse de este fenómeno como si se tratara de una postura natural en el hombre.

#### 3.1 Situación no originaria

Afirma Fabro que la razón profunda del ateísmo como postura espiritual individual, radica en la misma 'libertad humana' (13). En efecto, el ateísmo no puede ser una situación originaria. Ya decíamos, citando a G. van der Leeuw, que no existen pueblos sin religión. En los inicios de la historia no hay ninguna forma de ateísmo. Así, aunque este fenómeno pueda convertirse en un punto de partida para aquellos que se encuentran inmersos en un ambiente de ateísmo -según lo explicamos en el apartado anterior- la humanidad en general llegó a esta situación de manera refleja, desvirtuando su posición original. Por ello el ateísmo se ha presentado siempre como una actitud individual, más que como una conducta social (14).

---

13 Id., Drama del hombre y misterio de Dios, ed. cit., p. 52  
14 cfr. Ibid. p. 50

Si no existe una civilización que sea "originariamente" atea, el ateísmo puede considerarse como un 'momento negativo', que supone antes la afirmación de Dios y la religión (17). Esta negación, cuando se da, es fruto en último término de la libertad, razón profunda del ateísmo. Sin embargo hay que reconocer que se trata de una situación compleja. Las dificultades que existen para comprender con claridad lo relativo al más allá, así como las contradicciones de las religiones entre sí, pueden llevar al hombre a rechazar el problema de Dios, más aún si se toma en cuenta que el descubrir cuál es -entre todas- la religión verdadera rebasa el campo de la evidencia racional y exige la fe (18).

De este modo, aún antes de llegar a la situación actual -en la que hemos hablado de 'inmediatez' del ateísmo-, éste constituye un fenómeno real en todas las civilizaciones en plenitud, y aumenta en las 'fases de saturación', como en los casos de la filosofía estoica y epicúrea en la civilización grecorromana, el iluminismo y el idealismo en la moderna, y el predominio de la técnica y de la economía en la contemporánea (19). Así, la posibilidad del ateísmo teórico se hace más o menos

-----  
17 cfr. G. VAN DER LEEW, L'homme primitif et la religion, París, 1940, pp. 149 y ss., apud. C. FABRO, Drama del hombre y misterio de Dios, ed. cit., p. 52

18 cfr. C. FABRO, Drama del hombre y misterio de Dios, ed. cit., pp. 52-53

19 cfr. Ibid., p. 50

real y plausible según se verifiquen o no ciertas condiciones ambientales y culturales que se deben considerar en cada caso (14).

### 3.2 Rechazo de la Metafísica

Esa libertad que Fabro explica como razón profunda del ateísmo, nos muestra esta postura, no ya sólo como una simple negación de Dios, sino en muchos casos como una cierta 'repulsa' a creer en El (15). Hablar de una repulsa es referirse a una actitud en la que la subjetividad del individuo está involucrada: esta actitud no sólo se da en la negación de Dios que estamos viendo como rechazo, sino también en ese otro rechazo, dirigido contra la Metafísica, antiguo prototipo de la objetividad.

Parece que el hombre de hoy está convencido de que el esfuerzo metafísico es inútil, reduciéndose el conocimiento únicamente a los fenómenos (16). Esta oposición a la metafísica es clara tanto en el marxismo como en el existencialismo, en los que encontramos dos diferentes modos de optar por el ateísmo en

---

14 cfr., C. FABRO, Drama del hombre y misterio y misterio de Dios, ed. cit., pp. 50-51.

15 cfr. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, Ed. Gredos, Madrid 1971, p. 11

16 cfr. Ibid., p. 12

nuestros días. Y es tan altamente significativo este rechazo hacia la metafísica, que merece una consideración especial, que haremos separadamente.

a) El marxismo

El rechazo marxista de la filosofía como ciencia especulativa, se puede percibir claramente, en la célebre Tesis XI sobre Feuerbach: "Hasta ahora los filósofos no han hecho más que interpretar de diversas maneras al mundo; de lo que se trata ahora es de transformarlo" (21).

Para la dialéctica el culmen de la filosofía se encuentra en Hegel. Después de él ya sólo falta realizarla, pero para ello es necesario superar la vieja metafísica, que con su estricta aplicación del principio de no contradicción, paraliza el progreso de la dialéctica.

A este respecto dirá Engels que el metafísico trabaja con conceptos "fijos y rígidos, y dados de una vez para siempre. Sólo piensa por antítesis sin término medio; dice: sí, sí, no, no, y lo que va más allá no vale nada. Estima que una cosa existe, o bien, que no existe; una cosa tampoco puede ser ella misma y otra

---

21 MARX, K. Thesen über Feurbach, en Karl Marx Frühe Schriften, 2 Band p. 4, apud. Augusto del Noce y José Antonio Riestra, "Karl Marx: Escritos Juveniles", Critica Filosófica, EMESA, Madrid 1975, p. 144.

cosa" (==). Este tipo de pensamiento era atribuido por Hegel al entendimiento, que -como veremos en el siguiente apartado- no es considerado como científico, por lo que debe ser superado por el pensamiento dialéctico, que Hegel refería a la razón y que "consiste en 'mediatizar' las contradicciones, o en 'provocarlas', mediante una síntesis de las nociones opuestas. Pues estas nociones (que señala el principio de no contradicción) no son contradictorias más que en apariencia, o para un pensamiento superficial. La dialéctica es el único modo de pensamiento que corresponde a la realidad del universo en donde todo está relacionado con todo, y donde las cosas se resuelven en un proceso de aparición y desaparición" (==).

El balance que resulta de esta voluntaria negación de la verdad metafísica, es un relativismo, claramente expresado en estas palabras de Engels: "Si en la búsqueda nos inspiramos constantemente en este punto de vista (de la dialéctica), cesamos, y de una vez para siempre ya, de pedir soluciones definitivas y verdades eternas; nos sentimos conscientes del carácter, por fuerza limitado, de cualquier conocimiento adquirido y de su dependencia respecto a las condiciones en que fue adquirido; y tampoco nos dejamos dominar por las antinomias irreductibles para la vieja metafísica, siempre en uso, respecto a lo verdadero y a lo falso, al bien y al mal, a lo idéntico y a lo diferente, a lo fatal y a lo fortuito: sabido es que tales

---

== F. ENGELS, Anti-dühring, pp. 53-54, apud. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., p. 16

== R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., pp. 15-16

antinomias sólo tienen valor relativo, que lo que ahora se reconoce como verdadero tiene su aspecto falso, que se mostrará después, del mismo modo que lo que actualmente es reconocido como falso, también tiene su lado verdadero gracias al cual pudo ser reconocido como verdadero: sábase asimismo que lo que se afirma como necesario está compuesto de puras casualidades, y que lo que se nombra casualidad es la forma bajo la cual se esconde la necesidad, y vuelta a lo mismo siempre" (74).

Es extraño que Engels dé inicio a esta cita reconociendo el carácter limitado de nuestro conocimiento, y luego pueda concebir al hombre como Ser Absoluto. Efectivamente sólo un pensamiento dialéctico que se fundamente en lo contradictorio, puede aceptarlo. Ya decía Cardona que la contradicción es el secreto del progreso dialéctico, debido entre otras cosas a que mientras que para la metafísica del acto de ser, el Ser está en sí al principio, antes de la Creación, y por eso al final como último fin; para el historicismo está al final, y por eso al principio sólo como aspiración o motor intrínseco. Esto es contradictorio. (75).

Las únicas verdades que se salvan en medio de este derrumbe relativista, son las científicas. Lenin nos dirá: "Toda ideología es históricamente relativa; pero es un hecho absoluto que a cada

---

74 F. ENGELS, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Ediciones sociales 1945, p. 31, apud. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., pp. 18-19  
75 cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 198

ideología científica, y contrariamente, por ejemplo, a lo que ocurre con la ideología religiosa, corresponde una verdad objetiva, una naturaleza absoluta" (76).

#### b) Existencialismo

El existencialismo por su parte, no rechaza la metafísica tan directamente como lo hace la dialéctica, pero la empobrece tremendamente, al reducirla a un conocimiento hipotético y subjetivo.

Sartre dirá en 'La náusea', que "las preguntas sobre el origen del ser o sobre el origen del mundo están desprovistas de sentido" (77). Y Merleau-Ponty declara: "El hecho metafísico fundamental es ese doble sentido del 'cogito': estoy seguro de que hay ser, a condición de no buscar otra especie de ser que no sea el-ser-para-sí" (78).

He aquí el desprecio por la metafísica. Para el marxismo el mundo da cuenta de su propia racionalidad. Con palabras de Vernaux, es "auto-explicativo", por lo que no requiere de ninguna explicación. Para el existencialismo en cambio, el mundo sería "anti-explicativo": absurdo y rebelde a cualquier explicación. En ambos casos la metafísica queda abolida, pues el hombre se cierra

-----  
76 LENIN, Materialismo et empirio-criticismo, t. XIII de las Obras Completas, p. 105, apud. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., p. 19

77 SARTRE, La náusea, p. 713, apud. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., p. 23

78 MERLEAU-PONTY, Sens et non sens, pp. 186-187, apud. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., 26

a la posibilidad de conocer una realidad situada por encima de sus experiencias. Ya no se trata de una inmanencia al estilo idealista -en el sentido de que el sujeto se encuentre encerrado en su propia conciencia- pero sigue habiéndola en cuanto se piensa que el hombre no puede conocer más allá del mundo que forma su horizonte ("").

### 3.3 Ateísmo: postura opcional

Abolida la metafísica, se cierra el camino racional para llegar a Dios, que se convierte así en un asunto de pura fe. Se ve entonces el teísmo como una posición no ya filosófica sino puramente religiosa, -una fe-, y como contrapartida el ateísmo -al no considerarse verdad metafísica-, no busca demostrar la inexistencia de Dios. Lo que combate es la religión, y ésta, no en cuanto conjunto de dogmas que se declaran falsos, sino como actitud interior del hombre que estima inhumana.

Pero si el ateísmo no es una conclusión metafísica, entonces ¿qué es?. Una opción -contesta Verneau- consciente y deliberada, que atañe al bien o al fin del hombre, por la que se rehusa el admitir la existencia de Dios, para que el hombre pueda existir, es decir, para que pueda liberarse psicológicamente de todo sentimiento de dependencia, plantarse como un absoluto de libertad, forjarse o crearse a sí mismo ("").

"" cfr. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., p. 29

"" cfr. Ibid., pp. 31-32

Se ve entonces, que el hombre puede llegar a pensar que no es humano más que siendo independiente, y que no es independiente más que siendo ateo: las siguientes palabras que Dostoievski recoge en su epistolario privado, reflejan gráficamente esta postura: "Estoy inmensamente orgulloso del hombre y de mí mismo y no soporto la idea de que un día en que alguien se aburría me fabricaron, y de que se me haya trazado el camino que tengo que seguir so pena de ir al infierno. La consecuencia es que he suprimido a Dios. Insisto en el hecho de que no es una exigencia de mi razón, no creo que exista necesidad de razón en ello y que haya sido ella la que me incitó a suprimir toda divinidad, sino la necesidad en que me encontraba, para tener fe y admirar la grandeza del hombre, de que nadie hubiese creado al hombre. No sé si existe o no Dios, lo que sé es que quiero que no exista" (').

#### 3.4 Racionalidad de la fe

Hemos explicado el ateísmo como una opción en la que no se cree en Dios porque se quiere no creer en El, ya que ello impide creer en el hombre. Claro está que aquél que ve en la aceptación de un ser supremo una 'alienación' para el hombre, considera denigrante aceptar por fe una verdad que la razón no alcanza a

---

<sup>21</sup> F. DOSTOIEVSKI, Epistolario privado, apud. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., pp. 32-33

comprender. Pero el papel de la razón en la fe sólo es denigrante conforme a una concepción kierkegaardiana y luterana de la fe, en la que efectivamente se exige un sacrificio total de la inteligencia, puesto que se define a la fe como un salto en el absurdo. Nosotros, por el contrario, afirmamos que un acto de fe que no es 'razonable' tampoco es ya un acto 'humano'. Claro que en la fe hay una renuncia, una 'obediencia' de la razón, y la hay al adherirse el espíritu a verdades que no puede demostrar ni comprender, pero como la razón es la única luz natural del hombre, no puede ser excluida de la vida religiosa sin que sea perjudicial. Lo cual quiere decir, sencillamente, que para creer, es preciso tener razones (77). Sin embargo las razones en la fe nunca serán apremiantes -no quedaría lugar para la fe ante una evidencia racional-, por lo que se hace necesario elegir. Y aquí es donde podemos preguntarnos qué tantas razones hay para optar por un término u otro en esta alternativa fundamental que se presenta entre ser creyente o no serlo.

Primeramente habría que decir que esta opción, más que entre la incredulidad y la fe, se plantea entre dos creencias opuestas, porque la 'no creencia' en Dios, en realidad es una fe en el hombre como ser supremo. La cuestión es saber si se trata de dos 'creencias' igualmente gratuitas e igualmente justificables, si no hay mayor razón para escoger una fe que otra. Claro está que no es así. Buenas razones hay para creer en Dios: no hay ninguna en cambio para rechazársela colocando nuestra fe en el hombre

---

77 cfr. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., pp. 103-104

(70). Ante la posible apariencia de insuficiencia en las razones para creer en Dios, se contraponen la todavía más clara insuficiencia de las que se tienen para sustentar el ateísmo. Lo que ocurre es que -la mayoría de las veces- aquellos que profesan el ateísmo no buscan 'razones' para justificar su postura.

Si nos planteamos ahora la alternativa, no ya entre creer o no, sino entre afirmar filosóficamente la existencia de Dios o negarla. ¿qué tanta libertad se tiene al respecto?. Dice Vernaux que si un hombre busca la verdad, su inteligencia se verá necesitada de los primeros principios, pues son una luz que, puede decirse, deslumbra. Pero el hombre no es una inteligencia pura sino que lleva en sí otros amores que el de la verdad. La conclusión es pues, que las pruebas de la existencia de Dios son convincentes si nos colocamos bajo el punto de vista metafísico, y que nos colocamos en este punto de vista si podemos y si queremos (71).

### 3.5 Influencia de la voluntad sobre el pensamiento

Hablábamos de los primeros principios como dotados de una luz que "deslumbra". Sin embargo el ateísmo, para atribuir al ser finito del hombre la capacidad de autofundamentarse, ha de hacer

70 cfr. Ibid., p. 107

71 cfr. R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., pp. 197-198

una serie de afirmaciones, en contra ya no sólo de los principios filosóficos primeros, sino del más elemental sentido común. Cómo es posible ir contra lo evidente, lo explica claramente Cardona así: el ante y los primeros principios son una evidencia natural y universal, un comienzo inexcusable: son percibidos inmediatamente por la razón natural en su ejercicio espontáneo. De este modo, no ha existido ni puede existir un solo hombre que no los haya percibido como evidentes, de forma primaria e inmediata, como elemental condición de todo subsiguiente conocer. Hasta ahí no hay posibilidad de errar, y el conocimiento humano es infalible. La posibilidad de yerro comienza donde empieza el discurso de la razón. Ahí puede aparecer el error, si se concluye de modo contrario a aquellos primeros principios que capta el intelecto. Evidentemente, aun en esos casos, se ha percibido que se poseían estos principios antes de ponerse a discurrir, que con ellos se discurría: pero entonces sobreviene la posibilidad libre de descalificar aquella aprehensión inmediata, -directa y evidente- en cuanto no 'refleja', no 'científica', etc., declarando así aquellos principios válidos sólo en un orden vulgar o común, pero no en el filosófico, que empieza después y desde cero, tal como propugnó Descartes. Con este procedimiento se opone la filosofía al sano sentido común (22).

---

<sup>22</sup> cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., pp. 197-198

una serie de afirmaciones, en contra ya no sólo de los principios filosóficos primeros, sino del más elemental sentido común. Cómo es posible ir contra lo evidente, lo explica claramente Cardona así: el ente y los primeros principios son una evidencia natural y universal, un comienzo inexcusable; son percibidos inmediatamente por la razón natural en su ejercicio espontáneo. De este modo, no ha existido ni puede existir un solo hombre que no los haya percibido como evidentes, de forma primaria e inmediata, como elemental condición de todo subsiguiente conocer. Hasta ahí no hay posibilidad de error, y el conocimiento humano es infalible. La posibilidad de error comienza donde empieza el discurso de la razón. Ahí puede aparecer el error, si se concluye de modo contrario a aquellos primeros principios que capta el intelecto. Evidentemente, aun en esos casos, se ha percibido que se poseían estos principios antes de ponerse a discurrir, que con ellos se discurría; pero entonces sobreviene la posibilidad libre de descalificar aquella aprehensión inmediata, -directa y evidente- en cuanto no 'refleja', no 'científica', etc., declarando así aquellos principios válidos sólo en un orden vulgar o común, pero no en el filosófico, que empieza después y desde cero, tal como propugnó Descartes. Con este procedimiento se opone la filosofía al sano sentido común (22).

---

<sup>22</sup> cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., pp. 197-198

He aquí lo que en último término hace posible defender "racionalmente" una postura atea: esa capacidad de nuestra voluntad de ir contra lo que primaria e inmediatamente le presenta la inteligencia. Ya Santo Tomás había advertido de esa intervención de la voluntad libre en el quehacer intelectual, y de la consiguiente necesidad de una vida moral recta para alcanzar la sabiduría, diciendo: "entendemos porque queremos" (77).

También Kierkegaard, en un tono más 'existencial' que teórico, se refiere a este problema, haciendo notar la manera como la voluntad "consigue" muchas veces su objetivo, retardando la ejecución del bien: "Si un hombre, en el mismo momento en que ha conocido el bien, no lo hace, entonces se debilita el fuego del conocimiento. Además está el problema de lo que la voluntad piensa de lo que se ha conocido. La voluntad es un principio dialéctico y tiene bajo sí toda la actividad del hombre. Si no le gusta lo que el hombre ha conocido, no resulta ciertamente que la voluntad se ponga a hacer en seguida lo contrario de lo que dice la inteligencia: oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras. Pero la voluntad deja pasar un poco de tiempo: ¡esperemos hasta mañana, a ver cómo se ponen las cosas! Entre tanto la inteligencia se oscurece cada vez más, y los instintos más bajos toman cada vez más la delantera. Ay, el bien hay que hacerlo en seguida, apenas conocido (he aquí la razón por la que en la pura idealidad el paso del pensar al ser se da con tanta facilidad,

porque ahí todo se hace en seguida); pero la fuerza de la naturaleza inferior consiste en dilatar las cosas. Cuando de este modo el conocimiento ha llegado a ser bastante oscuro, entonces la inteligencia y la voluntad ya pueden entenderse mejor; finalmente están ya completamente de acuerdo, porque la inteligencia se ha puesto ya en el lugar de la voluntad, y reconoce así que es perfectamente justo lo que la voluntad quiere" (77).

En otro texto Santo Tomás se refiere concretamente a la posibilidad de la voluntad de pervertir sus propias disposiciones: la criatura racional desea naturalmente ser feliz, y este deseo no puede desarraigarse. Sin embargo, su voluntad puede apartarse de lo que constituye la verdadera felicidad, pervirtiéndose dicha voluntad, porque aunque sigue a la naturaleza racional apetecer la felicidad.

"que desee esto o aquello bajo la razón de felicidad y último fin ocurre por alguna disposición especial de la naturaleza, como ya lo hace notar el Filósofo al decir que "tal como uno es, así le parece el fin" (78).

Según este texto, que el hombre se ordene a Dios como último fin depende de sus propias disposiciones, que de algún modo están bajo el arbitrio de su voluntad, por lo que, -fruto de haberse desvirtuado-, puede ver en Dios un ser alienante que ha de rechazar. Ya decíamos antes que todo rechazo hace entrar en juego

---

77 KIERKEGAARD, La enfermedad mortal, en Opere, Sansoni, Florencia 1972, p. 671, apud. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 115  
78 C.G., IV, c. 95

a la propia subjetividad, implicando -en el caso concreto de Dios- una toma de posición personal respecto al propio fin; pero "una tal decisión es irrevocable cuando ha sido tomada en plena conciencia y deliberadamente. Si alguien no quiere reconocerse como ser dependiente cuando todo se lo proclama a voces, y si quiere, a todo trance, la independencia, ninguna razón podrá modificar la suya, ningún testimonio penetrará en su conciencia. Porque el espíritu humano es lo bastante ingenioso para precaverse contra toda luz y para esterilizar todo argumento gracias a una especie de movimiento envolvente" (37).

Esta influencia de la voluntad libre sobre el conocimiento nos prepara adecuadamente para el siguiente tema, en el que estudiaremos ampliamente el desarrollo del inmanentismo a partir del 'cogito' cartesiano. Y es que Descartes da inicio a su filosofía, precisamente decidiendo voluntariamente dudar de todo, para lo cual -nos hace notar Cardona- basta con quererlo, mediante la conciencia de este dominio de la propia libertad sobre el pensamiento. El 'volo dubitare de omnibus', se nos presenta como fuerza desvinculante y así inicio absoluto, desligado, autofundación de la verdad como certeza: la esencia del inmanentismo (38). Efectivamente, es esta sustitución del ser por el pensar con la que el ente "pierde" su dignidad de 'primum

37 R. VERNAUX, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, ed. cit., p. 144

38 cfr. C. CARDONA, René Descartes: Discurso del Método, Crítica filosófica, EMESA, Madrid 1978, p. 32

'cognitum' en manos de la auto-percepción. Y con esta pérdida los primeros principios quedaron sin fundamento para manifestar la estructura del ser participado.

"Pero el fin es en las operaciones lo que los principios indemostrables en lo especulativo. El error especulativo que versa sobre los principios indemostrables, es muy difícil de remover, ya que no pueden usarse otras verdades más conocidas para refutar aquel error. Así sucede en lo práctico, cuando alguien se adhiere al pecado como a un fin, como poniendo en él su misma felicidad definitiva: entonces no es fácil darle algún remedio que lo libre de ese mal: porque nada hay que le sea más apetecible, y que así le hiciera desistir de aquel pecado en el que pone su fin último" (\*).

Concluimos con Cardona que el error en el primer principio del conocimiento está en estrecha relación -son interdependientes- con el error en el fin último. La contemporánea conclusión atea del 'cogito' no parece ya refutable (\*\*).

\* In II Sent., d. 43, a.1, a.4

\*\* cfr. C. CARDONA, René Descartes: Discurso del Método, ed. cit., pp. 147-148

## B. SÍNTESIS DEL DESARROLLO HISTÓRICO DEL ATEÍSMO (")

Para estudiar cómo fue madurando el ateísmo contemporáneo, es preciso remontarse a las raíces de la filosofía moderna, que -aunque irreductible a un sistema- presenta en sus distintas formas un elemento común: el principio de immanencia. "la aversión a lo otro y la conversión al sí mismo o, en fórmula más sintética, la 'inmanentización trascendental'" (\*\*).

El inmanentismo no significa otra cosa que la pérdida del ser, por lo que esta filosofía se sitúa en las antípodas de la metafísica tomista, cuyo más incuestionable logro es el descubrimiento de la noción del acto de ser, como aquello que da unidad al ente -que lo constituye- (\*\*).

### 1. El subjetivismo moderno

Los que iniciaron el subjetivismo moderno son básicamente Lutero, en la esfera religiosa, y Descartes en la filosófica. Según Cardona, el éxito de ambos no está tanto en haber ideado un

-----

\*\* En esta breve síntesis no se pretende profundizar en el pensamiento de los distintos autores que mencionamos, lo cual superaría con mucho las pretensiones de este apartado. El objeto del mismo es sólo manifestar la trayectoria del principio de immanencia, que -como sostiene Fabro- inevitablemente conduce al ateísmo contemporáneo.

\*\* C. FABRO, Metafísica de la opción intelectual, Rialp, Madrid 1969, p. 171

\*\*\* cfr. Id., Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 192

nuevo modo de enfocar las cosas, sino más bien en haber formulado con precisión la tendencia al inmanentismo que se encuentra inscrita en el corazón humano ("").

La revolución copernicana que Lutero obró en el pensamiento religioso queda perfectamente reflejada en el siguiente texto:

"Si Cristo es llamado Cristo no es porque tenga dos naturalezas: ¡a mí qué más me da! Si lleva ese nombre grandioso es a causa de la función y de la obra que ha asumido. He aquí lo que le da el nombre. Que por naturaleza sea Dios y Hombre, eso le importa a él; pero por cuanto por su función se vuelve hacia mí, derrama sobre mí su amor, es mi Redentor y mi salvador: he aquí que es para mí entonces mi consolación y mi bien" ("").

Aunque no es negada aún la trascendencia divina, sí se niega toda relación objetiva, con lo cual se confina al hombre en su propia immanencia intelectual y moral, haciéndolo incapaz de trascender ("").

---

"" cfr. Id., Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 172

"" Dr. Martin Luthers Werke, Weimar, 1912-1921, XVI, p. 217, apud. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 173

"" cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., pp. 176-177

1. Descartes

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

La opción por la inmanencia tuvo en el 'cogito' cartesiano su formulación filosófica radical.

1.1 'Cogito' cartesiano: el 'primum cognitum' (")

Descartes inicia un camino en búsqueda de la certeza absoluta, más que de la verdad. Para alcanzarla es necesario eliminar todo prejuicio, lo cual llevará a dudar de todo, empezando por los sentidos y la evidencia sensible, de modo que se construya la ciencia a partir únicamente de la razón (""); es ese 'partir de cero' que lleva a despreciar cualquier influencia que pudiera desvirtuar nuestro conocimiento, por el sólo hecho de provenir de fuera.

Emprendido este camino de duda, la razón sólo aceptará lo que se le presente "inmediatamente" -sin ningún intermediario, ni siquiera los propios sentidos-, así como aquello que de este primer conocimiento pueda 'deducirse' con todo rigor racionalista. Esto lleva a distinguir entre nuestras representaciones y los contenidos de éstas, suponiendo que sólo

"" El siguiente análisis sobre Descartes se basa en el estudio realizado por Carlos Cardona en su obra René Descartes: Discurso del Método, ed. cit.

"" cfr. R. VERNAUX, Historia de la Filosofía moderna, ed. Herder, Barcelona 1974, p. 43

las representaciones son manifiestas, pero su realidad no lo es. Contra toda evidencia, se presupone que lo directa y propiamente conocido es el conocimiento: no lo sentido por la sensación, ni lo entendido por la idea, sino la sensación y la idea mismas (71).

Lo directamente sabido no son ya las cosas mismas, sino el sujeto que las capta. Esto contradice radicalmente lo afirmado por la metafísica realista, según la cual el 'primum cognitum' es el ente:

"Lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ente, ya que en tanto es cognoscible una cosa en cuanto está en acto, como dice el Filósofo. Por donde se ve que el ente es el objeto propio del entendimiento, y por ello es lo primero que se entiende, como el sonido es lo primero que se oye" (72).

Lo que ocurre es que se confunde el 'medium quod' y el 'medium quo' del conocimiento, convirtiendo aquello en lo que se conoce el objeto ('medium quo') en el objeto conocido ('medium quod'). Ya explicaba Santo Tomás:

---

71 cfr. C. CARDONA. René Descartes: Discurso del Método, ed. cit., P. 81  
72 I. q.5. a.2. c.

"hay un triple medio en la visión intelectual. Uno bajo el que el entendimiento ve, que lo dispone a ver, y ésta es la luz del intelecto agente, que es al entendimiento posible como el sol es al ojo. Otro medio es aquel con el que se ve: la especie inteligible, que determina al intelecto posible, y es a éste como la imagen de la piedra al ojo. El tercer medio es aquel en el que algo es visto: alguna cosa por la que llegamos al conocimiento de otra, como en el efecto vemos la causa, o en una cosa su semejante o su contraria; y este medio es al intelecto lo que el espejo al ojo. El primer y el segundo medio no hacen medista la visión: inmediatamente vemos la piedra, aunque sea a través de la imagen recibida y por la luz que la ilumina. En cambio, el tercer medio hace efectivamente medista la visión: la vista se dirige primero al espejo como a lo visible, y conoce así la causa en lo causado, lo espejado en la imagen del espejo" (77).

Conforme a este texto de Santo Tomás, afirmamos nuevamente que la existencia de algo se capta inmediatamente en la aprehensión de cualquier cosa, por lo que no tiene que deducirse de nada: captar algo es captarlo como existente: "el 'ipsum esse' está ya 'aferrado' en el ente" (78).

---

77 Quodl., VII, q.1, a.1  
78 cf. C. CARDONA, René Descartes: Discurso del Método, ed. cit., pp. 35-36

Descartes en cambio, según su método, no puede aceptar nada que no sea racionalmente demostrado, y por eso no puede aceptar la existencia de las cosas si no las deduce previamente de su propio acto de pensar, que es su 'primum cognitum'. Pero entonces nos enfrentamos con dos dificultades. La primera es que el ser de las cosas, en cuanto particular, se muestra participado, pero con una participación que es fruto de un acto libérrimo de Dios, y por lo tanto irreductible a 'razones': no puede deducirse de nada.

Esta primera dificultad se relaciona con la segunda, que es precisamente la imposibilidad de que todo se demuestre (se "deduzca" racionalmente). Ya Aristóteles -y Santo Tomás al comentarlo- se habían referido a esta especie de 'enfermedad mental' de los que andaban con dudas necias sobre cómo discernir, por ejemplo, entre la vigilia y el sueño, y cosas parecidas, queriendo lograrlo mediante demostración. No se daban cuenta de que el principio de la demostración, no puede ser a su vez demostrado, pues esto conduciría al infinito ("=): si se quiere demostrar todo no se puede demostrar nada.

No cabe duda de que con esta actitud se rompe con el sentido común y el conocimiento espontáneo, al ser éste desvalorizado como 'pre-científico'. Así, el planteamiento cartesiano, rechazando toda verdad que se quiera imponer a nuestra inteligencia sin que nuestra razón demostrativa la haya

fabricado. aplicando la duda total sobre toda existencia hasta que la razón no la haya recuperado deductivamente, generalizando el método de la abstracción matemática y dándole valor metafísico, ha convertido en problemas insolubles los más obvios elementos del conocer (56).

### 1.2 La pérdida del ser

Queda claro, pues, que cuando el 'cogito' se vacía de contenido para quedarse con el acto 'puro' de conocimiento en el que sólo se percibe el sujeto, el ser se pierde irremisiblemente. Si tenemos presente la doctrina tomista del acto de ser, veremos la capital importancia de la negación cartesiana. Poniendo en duda que las cosas son, Descartes estaba disolviendo el principio metafísico actual de los entes, su participación en el ser, quedándose en consecuencia sólo con el ser pensado que esos entes tienen en la conciencia (57). Ahora bien, quedarse con la idea separada del ser es correr el riesgo de concebirlo en función de la esencia, esto es pensar el 'esse' simplemente como actualidad de la esencia. Cuando ésta ya no se ve como 'potentia essendi' el 'totum' del ente se descompone. Quitar la primacía al acto, constituye precisamente la diferencia entre la metafísica del ser y las filosofías de la inmanencia. Para la

---

56 cfr. C. CARDONA René Descartes: Discurso del Método, ed. cit., pp. 61-62

57 cfr. Ibid., p. 37

primera, el 'quid' esta en la fundación del ente por el ser como su acto, y en último término como participación. Esta fundación esta ya precontenida en la afirmación del ente como 'primum cognitum': concreto, complejo, subsistente, a cuya composición de acto y potencia de ser nos conducirá luego la 'via resolutionis', reclamando en consecuencia una causa extrínseca y simple, el 'Ipsum Esse Subsistens' (77).

### 1.3 Dualismo cartesiano

La descomposición cartesiana de la esencia y el 'esse' lleva a muchas otras disoluciones, y es a ella a la que en definitiva se reduce -como a su principio- el rígido dualismo de la 'res cogitans' y la 'res extensa', dualismo que según afirma Fabro, abre el camino al nuevo materialismo y ateísmo. En efecto, Descartes en su física considera a la materia como la única sustancia, el único fundamento del ser y del conocer, que está dotada de una fuerza autocreadora, y que se rige por su acto vital, que es el movimiento mecánico (78). Todos los fenómenos de la esfera infrahumana, incluso el comportamiento aparentemente consciente y finalista de los animales, debía ser explicado por causas puramente mecánicas, sin recurrir a la existencia en ellos de un principio distinto de la materia (79).

77 cfr. Ibid., pp. 41-42 y 83

78 cfr. cfr. C. FABRO, Génesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., p. 38

79 cfr. Ibid., p. 43

La física cartesiana, con su rígido mecanicismo, desempeñó así un papel decisivo en la consolidación del inmanentismo y ateísmo modernos, al menos tan importante como el papel del 'cogito' en la vida del espíritu (''). Es más, esta última apenas ha podido resistir a la irrupción del materialismo al que condujo el mecanicismo cartesiano, ya que con él se liberó a la física respecto de la metafísica, de forma que el hombre -ocupado en el análisis del movimiento-, se convierte en árbitro y constructor de la realidad. Es el final de la metafísica como la búsqueda de lo trascendente y supra-sensible, al que ya habíamos aludido antes. Con la inmanencia del 'cogito' por un lado, y el materialismo implicado en su mecanicismo por otro Descartes, a su muerte, deja dividido el pensamiento moderno en dos: espiritualismo absoluto, por una parte, y materialismo sensista, por otra.

Fabro observa que no es casualidad que las dos fuentes principales del ateísmo moderno -el idealismo y el materialismo- se encuentren unidas en el mismo origen: la disociación radical, en Descartes, de naturaleza y espíritu, conocimiento y ser, alma y cuerpo. Porque al aislar, por exigencia del método, a un elemento de su opuesto, se pierde la capacidad de descubrir el fundamento de la verdad del ser y de la trascendencia. De este modo, así como la inmanencia del 'cogito' lleva primero a negar la trascendencia del ser respecto a la conciencia, acabando por negar explícitamente a Dios en las filosofías poshegelianas, así

-----  
cfr. Ibid., p. 48

también la concepción mecanicista de la naturaleza, al considerar que ésta se basta y gobierna a sí misma con sus leyes necesarias, termina expulsando radicalmente a Dios del mundo. Por esto puede sostenerse que es precisamente el dualismo metafísico de Descartes entre la 'res cogitans' y la 'res extensa' el primer paso decisivo hacia el naturalismo en cuanto materialismo ateo, y hacia el idealismo en cuanto antropologismo ateo: el mundo cartesiano ya no tenía necesidad de Dios. Efectivamente, al dotar a la materia de una fuerza primigenia se excluyó toda intervención de Dios en el mundo, concibiendo la naturaleza según la más rígida necesidad sin ninguna referencia finalista (\*\*).

## 2. La moral 'pura' de Bayle

Un paso importante de la inmanencia cartesiana hacia el racionalismo ateo y materialista, lo dará Bayle con su famosa controversia acerca de la moral y la religión. En ella Bayle sostiene la posibilidad de una sociedad fundada en el ateísmo, para lo cual se apoya en el hecho -por otra parte real- de que pueden darse personas que se dicen religiosas y llevan una vida deshonesta, mientras que, por el contrario, también haya personas que se dicen -y son- ateas, al tiempo que llevan una vida recta.

---

\*\* cfr. Ibid., pp. 42-43

Esta confusión favoreció -más allá de las intenciones de Bayle- la posición del ateísmo, por lo que afirma Fabro que con él, el problema del ateísmo entra en el fondo vivo del pensamiento moderno e inicia la obra subterránea de corrosión en la esfera de la religión y de la trascendencia. En efecto, el racionalismo y materialismo ateo del siglo XVII toma de Bayle su propia problemática religiosa y ve en él al defensor de la moral pura, desvinculada de toda relación con la trascendencia (\*\*).

De hecho Marx afirma que Bayle "ha anunciado la sociedad atea (...) mediante la demostración de que podía existir una sociedad de puros ateos; de que un ateo puede ser un hombre respetable; de que el hombre no se degrada con el ateísmo, sino con la superstición y la idolatría" (\*\*).

La immanencia cartesiana aliada con la polémica de Bayle desembocó, pues, en el racionalismo ateo y materialista. Pero para llegar a la eliminación radical de toda referencia a la trascendencia y a la aparición del ateísmo positivo y constructivo de la época contemporánea, se requirió de una nueva

-----  
\*\* cfr. Ibid., pp. 36-38

24 K. MARX, Die Heilige Familie, en Marx-Engels, Werke (Berlín, Dietz), vol. II, p. 134, apud. C. FABRO, Genesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., p. 38. Efectivamente Bayle sostenía que la idolatría y superstición eran peores que el ateísmo en cuanto deformaban el concepto de Dios. Nos referiremos en el siguiente capítulo al error de una "moral atea".

inmanencia: la de la espontaneidad creativa del idealismo. El idealismo conduce al ateísmo en dos etapas: la asunción del panteísmo de Spinoza por parte de Lessing, y la elevación del yo kantiano al Absoluto en el idealismo de Fichte (\*\*). Vayamos por partes, comenzando por Spinoza.

### 3. Spinoza

Baruch Spinoza adopta el método cartesiano, pero lo aplica de una manera mucho más rigurosa, llevándolo hasta sus últimas consecuencias. Descartes toma como punto de partida la intuición primaria del hecho cierto de conciencia de su yo ('cogito'). Pero en seguida experimenta su insuficiencia para construir una filosofía, y acude a remediarla introduciendo otras dos ideas claras y distintas: infinito y extensión. No pretende deducir la realidad de los seres de la idea ni de la realidad de Dios, sino de su idea de extensión, garantizada por la veracidad divina. En cambio, lo característico de Spinoza es su intuición fundamental de una Sustancia Única, que es a la vez el 'primum logicum' y el 'primum ontologicum', y de ella trata de deducir 'more

---

\*\* cfr. C. FABRO, Génesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., pp. 29-30

geométrico', no sólo la idea, sino también la realidad de las cosas particulares, como derivaciones de sus modos de pensamiento y extensión ("").

A la inmanencia de Descartes, Spinoza añadirá de este modo, la negación absoluta de la trascendencia divina que todo panteísmo implica. Por eso es tan importante el influjo de Spinoza en la filosofía posterior, porque con él -como afirma Cardona- Dios quedaba absorbido por el hombre, por la conciencia que lo pensaba ("").

Se trata de una inmanencia absoluta con la que se consigue la unidad del ser, como ser de conciencia. Por eso el spinozismo se convierte en el pilar fundamental del pensamiento moderno antes y después de Kant y perdura aún hoy, a pesar del profundo cambio metodológico y de dirección de la filosofía. Por eso también Hegel afirma -como es sabido- que ser spinoziano es el inicio de todo filosofar.

Si este monismo, fruto de esa unidad del ser de la que habíamos, lleva a Spinoza a tener como único dios a la sustancia universal, en que están contenidos el mundo y todas las cosas, claro está que niega la existencia de un Dios personal y trascendente. Resulta lógica la acusación de ateísmo de que fue objeto. Incluso dice de él Stoupe que parece haber tenido por fin

-----  
cfr. FRAILE, Historia de la Filosofía, t. III, BAC, Madrid 1966, pp. 595-598  
cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 182

principal destruir todas las religiones, y particularmente la judía y la cristiana, e introducir el ateísmo. Pero Spinoza rechazó la acusación de ateísmo, declarando que lo que combate es el antropomorfismo y el Dios corpóreo de la religión del vulgo. Ahora bien, él considera puras supersticiones y 'religiones del vulgo' a todas las que no son religiones de la pura razón, es decir, todas las positivas, el judaísmo, el cristianismo y el mahometismo (66).

El nuevo paso habría de darlo Lessing, considerando carente de valor la verdad histórica, mera verdad de facto, contingente, incierta. El valor del cristianismo se reduce así a lo que tuviera de reductible a verdades de razón (67). Se trata de un naturalismo cada vez mayor. Lessing es panteísta, naturalista y racionalista, y según él a las religiones reveladas sucederá la religión de la razón, la religión natural, que sería el vínculo de paz, tolerancia y unión entre todas las religiones positivas (70).

---

\*\* cfr. FRAILE. Historia de la filosofía, t. III, ed. cit., pp. 645-646

\*\* cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 183

70 cfr. FRAILE. Historia de la Filosofía, t. III, ed. cit., pp. 997-998

#### 4. Autoposición del Yo absoluto en Fichte

Asunción del panteísmo de Spinoza por parte de Lessing, y elevación del yo kantiano al Absoluto en el idealismo de Fichte, son las dos etapas en las que -según Fabro- el idealismo conduce al ateísmo (\*\*).

Los idealistas post-kantianos centran su interés en el análisis de la actividad del sujeto trascendental. El 'yo pienso' kantiano se dotará en consecuencia de una espontaneidad creadora, de modo que el yo se convierte en el único principio formal y material del pensamiento; ni siquiera la materia del conocimiento puede derivarse de la cosa en sí (\*\*). En esto consiste el nuevo paso que da Fichte en relación al idealismo de Kant, en afirmar que el objeto no sólo es determinado por el sujeto pensante, sino puesto -esto es, producido- por él (\*\*). "El Yo se pone a sí mismo, simplemente porque es, y el Yo es sólo en tanto en cuanto se pone. Por tanto, la expresión definitiva es: Yo soy absolutamente, yo soy porque soy, soy absolutamente lo que soy. Es decir: el Yo originariamente pone absolutamente su propio ser" (\*\*).

71 cfr. C. FABRO, Génesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., p. 30

72 cfr. J. M. GUASCH BORRAT, voz Fichte, Johann Gottlieb, en Gran Enciclopedia Rialp, Madrid 1974, t. 10, p. 81

73 cfr. FRAILE, Historia de la filosofía, t. IV, ed. cit., p. 150

74 FICHTE, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, Medicus I, p. 290, apud. J. M. GUASCH BORRAT, Fichte, Johann Gottlieb, art. cit., p. 633

Ya no existe un mundo que sea 'per se', sino que todo lo que vemos, es el reflejo de nuestra propia actividad interior (7<sup>o</sup>), es el resultado del espíritu puro que conoce en sí todo al ponerlo con su actividad trascendental (7<sup>o</sup>). Desde luego que esta concepción niega a Dios como ser personal y trascendente, reduciéndolo à la ley u orden immanente, a la razón práctica (7<sup>o</sup>), y sometiéndolo al proceso dialéctico. En esto se encuentra un precedente de la oposición de los contrarios de Hegel. Tanto Fichte como Hegel toman el esquema ternario de la imagen que ofrece la Trinidad. Si en Dios existiera identidad desde un primer momento sería, dice Fichte, impensable. Además, añade, "el concepto de Dios como sustancia particular resulta imposible y contradictorio" (7<sup>o</sup>).

-----  
7<sup>o</sup> cfr. C. FABRO, Genesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., p. 46

7<sup>o</sup> cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 185

7<sup>o</sup> cfr. C. FABRO, Genesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., p. 49

7<sup>o</sup>cfr. J. M. GUASCH BORRAT, Fichte, Johann Gottlieb, art. cit., p. 81

## 5. Hegel

El idealismo recibirá el calificativo de absoluto con Hegel, en el que se distingue un triple principio fundamental de inspiración: teológico (el principio luterano de la fe), metafísico (el principio spinoziano de la unidad de la sustancia) y crítico (el "Yo pienso" kantiano) (7").

En relación al primero Hegel afirma que "Lutero, quebrantando los votos religiosos de la cristiandad y la estructura jerárquica de la Iglesia -con sus todos somos pastores!-, obtuvo la libertad y la autonomía del espíritu que se despliega en sí y para sí, y es, por tanto, la divinidad misma. Solo con Lutero comenzó en germen la libertad del espíritu" (8"). Por otra parte la unidad de la sustancia de Spinoza, redescubierta por Fichte y Schelling, superaba el dualismo kantiano, por lo que para Hegel "ser spinoziano es el principio del filosofar", ya que Spinoza es el primero en lograr expresar la identidad metafísica de pensamiento y ser. Sólo que en su explicación de Dios meramente como sustancia, desaparecía la conciencia de sí, siendo que, según Hegel, lo absoluto debe representarse como sujeto (9"). Por último el "Yo pienso"

---

7" cfr. C. FABRO, voz Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, en Gran Enciclopedia Rialp, t. 11, pp. 634-635

8" HEGEL, Geschichte der Philosophie, C.L. Michelet, Berlín 1844, p. 227 y s., apud C. FABRO, voz Hegel, art. cit., p. 230

9" cfr. FRAILE, Historia de la filosofía, t. IV, p. 306

gnoseologica e instrumental, respecto a la determinación del Ser y de la verdad, sino productivo y constitutivo de ésta, tal como lo había aprendido más directamente de Fichte.

Afirma Hegel que "la independencia absoluta de la razón es, desde Kant, el principio esencial de toda filosofía y una de las creencias universales de todos los tiempos modernos" (82). Lo que ocurre es que Kant no pudo superar el abismo infranqueable entre lo subjetivo de las formas del pensamiento y lo objetivo de las cosas en sí, sin darse cuenta de que "lo objetivo, lo que son las cosas en sí, es tal como es pensado, y, por ende, el pensamiento es la verdad de los objetos" (83).

Las esferas de la objetividad y de la subjetividad no habían hasta entonces sido correctamente integradas, ni siquiera en Fichte y Schelling, que dejan vigente la oposición de lo finito y lo infinito. En el Idealismo Absoluto de Hegel estas dos esferas están por fin unidas, como dos momentos en la vida del absoluto, que se expresa a sí mismo en la objetividad de la naturaleza y retorna a sí en la conciencia humana como espíritu (84). Por eso Hegel ya puede afirmar la total identidad del ser y del pensar: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional" (85).

-----  
82 HEGEL, Enciclopedia, I Lógica, n. 60, p. 102, apud., FRAILE, Historia de la filosofía, t. IV, p. 312

83 Ibid., n. 46

84 cfr. FRAILE, Historia de la filosofía, t. IV, p. 308

85 HEGEL, Filosofía del Derecho, Prólogo, Bari 1913, p. 12

Este planteamiento representa. según explica Cardona, una fase decisiva de la absorción de lo trascendente en la inmanencia humana. Los términos estrictamente teológicos no deben confundirnos pues con Hegel nos encontramos ante una razón que lo comprende todo, que quiere devorar a Dios, para asimilar sus atributos y apropiárselos (17). En el culmen del inmanentismo que esto supone, la realidad divina ha quedado totalmente diluida en el mundo: "si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, ciertamente sería una esencia que no sería nada" (18).

En esta etapa del largo camino del 'cogito', ha aparecido así una nueva característica: el hombre empieza a perder el interés por la divinización de su ser; ya no se trata de 'hacerse como Dios', sino de afirmarse a sí mismo sin intermediarios, sin recurso a concepto alguno sobrehumano (19).

En esta concepción, la religión no puede tener otro sentido que el de preparar la filosofía o saber absoluto, en el que la conciencia alcanza su máximo grado, con la perfecta identidad del ser, devenir y pensamiento en el todo absoluto (20). Se comprende la opinión de Fabro según la cual la filosofía hegeliana, bajo un punto de vista puede ser calificada de ateísmo con mayor razón

17 cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 187

18 HEGEL, Philosophie der Weltgeschichte, I Leipzig, Lasson, Einleitung, p. 38, apud. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 186

19 cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 188

20 cfr. FRAILE, Historia de la filosofía, t. IV, ed. cit., p. 334

que el existencialismo y el marxismo. En estos, afirma Fabro, la religión ya no existe, ha sido barrida; en Hegel, en cambio, la religión existe aún, pero como preparadora, es decir, para hacer de 'ancilla' de la filosofía (").

#### 6. Feuerbach: fundador del ateísmo contemporáneo

Ludwig Feuerbach puede ser considerado como el fundador del ateísmo moderno. Su pensamiento señala el punto decisivo para la expulsión de Dios en el mundo moderno, coronando así toda una época y cultura que a ello se encaminaba (").

Aun habiendo criticado duramente la filosofía especulativa de Hegel, Feuerbach ha heredado de él un importante concepto, el de 'género', aunque con cierta modificación (").

---

"" cfr. C. FABRO, Génesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., p. 53  
"" Id., Introducciones al ateísmo moderno, Roma, Studium, 1964, pp. 622-623

"" El género de Feuerbach es el mismo 'Begriff' (Idea) hegeliano, pero 'vuelto al revés', es decir, considerado como la suma o el conjunto ('Inbegriff') de las relaciones reales que el hombre en concreto ejerce con sus semejantes. (cfr. C. FABRO, Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo, Crítica filosófica, EMESA, Madrid 1977, p. 35).

Explica Febró que según Feuerbach todo individuo humano puede acoger en su cabeza y en su ánimo solo lo que originariamente proviene de la esencia de la humanidad, de su propio género. El hombre no puede arrancar de sí su género como si fuese una piel. Lo que piensa y siente está todo absolutamente determinado por su género. Las determinaciones más elevadas que puede pensar no son más que determinaciones tomadas de su género (""). Lo que ocurre es que se ha cometido el error de pensar que esa suma de perfecciones que el hombre toma de su propio género, existe independientemente, y el ser ficticio que de ello resulta es lo que se ha llamado Dios. Feuerbach lo explica diciendo que "la religión saca del hombre las fuerzas, las propiedades, las determinaciones del hombre y le diviniza como a esencia independiente" (""). En esto consiste la 'sublimación' o alienación religiosa, según la terminología de Hegel más tarde recogida por Marx.

Aquí está ya perfectamente esbozada la idea madre de 'La esencia del cristianismo': la reducción de la teología a antropología: "la esencia divina no es otra cosa que la esencia humana" (""). Se trata de la 'resolutio dissolutio Dei ad hominem' que lleva adelante la 'resolutio in fundamentum' del pensamiento

"" cfr. Id., Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo, ed. cit., p. 25

"" FEUERBACH, Das Wesen des Christentums, S.W., ed. Bolin-Jodl, vol. VI, p. 6, apud. C. FABRO, Génesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., p. 60

"" Ibid., p. 17

moderno en cuanto precisamente se califica como humanismo ("").

Sin embargo, la filosofía de Feuerbach no es sólo la reducción de la teología a antropología, sino una reducción todavía más significativa, la reducción a lo sensible: del 'cogito', al 'sentio', y de la fe, al sentimiento. En efecto, el inmanentismo feuerbachiano invierte la orientación de la conciencia desde la razón a la sensibilidad, sustituyendo el "pienso" por el "siento", volcándose así hacia la inmediatez de la experiencia sensible ("").

En relación a la fe sentimental afirma lo siguiente: "Hegel pone la esencia de la religión en la fe, y en el amor, porque el amor no es otra cosa más que la autoconciencia religiosa del hombre, la relación religiosa del hombre consigo mismo" (""). Y en otra parte escribe que "en la oración el hombre adora su propio corazón, intuye la esencia de su ánimo como la esencia suprema y divina" ("").

-----  
"" cfr. C. FABRO, Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo, ed. cit., p. 25

"" cfr. Ibid., p. 45

"" FEUERBACH, Zur Beurteilung vom "Wesen des Christentums", 1842' S.W. VII, pp. 266 y ss., apud. C. FABRO, Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo, p. 95

"" FEUERBACH, Das Wesen des Christentums, ed. cit., p. 210, apud. C. FABRO, Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo, p. 103

Esta resolución imanentista de la religión a mera actitud afectiva es la versión laicista de la 'fides fiducialis' de Lutero (177). De hecho puede afirmarse que Feuerbach es el último epígono del irracionalismo fideísta luterano (178) que habla sobre la imposibilidad de conciliar fe y razón. "Se cree lo que contradice a la razón, en cuanto la contradice" (179). Donde es verdad la fe en una vida celeste, allí se disuelven todos los lazos del amor y de la humanidad: son solamente relaciones terrenas, finitas, extrañas al destino celeste. Por esto la fe hace al hombre extraño al hombre. La fe en una vida social, deshumaniza al hombre y es, por tanto, una fe aniquiladora. Cristianismo y filosofía son inconciliables (180).

Feuerbach se propone en consecuencia, acabar con la filosofía hegeliana, a la que califica de "último refugio, último resto racional de la teología" (181), y para acabar con ella es necesario rechazar la contaminación teológica de la misma. Ahora bien, hablar de contaminación teológica no significa que la religión -y particularmente la cristiana- sea totalmente nociva. Lo que ocurre es que es necesario superarla. Pero en la construcción de la nueva filosofía, la religión es un paso

-----  
177) cfr. C. FABRO, Ludwig Feuerbach; La esencia del cristianismo, ed. cit., p. 210

178) cfr. Ibid., p. 210

179) FEUERBACH, Filosofía y cristianismo, Samtliche Werke, VII, p. 72, apud. C. FABRO, Ludwig Feuerbach; La esencia del cristianismo, ed. cit., p. 28

180) cfr. C. FABRO, Ludwig Feuerbach; La esencia del cristianismo, ed. cit., pp. 32-33

181) FEUERBACH, Werke (por Friedrich Stuttgart, 1959-60, vol. II, p. 239), apud. COPLESTONE, Historia de la Filosofía, t. 7, ed. Ariel, Barcelona 1979, p. 234

necesario. En oposición a Marx, que es estructuralmente arreligioso, para Feuerbach el estadio religioso, constituye un camino indispensable para el hombre: la religión es el pedagogo y la autoridad para encontrar la esencia de la humanidad e iniciarse en la filosofía (117). Pues si el hombre no 'objetivara' su esencia en Dios, no estaría en condiciones de descubrir después que se trata de su propia esencia.

De este modo, la negación de Dios es el paso decisivo para la reivindicación y la autenticación del ser del hombre. El ateísmo deja de ser algo negativo para convertirse en la negación más positiva que se pueda y se deba hacer, pues lleva a colocar a la conciencia universal humana en su puesto, que es el de ser 'sujeto' de las perfecciones infinitas propias (118). He aquí la originalidad del planteamiento, lo que Fabro ha calificado como la positividad y constructividad del nuevo 'ateísmo', derivado del 'cogito' y, sobre todo, de la profundización de la génesis interior del Absoluto hegeliano (119).

Después de esto vendrá el materialismo dialéctico, que se nos presenta, con palabras de Cardona, como el legítimo heredero de la creciente autoconciencia humana, expulsiva de toda 'alienación', de toda fundamentación extrínseca de su propio ser

-----  
117 cfr. C. FABRO, Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo, ed. cit., p. 219

118 cfr. C. FABRO, Génesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., p. 190

119 cfr. Ibid., p. 59

(100).

La positividad del nuevo ateísmo como el constructor de la nueva filosofía, base de la nueva sociedad, queda totalmente manifiesta en los textos que citamos a continuación:

"Hasta ahora la negación (de la religión) ha sido inconsciente. Sólo ahora ha llegado a ser una negación responsable, querida, directamente intentada, tanto más que el Cristianismo ha hecho propias las rémoras al impulso esencial de la humanidad de hoy, el de la libertad política. La negación consciente funda una nueva época, la necesidad de una filosofía nueva, franca, que no sea ya cristiana, decididamente no cristiana. La nueva filosofía toma el lugar de la religión, pero, precisamente con esto, también una filosofía 'toto genere' diversa toma el lugar de la precedente" (100).

"En el lugar de la fe se ha introducido la incredulidad, en lugar de la Biblia la razón, en lugar de la religión y de la Iglesia la política, en lugar de cielo la tierra, en lugar de la oración el trabajo, en lugar del infierno la miseria material, en lugar del cristiano el hombre (...). La política debe llegar a ser nuestra religión, pero (esto) ella lo puede ser sólo si tenemos precisamente delante de los ojos un principio supremo que

---

100 cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 190

101 FEUERBACH, Notwendigkeit einer Veränderung, ed. crítica bilingüe de C. Ascheri, p. 256, apud. C. FABRO, Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo, ed. cit., p. 221

nos transforme la política en religión... un fundamento último, expresado por un principio oficial. Este principio no es más que -expresado negativamente- el ateísmo, la renuncia a un Dios diverso del hombre" (110).

La religión y el cristianismo son, a juicio de Feuerbach, formas de alienación que niegan al hombre. Y a su vez Marx, concibe a la religión como signo de la miseria del hombre. Negando a la religión, es en la política y la sexualidad en donde Feuerbach encuentra la actualización del ser del hombre e incluso la expresión de su religiosidad. Por su parte Marx colocará esta realización del hombre en la lucha de clases, esa guerra de todos contra todos de Hobbes... el robo de la libertad (111). Esa es la "conquista" de la filosofía moderna: el 'cogito' vacío del pensamiento moderno, culmina en el aburrimiento y en la náusea del existencialismo contemporáneo, en ese "todo está de más" de Sartre (112).

## 7. Desenlace final

-----  
110 Ibid., p. 269

111 cfr. C. FABRO, Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo, ed. cit., p. 221

112 cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., pp. 189 y 197

### 7. Desenlace final

Pretendiendo haber conseguido la liberación del hombre, una vez superada esa autoalienación que constituye la religión, resulta que Feuerbach ha destruido por completo la libertad del individuo. A eso conducía inevitablemente la filosofía moderna, que al perder el ser, perdió el fundamento de la persona singular. Y es que, como dice Cardona, si la libertad divina es el origen del ser participado, la libertad creada es el fundamento de la vida individual y social de los hombres, pero en la fundación de esta libertad está precisamente la relación a Dios que la ha creado. De ahí que donde esa relación es negada, la libertad humana misma se disuelve en su sentido último y en su mismo ejercicio: no se sabe qué es ni se sabe qué hacer con ella (113).

Ya en Hegel la libertad del individuo era un sinsentido que atentaba contra la Libertad del Espíritu Absoluto (114), y Feuerbach, con su idea de 'genero' no recuperó al individuo. Claro está que Kierkegaard tenía que protestar y exigir la auténtica liberación del singular -la persona- del 'sistema', denunciando el carácter hegeliano e inhumano -es decir, antilibertario- del marxismo materialista que precisamente tiene su génesis especulativa en la confluencia de Hegel-Feuerbach. (115). Porque es un hecho que el sistema de Hegel comprometió

-----  
113 Ibid., p. 184

114 cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p.

199

115 cfr. C. FABRO, Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo, ed. cit., p. 20

irremediablemente la 'personalidad de Dios' y la 'inmortalidad individual'. Por eso el ateísmo materialista de Feuerbach y el materialismo dialéctico de Marx -más que cualquier otra escuela hegeliana- recogen la herencia de los principios hegelianos, independientemente de las convicciones personales de Hegel acerca del cristianismo (117). Y continuando en esta línea de humanización de la religión, Engels afirma:

"La fuerte fe de la Edad Media ciertamente confería a toda aquella época una notable energía, pero era una energía que no venía de fuera, sino que se encontraba ya en la naturaleza humana, aunque de forma todavía no consciente y desarrollada. Poco a poco la fe se debilitó, la religión se hizo pedazos ante el avance de la cultura: pero el hombre no siempre se dio cuenta de que antes había divinizado y había rezado simplemente a su propia esencia" (118).

Sin embargo, para que este materialismo histórico penetrara en la cultura y en la vida de Occidente -aún teórica y prácticamente muy influida por el pensamiento católico- fue necesaria la mediación de Gramsci (119). Este, a diferencia de Marx, concibió la sociedad civil como el conjunto de relaciones

-----  
117 cfr. Id., Dall'essere all'esistente, Brescia, Morcelliana, 1957, pp. 86-87.

118 F. ENGELS, Die Lage Englands, I, 2, Berlin, MEGA 1930, p. 425, apud. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., p. 190

119 cfr. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., p. 199

culturales (no económicas), lo cual tuvo grandes consecuencias políticas. Explica A. del Noce que "si para Lenin, todavía fiel a la concepción marxiana de la sociedad civil, el primer objetivo sigue siendo la conquista del Estado, para Gramsci, en cambio, es el de la sociedad civil entendida en un sentido propiamente ideal y cultural. El Estado acabará cayendo, al final, después de que la disolución de la antigua concepción del mundo (la trascendente, la 'católica') haya tenido lugar en la sociedad civil, por obra de los intelectuales, que tienen que llevar las masas a vivir la nueva concepción, immanentista, mundana, laica". (177).

Se trata de adueñarse de las cátedras universitarias y los medios de difusión cultural, para así ir eliminando los restos del sentido común tradicional y religioso, sustituyéndolo gradualmente por otro materialista y ateo. Este es el razonamiento de Gramsci: no hay mediación posible entre inmanencia y trascendencia. Sólo llevando el immanentismo hasta sus últimas consecuencias, como hace el marxismo, se podrá establecer el 'nuevo orden' (178).

---

177 A. DEL NOCE, L'Eurocomunismo e l'Italia, Europa Informazioni, Roma 1976, pp. 46-47

178 cfr. Ibid., p. 69, apud. C. CARDONA, Metafísica del bien y del mal, ed. cit., pp. 199-200

Hemos terminado el recorrido del principio de immanencia, que empezando por Lutero y Descartes condujo inevitablemente a esta radical negación de Dios, al perder, como hemos visto, el acto de ser, que era quien nos conducía a la existencia de Dios.

Concluimos, siguiendo a Fabro, que el ateísmo contemporáneo -sea marxista, existencialista, neopositivista, ...- tiene su coherencia, la férrea coherencia del principio imanentista que ha conseguido liberarse de las rémoras teológicas que desde Descartes hasta Hegel lo habían oprimido. El principio de immanencia es intrínsecamente ateo, y ahora ya no es posible volver atrás por este camino. También en este punto la coherencia tiene sus derechos y la historia no vuelve atrás.

Lo que se debe aclarar está en el 'vacío' del 'cogito', en la revolución o cambio radical del espíritu que éste propone, esto es, en la pérdida radical de la libertad que proclama, pero que sólo puede fundar sobre sí mismo, sobre el vacío constitutivo de la duda radical que nada podrá satisfacer. Como comprobación de lo dicho se han trastornado todas las promesas hechas por el 'cogito' a medida que avanzaba el pensamiento moderno, convirtiéndose exactamente en sus opuestos: la interioridad en la exterioridad pura del 'ser-en-el-mundo', la subjetividad en la objetividad amorfa de la ciencia y de la técnica, la espiritualidad en la materialidad utilitaria de la economía, la infinitud en la finitud de la razón histórica.

Junto con Cardona consideramos que este es el significado del humanismo en el pensamiento contemporáneo. que proclama que el hombre es ley y fin para sí mismo y que la posición de trascendencia o heteronomía es inmoral. El ateísmo sustituye así a la religión y a la metafísica. Es un retorno al prometeísmo, o sea, se asume el riesgo sin motivo y el ser sin fundamento, la autonomía incondicional que implica el abandono de toda esperanza. Es una experiencia de la negación de todo valor, que nunca hasta ahora había hecho la humanidad, refractaria a todo tipo de polémica formal, y quizá solamente se llegue a tambalear con una experiencia integral de lo sagrado y con un retorno al cristianismo 'sin glosa' que restituya el hombre al Bien esencial (100)

---

cfr. C. FABRO, Génesis histórica del ateísmo contemporáneo, art. cit., pp. 64-65

#### CAP. 4 LA MORAL ATEA

Ética y religión son dos ámbitos de la realidad que a veces se confunden hasta ser identificados por completo, y otras se distinguen hasta tal punto, que se llega a defender la posibilidad de una moral atea.

Para la filosofía cristiana, moral y religión se encuentran tan relacionadas, que aunque es posible 'cierto conocimiento' de los deberes morales sin el conocimiento explícito de Dios, el conocimiento pleno de los mismos, exige el conocimiento de Dios como último fin de los actos humanos y primer principio de los deberes (1). No piensa lo mismo la filosofía moderna que, coherente con su principio de la autosuficiencia humana, defiende una moral autónoma, independiente de la religión.

Nos encontramos así con un panorama en el que creyentes y ateos se "enfrentan" de alguna manera. Por un lado los creyentes ven frecuentemente en el origen del ateísmo cierto desorden moral. Como dice La Bruyère: "Desearía ver a un hombre sobrio, moderado, casto, equitativo, proclamando que no hay Dios; hablaría al menos desinteresadamente, pero este

---

cfr. C. FABRO, Drama del hombre y misterio de Dios, Ed. Rialp, Madrid 1977, p. 81

hombre no se encuentra" ('). Por otra parte en la posición atea es frecuente considerar que la creencia en Dios es no sólo resultado de la ignorancia y la credulidad, sino manifestación de una necesidad infantil de seguridad, a la par que una mentalidad servil en que se desprecia al hombre. De este modo la idea de Dios es vista como un oculto recurso del absolutismo, el fanatismo y la intolerancia. Al egoísmo del creyente, que espera su recompensa de un juez supremo, se opondrá entonces el desinterés del ateo que obra por amor al bien y a la humanidad (').

#### 1. Morales atees

Como consecuencia de esta ruptura entre ética y religión nos encontramos con distintas concepciones de la moral, que se pueden agrupar en tres niveles de menor a mayor grado de negación de Dios: morales construidas al margen de Dios, morales que se fundan en la negación de Dios, y morales que -paradójicamente- constituyen más bien una negación de la

---

LA BRUYERE. Les Caractères ou le moeurs de ce siècle. Des esprits forts. n. 11. Devres. Paris, 1865. t. II, p. 241. apud. J. DE FINANCE, Ateísmo y problema moral, en "El ateísmo contemporáneo", vol. VI, Ed. Cristiandad, Madrid 1971. p. 336  
cfr. D'Holbach. Le système de la nature. Paris, 1821. t. I, pp. 305-370, apud. cfr. J. DE FINANCE. "Ateísmo y problema moral", en "El ateísmo contemporáneo", vol. VI, Ed. Cristiandad, Madrid 1971. pp. 336.

moral (.)

a) Morales construidas al margen de Dios

Este primer grupo lo constituyen los sistemas éticos en los que, sin negar la existencia de Dios, no se le concede ningún papel en la vida moral. Es el caso de la ética aristotélica y los sistemas racionalistas (y deístas), de los que Wolff y Kant son claros ejemplos: Dios no es el fundamento de la moral, de suerte que ésta se mantendría enteramente aunque Dios no existiera. En este grupo se sitúa también la moral utilitarista, aunque ésta más bien se ha desarrollado como un sucedáneo de la ética en el vacío creado por la desaparición de la idea de Dios (").

b) Morales propiamente ateas

1. Morales racionalistas

Aquí la conciencia moral excluye la trascendencia, y al ser algo totalmente immanente, excluye también cualquier autoridad exterior, así como la promulgación autoritaria de reglas de lo

-----  
" cfr. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., p.

337

" cfr. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., pp.

337-338

que es bueno y malo. Es la exigencia de universalidad inmanente a la actividad espiritual la que fundamenta a la ética, y una verdad que pretendiera arrogarse la exclusividad, o una religión que quisiera ser la única verdadera irían en contra de esta universalidad del espíritu (Brunschvic).

Así el hombre moral es el que quiere la totalidad (Benedetto Croce): cualquiera en mi lugar debería hacer lo que yo tengo que hacer. Al actuar en contra se pierde la razón de ser, pero la sanción es totalmente immanente: se vive una vida digna o no de ser vivida (~).

## 2. Morales sociológicas

Continúan con la sumisión del individuo a lo universal, pero esta vez no se trata ya del espíritu sino de la sociedad. Dios es reemplazado por el gran ser de Comte: la humanidad.

La moral aquí no comporta más que deberes, no derechos, ya que el individuo no es sino una abstracción. La religión es esencialmente el culto del ser social, y tiende al robustecimiento del vínculo social, de modo que el monoteísmo es inmoral, puesto que es la adoración de un déspota, que al ordenarnos amar a los demás por Dios, destruye el amor verdadero.

En esta línea comtiana continúan otros como Durkheim para quien es bueno y obligatorio lo que la sociedad considera como tal. La influencia de estas ideas se percibe en el hecho de que actualmente para muchos la moralidad comienza donde entra en juego "el otro". Esta concepción se hace atea sólo si convierte al hombre en el valor supremo, y se piensa que no se lo ama de verdad si se da preferencia a Dios (\*).

### 3. La moral marxista

De la mano de la concepción sociológica de la moral, está la concepción marxista. Se trata de una moral que -en palabras de Lenin-, no es eterna sino "enteramente subordinada a los intereses de la lucha de clases y del proletariado" (\*\*). Se da aquí un equivalente del absoluto práctico: todo se justifica de acuerdo a un fin último: el triunfo de la lucha de clases.

La moral es un conjunto de principios que regulan el comportamiento social. Ya no existe la ética individual; la moral no dirige la vida privada sino en cuanto ésta influye en el comportamiento social. Las pretendidas normas universales no son más que instrumentos ideológicos al servicio de la

---

\* cfr. Ibid. pp. 341-345

\*\* LENIN, Oeuvres complètes. Paris, 1946. t. II. p. 813, apud. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., p. 345

clase dominante, como lo pone de manifiesto la defensa de la propiedad privada como algo "sagrado" por parte del capitalismo.

El último fundamento es aquí el hombre, que no se abre ya a un absoluto del que recibe su dignidad, sino que se abre a la sociedad. Su trascendencia es así sólo horizontal en el sentido de que busca construir, mediante el esfuerzo, un porvenir en el que el progreso obedezca al desenvolvimiento de una dialéctica inmanente. El hombre es su propio absoluto, su propio horizonte. La religión no es sino una alienación, por un lado ineficaz -se aduce que en veinte siglos el cristianismo ha hecho menos en orden a transformar la condición humana que el comunismo en algunas decenas de años-, y es además inmoral, ya que favorece la opresión, degrada al hombre con nociones como el pecado, lleva al desprecio de la personalidad, disminuye la confianza en sí mismo, engendra la intolerancia y el odio, y es por último individualista (\*).

#### 4. Ética humanistas naturalistas

Dentro de este apartado se encuentran las teorías de Erich Fromm y Nowell-Smith. En Fromm se conjugan influencias marxistas y freudianas. Su ética es autónoma: excluye, en nombre de la dignidad soberana del hombre, toda motivación

-----  
\* cfr. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., pp. 345-349

extrínseca; desde luego las normas que admite sólo son indicativas, pero no "obligan". Esta concepción de la ética se opone así a la ética religiosa, que pone su centro fuera del hombre predicando la renuncia y la obediencia. Aquí la negación de Dios es una exigencia de la autenticidad humana.

Nowell-Smith, por su parte, se apoya en los estudios de Piaget, y considera a la moralidad religiosa como una moralidad infantil, que considera bueno -al igual que un niño- lo que está ordenado. La moral consiste más bien en elegir un ideal y esforzarse en actuar coherentemente para alcanzarlo. Esto supone normas, pero flexibles y subordinadas a la eficacia: no pueden darse reglas universales, ya que cada quien tiene sus preferencias: lo importante es la coherencia hacia el ideal escogido (11).

#### 5. El ateísmo y la ética de los valores

La oposición entre religión y moral se encuentra también en la ética de valores de pensadores como Nicolai Hartmann. Este encuentra lo que él denomina antinomias entre el "más allá" de la religión y el "más acá" de la ética. Su sistema se basa en la libre realización de los valores, que se fundan a sí mismos. Todo lo que hiciera al hombre esperar la salvación de otro, degrada a la persona, es inmoral. Es la misma negativa a la dependencia y a la heteronomía que hemos descrito ya antes.

---

(11) cfr. Ibid., pp. 349-351

Concluimos este apartado diciendo con Finance que en todos estos sistemas la moral está fundada sobre una absolutización o deificación, al menos implícita, del hombre. El valor supremo es la dignidad humana, el fin supremo la realización de la plenitud humana. Por tanto, el mismo principio que determina el valor de nuestros actos, es el que lleva a la negación de Dios. Haya contradicción entre la religión y la moral (Hartmann, Findlay, Nowell-Smith, Marx) o haya acuerdo e incluso identidad, la religión sufre ilusión en torno a su verdadero objeto, cuando no accede a situarlo explícitamente en el hombre y, en particular, en la sociedad (Comte, los sociólogos y ya, en cierto modo, Feuerbach) (11).

c) Morales "amoriales"

Hasta aquí hemos hablado de morales en las que se puede hablar de cierta teleología, en el sentido de que algo -la universalidad del espíritu, la sociedad, el progreso dialéctico, el humanismo naturalista y los valores autónomos- marca la pauta para justificar el actuar humano. En lo que sigue, la negación de Dios no va acompañada de ninguna sustitución, de ningún pseudo-absoluto, y si alguno se presenta no conserva el valor que en los anteriores sistemas tiene.

---

11 cfr. Ibid., p. 352

### 1. Moral existencialista

Dice Sartre que "el existencialismo no es sino un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una postura atea coherente" (17). A diferencia de la moral laica, a la cual la no existencia de Dios no le importaba, pues dejaba incólume el sistema de valores, a Sartre le incomoda que la no existencia de Dios deje sin fundamento a los valores y éstos se desvanezcan, en consecuencia. No existe ya una conciencia infinita y perfecta para pensarlos. Ya lo dijo Dostoievsky: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido". Ahora es tarea del hombre con su libertad crear los valores (18).

La libertad humana no es tal si no es libertad total, pero si el hombre inventa los valores con su libertad soberana, parece que no se puede hablar ya de moral.

Para Sartre la ausencia de Dios, lejos de autorizar toda licencia, y descargar al hombre de responsabilidad, lo carga extremadamente pues éste es responsable de un mundo en el que se encuentra abandonado. "Un Dios puede perdonar (...) pero si Dios no existe, las faltas del hombre son inexpiables" (19).

17 SARTRE, El existencialismo es un humanismo, París, 1946, p. 94, apud. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., p. 353

18 cfr. pp. 35-36 y 89, apud. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., p. 353

19 S. DE BEAUVORI, Pour une morale de l'ambiguïté, p. 23, apud. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., p. 354

Al ser la libertad la única fuente de los valores, se trata de lograr que la voluntad asuma sinceramente su responsabilidad y sea coherente con la elección radical; ser auténtico, buscando liberar a todos los hombres de toda opresión (capitalista, colonialista, etc.). Con esto se justifica el actuar, que escapa del capricho cuando se esfuerza por ser coherente con la intención de inventar los valores. "Es a través de la paciencia, del coraje, de la fidelidad como se confirma el valor del fin escogido y como, recíprocamente, se pone de manifiesto la autenticidad de la elección ... Querer es comprometerme a perseverar en mi voluntad" (11).

El humanismo sartriano no se funda, pues, sobre la idea de una naturaleza humana, puesto que ésta no existe. El hombre se hace superándose hacia lo imposible. Está claro que esta posición incluye la negación de Dios: ninguna fuerza exterior debe intervenir en el juego de la libertad, por lo que Dios no es sólo negado sino rehusado: "el hombre auténtico no consentirá reconocer ningún absoluto extraño" (12). Además, "aun cuando existiera Dios, nada cambiaría" (13), porque el hombre no tendría por ello menos obligación de inventar sus

---

11 Ibid., p. 39. apud. J. DE FINANCE. "Ateísmo y problema moral", art. cit., p. 355

12 Ibid., p. 21. apud. J. DE FINANCE. "Ateísmo y problema moral", art. cit., p. 356

13 SARTRE. El existencialismo es un humanismo, ed. cit., p. 95. apud. J. DE FINANCE. "Ateísmo y problema moral", art. cit., p. 356

propios valores (...).

## 2. La antimoral de Nietzsche

Nietzsche no critica una particular concepción de la moral, sino a la moral en cuanto tal. Esta, intimamente mezclada con la religión, ha invertido los valores, y es precisamente el cristianismo quien más ha contribuido al trastorno de los mismos. Nietzsche no perdona al cristianismo haber destruido la "moral de los amos", cuyo valor fundamental es la afirmación victoriosa de la vida. La agresividad natural y segura de sí misma -la voluntad de poder- es sustituida por el resentimiento servil, que implica un odio irreconciliable con la vida. El esclavo, en lugar de ejercitar la voluntad de poder -presente en todo hombre- hacia los demás (como lo hacen los amos) la tiene reprimida, y la ejerce sobre sí mismo, con lo cual, en vez de ser el verdugo de los demás en la triunfante afirmación de sí mismo, se convierte en su propio verdugo ("").

-----  
"" cfr. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., pp. 353-356

'' cfr. F. NIETZSCHE, La genealogía de la moral, II, pp. 16-18, apud. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., p. 357

El testimonio de estas últimas posturas es que esta posición de la libertad pura termina en la nada, y no podía esperarse otra cosa habiendo partido de una elección en contra del ser (77). "La aventura del pensamiento moderno ha cerrado ya, con las filosofías contemporáneas, la parábola de su desarrollo: el 'cogito', después de tres siglos de aventuras tan dramáticas y fascinantes como lo son las fases de la transformación de la civilización moderna, ha sido remitido a su fundamento en la nada. Si alguna de estas filosofías se debate todavía por alcanzar un contenido y convalidar un gesto o una actitud, el resultado está decidido ya en el punto de partida: el nuevo principio de la libertad como negatividad pura está allí, agazapado al acecho, para disolver todo proyecto y recordar que toda dilación o arrepentimiento se revela hoy inútil y tardío" (78).

-----  
77 cfr. J.J. SANGUINETI, Jean Paul Sartre: Crítica de la razón dialéctica y cuestión de método, Crítica filosófica, EMESA, Madrid 1975, p. 201

78 C. FABRO, Introduzione all'ateismo moderno, vol. II, Studium, Roma 1969, p. 1065

## 2. Conocimiento de la moral sin referencia a Dios

¿Qué decir a estas concepciones de la moral construida al margen o en contra de la idea de Dios?

Dejando a un lado por ahora la consideración de que el primer precepto de la ley moral -ya en el orden natural- es conocer y amar a Dios sobre todas las cosas, por lo que una moral sin referencia a Dios sería un contrasentido, podríamos preguntarnos si es posible que se llegue a conocer el resto de los deberes morales sin una referencia explícita a Dios.

La respuesta parece ser afirmativa. En efecto, la moralidad se fundamenta inmediatamente en la naturaleza humana, y no en la voluntad de Dios, como pretenden ciertos voluntaristas, de modo que nos encontramos con hombres que se quedan con este único parámetro de lo "razonable" en base al cual aprueban unos actos y reprueban otros. Conforme a esto -y tomando en cuenta que nos referimos a la moral parcialmente, por la observación que hacíamos al inicio-, podemos aceptar la posibilidad de construir una moral que, apoyándose directamente en las exigencias de la razón y de la dignidad humana, formule reglas que se impongan válidamente a la conciencia como obligatorias en el sentido propiamente moral de la palabra. El ateo ciertamente, puede comprender que determinada dirección en su actuar valoriza y justifica su existencia, mientras que la dirección contraria lo hace digno de ser censurado. Que resulte, no obstante, imposible

fundamentar dicha moral sin una ulterior referencia a Dios, es otro problema, que obedece a la justificación metafísica de la moral, no ya a su conocimiento más o menos espontáneo (m<sup>o</sup>).

### 3. Moralidad: relación de los actos libres con la realidad de Dios

Pasando del terreno del conocimiento de la moral, al de la conducta, ya no es posible pretender que ésta pueda darse sin un reconocimiento explícito de Dios. En efecto, vista en su verdadera y más profunda realidad, "la moralidad es la relación de nuestros actos libres a Dios" (77), por lo que Santo Tomás puede afirmar que la bondad de la voluntad y de los actos humanos consiste esencialmente en su relación a Dios, el Fin último (78). No hay término medio: son buenos aquellos actos que conducen efectivamente al conocimiento y amor de Dios, y malos, los que apartan de él. Lo que en definitiva mide la moralidad, no es pues, sino la progresiva perfección del hombre, que según su naturaleza se dirige hacia su fin, o en otras palabras, el grado en que va alcanzando esa plenitud que proviene de la unión con

-----  
77 cfr. J. DE FINANCE, "Ateísmo y problema moral", art. cit., pp. 364-365 y 370

78 R. GARCIA DE HARO, Persona, Libertad y Destino, en "Ética y Teología ante la crisis contemporánea", EUNSA, Pamplona 1980, p. 99

79 cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa, Crítica filosófica, EMESA, Madrid, 1978, p. 137

Dios mediante el conocimiento y el amor (27). Tan esencial es en la moral esta referencia a Dios, que Derisi llega a decir que la obligación moral "puede ser definida como la conocida necesidad de ejecutar o abstenerse de una acción para evitar la oposición, la displacencia y ofensa de Dios, el Bien absoluto" (28).

Si, por el contrario, la obligación moral se vincula absolutamente a la dignidad de la naturaleza humana, el deber moral se torna perverso e incomprensible (29), confundándose entonces las nociones de bien y de mal. En efecto,

"si el bien creado fuese su regla y medida, no podría pasar a la acción fuera de esa regla. Por este motivo, Dios, que es su propia medida, no puede pecar; como tampoco el artífice podría fallar en la incisión de la madera si su mano fuese la regla de la incisión" (30).

---

27 cfr. R. GARCIA DE HARO, Cuestiones fundamentales de teología moral, EUNSA, Pamplona 1980, p. 35

28 G. DERISI, Los fundamentos metafísicos del orden moral, 3a. ed., Madrid 1969, p. 421. A este respecto observa E. Gilson que al obrar mal "el hombre hace mucho más que faltar a la racionalidad de su naturaleza y disminuir su humanidad como ocurre en la moral de Aristóteles; hace también más que comprometer su destino por una falta, como ocurre en los mitos de Platón; introduce el desorden en el orden divino y da el doloroso espectáculo de un ente en rebelión contra el Ser". (E. GILSON, L'esprit de la philosophie médiévale, Vrin, Paris 1932, p. 122, apud. R. GARCIA DE HARO e I. DE CELAYA, La moral cristiana, Rialp, Madrid 1975, p. 165

29 cfr. A. RODRIGUEZ LURO, Inmanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica filosófica, EMESA, Madrid 1977, p. 58

30 Mal., q.1, a.3, ad 9

Es decir, si el artista es la medida de la obra de arte, lo que haga será necesariamente bello, pues la belleza no le vendría de ajustarse a ciertas características externas sino de haber salido de su mano, que determinaría qué es lo bello. Si éste fuera el caso del hombre, desaparecería la distinción entre bien y mal porque, siendo la razón la regla única de moralidad, bastaría con que actuara para que su obra fuera buena (22).

La razón humana es entonces, una regla de moralidad, pero no la única, pues la medida de los actos humanos es doble:

"una que es como homogénea y propia del hombre, es decir, la recta razón; otra que es como la primera medida trascendente, que es Dios" (23).

Separar la moral de Dios -válida 'etsi Deus non daretur', como dijera Grocio- y fundarla en la razón autónoma, es sin más destruir la moral, y no sólo dejarla incompleta (24), de modo que una moral 'atea' resulta ser íntegramente mala. Lo delicado de esta tesis que niega la posibilidad de una conducta moral recta en un ateo, merece una cabal explicación.

-----  
22. cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa, ed. cit., p. 157

23. De virt., q. un., a. 2. c.  
24. cfr. A. RODRIGUEZ LUSO, Inmanuel Kant..., ed. cit., p. 122

a) El fin último en la conducta moral

El hombre, como ser racional que es, siempre actúa por un fin, pero de tal forma que éste no resulta algo yuxtapuesto a los medios, como si pudiera hablarse de dos "quereres" independientes entre sí. Más bien hay un solo querer -el del fin- del cual se pasa al querer de los medios, (17) de modo que "aquello que realmente se apetece en los medios es el fin" (18). Esto implica que el fin juegue un papel de fundamental importancia a la hora de determinar la moralidad de los actos. Una acción "abstractamente" buena se convierte en mala si es querida -en concreto- por un fin malo. Así, aunque alguien ejerciera un trabajo honesto, por ejemplo, poniendo en juego su esfuerzo y demás virtudes, si lo está realizando fundamentalmente por amor propio, ese trabajo no le perfecciona ni lo hace realmente bueno (19).

17 cfr. C.G., I, c. 76

18 I-II, q.1, a.3, c.

19 cfr. R. GARCIA DE HARO, Cuestiones fundamentales de teología moral, ed. cit., pp. 85-86

Vistas así las cosas se comprende que, aunque la calificación moral depende no sólo del fin -sino también del objeto y las circunstancias del acto-, es el fin quien tiene, como decíamos, un papel fundamental. En efecto, en la práctica nadie tiene un fin bueno (salvo por error) si elige un objeto malo. El que aduce motivos de 'humanidad' para hacer algo malo, en realidad actúa desordenadamente y su intención del fin no es recta, salvo el caso de ignorancia, pues nadie obra el mal con rectitud de intención, buscando orientarse hacia Dios (77). Es el fin entonces, el que califica a la persona en su más íntimo valor: yo soy bueno según aquello a lo cual dirijo mi actividad libre (78).

Por otra parte, así como ningún medio es querido si no es en relación a un fin -de modo que lo realmente querido en los medios es el fin-, todo fin parcial se quiere en relación a un fin último, el único que es querido por sí mismo. Por tanto sólo hay en último término, un querer fundante, que es el querer del fin, hasta el punto que donde no se encuentra este querer del fin último, no hay acto humano (79). Esto no implica, por supuesto, que sea preciso considerar de modo actual el fin último al realizar cada acto humano. La fuerza de atracción de aquel bien que se toma como supremo está presente en cualquier decisión, aunque no lo esté de modo actual, de forma similar al caminante, para quien no es preciso considerar la meta en cada paso (80). De

77 cfr. Ibid., pp. 54-55

78 cfr. A. RODRIGUEZ LUÑO, Inmanuel Kant, ed. cit., p. 57

79 cfr. I-II, q.1, a.3, c.

80 cfr. I-II, q.1, a.6, ad 3

tal forma domina este fin el querer del hombre, que de él toma las normas para toda su vida, por lo que resulta imposible tender simultáneamente a dos últimos fines ("").

En otra parte de este estudio hemos visto cómo sólo Dios o el propio yo son capaces de atraer de este modo totalizante a la voluntad. A este respecto afirma Santo Tomás:

"como en el amor a Dios el mismo Dios es el último fin, al que se ordenan todas las cosas que se aman con un amor recto, de igual manera en el amor de la propia excelencia se encuentra un último fin, al que todo lo demás se ordena" (").

En este sentido el reconocimiento de Dios como fin último del hombre, implica que sea El la razón última por la que cualquier otro bien se ama. Teniendo a Dios como último fin -el único verdadero- en todo lo que amamos, se mantiene la rectitud en todos nuestros actos. Por el contrario, a falta del único Absoluto-absoluto (Dios), todo se ordena al único absoluto-relativo (el propio yo) ("'), y entonces -como el amor de los medios no es otro que el amor del fin- esta elección de un falso fin último produce una falta de rectitud en la volición de

---

"" cfr. R. GARCIA DE HARO, Cuestiones fundamentales de teologiamoral, ed. cit., pp. 85-86

"" Mal. q.8, a.2, c.

\* cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., 98

los bienes secundarios (""). que no pueden amarse ordenadamente, cuando hay desorden en vistas al fin por el que éstos son amados.

Por ello, cuando la voluntad está desviada de Dios, su adhesión aparentemente "moral" a ciertos bienes secundarios no puede ser sino precaria y falsa, pues está relativizada por la elección de un fin último falso que se ha convertido en el centro de la propia vida (""). Esta desviación queda de manifiesto cuando una persona hace algo objetivamente bueno por un motivo desordenado, como sería por ejemplo el decir la verdad por miedo a ser descubierto o una razón similar. Pero en el mejor de los casos, cuando un ateo respeta determinados principios, lo hará en último término porque éstos se le presentan como "lo razonable". Y aquí viene la pregunta fundamental: ¿por qué actuar conforme a lo razonable?, ¿por qué no actuar justamente en sentido contrario?. En definitiva por fidelidad al propio yo, que no quiere denigrarse actuando contra aquello que se le presenta como conforme a la dignidad humana. En este caso el hombre encuentra en sí mismo la motivación última de su actuar, lo cual es, como hemos visto, un desorden en todos sentidos.

De este modo el ateo tiene una vida moral corrompida 'a radice' por lo que sus buenas acciones, aun cuando materialmente estén conformes a la ley natural, en él no constituyen virtudes.

-----  
-12- cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa, ed. cit., p. 144  
" cfr. Ibid., p. 133

pues las realiza por un falso fin último (144). Si se pierde esto de vista se concibe entonces la moralidad como una medida extrínseca de los actos humanos, reduciéndola así a un conjunto de preceptos orientados a cualquier fin (la comunidad social, las demás personas, o incluso uno mismo). Pero una moral así, al estar privada del verdadero fin último, es esencialmente inmoral, porque ha puesto en su lugar un bien creado, y éste, erigido en último fin, 'ipso facto' se transforma en un mal (145). (146)

### 3.2 Religión: culmen de las virtudes

El fin último verdadero es, pues, Dios, hacia el cual toda la creación está ordenada. No podía esta ordenación ser de otro modo:

144 cfr. Ibid., pp. 144-155

145 cfr. Ibid., p. 137.

146 Es muy importante aclarar que puede considerarse un estado intermedio entre la persona que acepta determinados principios religiosos -y vive conforme a ellos-, y aquella que aquí denominamos atea, es decir, la que niega explícita y deliberadamente a Dios. En este estado se encuentran muchos hoy en día, debido, entre otras cosas, a una deficiente formación religiosa. Conforme a esta postura intermedia, se rechaza, no tanto la realidad divina, cuanto una idea deformada de Dios. Las personas que se encuentran en este periodo de búsqueda, aunque aún no profesan aún una determinada fe religiosa, se hallan en camino hacia ello, y mientras tanto ordenan sus actos a la única norma de que por el momento disponen: lo que consideran razonable, recto. El respeto a ciertos normas no obedece así a un afán de autoafirmarse, ya que su actos guardan una virtual referencia d Dios, a quien por el momento desconocen, pero a quien quieren llegar a conocer.

"es manifiesto que cualquier legislador, con sus leyes intenta dirigir a los hombres al fin establecido, como un general conduce al ejército a la victoria o un político dirige su ciudad hacia la paz. Y puesto que el fin que Dios intenta es El mismo, la ley divina intenta principalmente ordenar al hombre a Dios" ("").

Más brevemente:

"el fin de la criatura humana es adherirse a Dios, en lo que consiste su felicidad; y a esto tiende principalmente la ley divina: a que el hombre se adhiera a Dios" ("").

Por ello la moral verdadera no puede dejar de incluir como culmen de todas las virtudes a la virtud de la religión (""). Conocer y amar a Dios es el último fin natural del hombre, por lo que 'ipso facto' ese conocimiento se transforma en un deber moral

-----  
\*\* C.G., III, c. 115

\*\* Ibid.

\*\* cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa, ed. cit., p. 152. Que la religión es la virtud más importante y radical, lo explica Santo Tomás en estos términos: "aquellas cosas que se dirigen al fin toman su bondad del orden el fin, de modo que son mejores las que están más cercanas a él (...), y como la religión alcanza más de cerca a Dios al tener por objeto directo e inmediato lo que se ordena al honor divino, la religión es más importante que las demás virtudes morales" (II-II, q.81, a.6)

(...), Y no se trata de una obligación moral entre otras. Por tratarse de su fin constituye -ya en el orden natural- su primera obligación (...).

Por esta razón el ateísmo, al ser la más radical oposición al fin último del hombre, se presenta como la mayor perversión moral que puede darse (...). En efecto, en todo desorden moral se verifica una aversión respecto al fin último debida a una volición desordenada de un bien secundario que se quiere por sí o como medio para otro bien igualmente desordenado. En la raíz última de toda inmoralidad se encuentra esta posición del hombre como fin último de sí mismo y objeto principal de su amor (...). Es el momento en el que ese amor de sí que hay en todo ente se ha desordenado al acabar por subordinarlo todo, incluido Dios mismo, hacia el propio yo. Recordemos que el amor propio es algo natural, y por lo tanto bueno. Sólo se hace indebido -explica Cardona- cuando se constituye en aquello 'por lo que y para lo que' todo otro bien es querido. Es entonces cuando resulta desordenado porque yo no soy la Causa del bien sino un bien participado, y por consiguiente, esa volición reversiva total y condicionante es injusta. El bien así querido es un bien disconveniente, porque se ha desintegrado intencionalmente del

-----  
... cfr. Ibid., p. 92

... cfr. R. GARCIA DE HARO, I. CELAYA, La moral cristiana, ed. cit., p. 123

... cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa, ed. cit., p. 94

... cfr. In II Sent., d.42, q.2, a.1, sol.

Bien total, por ese 'para mí sobre todas las cosas' (o para cualquier totalidad finita: la sociedad, la humanidad, el universo) que instrumentaliza, condiciona y relativiza intencionalmente al Absoluto o Todo infinito. Nos encontramos una vez más ante esas dos orientaciones fundamentales posibles a las que hemos aludido en diversos modos: querer todo (yo mismo incluido) en cuanto es bueno en sí, o querer todo en cuanto es bueno para mí, haciendo del para-mí la condición de toda bondad (77).

c) Eficacia moral de la religión e inexcusabilidad del ateísmo

En contra del carácter esencialmente religioso de la moralidad -al convertir al hombre en el último punto de referencia- la moral 'laicista' no sólo niega el carácter religioso de la moralidad, sino que llega a concebir a la religión como un obstáculo para la conducta recta. Desde esta perspectiva, se critica duramente la clásica figura del hombre que es 'piadoso', al mismo tiempo que inmoral y corrompido. Esta crítica apunta a abandonar la relación con Dios en pro de una moral meramente humanitaria (78). Así las cosas, se pasa por alto que el desorden moral no es consecuencia 'per se' de la fe religiosa sino del mal uso de la libertad.

---

77 cfr. C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, ed. cit., pp. 120-121

78 cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa, ed. cit., 112

La experiencia muestra claramente cómo una supuesta virtud apoyada sólo en motivos extrínsecos, no es suficientemente consistente como para promover una sociedad justa, sino que por el contrario deja paso fácilmente al materialismo y a un orden legal puramente exterior, donde es el más fuerte el que vence. Una religión conforme a las exigencias del ser del hombre, en cambio, es siempre de suyo eficaz moralmente hablando. Además sin la determinación por Dios, es imposible perseverar con seriedad en el esfuerzo que exige la práctica de las diversas virtudes (56).

Sin embargo la crítica hacia los creyentes y la religión es cada vez más ampliamente declarada en el sector de pensadores iluministas, como lo manifiestan las siguientes palabras de Le Vayer: "la esperanza y la fe ocupan todas las mentes vacías, por eso se encuentran principalmente en los estúpidos, en los idiotas y en la plebe, más que en los eruditos, en los nobles y en los ingeniosos" (57). Esta actitud hostil hacia la religión lleva -como contrapartida- a revestir al ateo de una "neutralidad pacífica" (58), presentándolo como un hombre bueno y desinteresado, que no actúa bien esperando una recompensa -como el creyente- sino por simple y puro amor a la humanidad.

---

56 cfr. *Ibid.*, p. 134

57 LE VAYER, Diálogos de Oratius Tubero, La Divinité, p. 342, apud. T. ALVIRA, Pierre Bayle..., ed. cit., p. 99

58 cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle, Pensamientos diversos sobre el cometa, ed. cit., p. 98

La posibilidad para que un ateo conserve una buena voluntad, dependerá de la disposición que tenga para aproximarse a la luz de la verdad (17). En efecto, ya hemos explicado que para conocer a Dios como nuestro último fin es requisito imprescindible la rectitud de la voluntad, por lo que lo conocen sólo los que quieren (18). Un error en el conocimiento de cuál es nuestro fin, no puede consumarse sin una decisión libre de la voluntad, en el sentido de que no se trata de un simple no saber, sino más bien de un querer no entender. Se opera entonces un rechazo -si no explícitamente de Dios- sí al menos de las reflexiones que nos conducirían a Dios, y por lo tanto, es siempre de algún modo culpable, porque es fruto de la decisión libre de no querer considerar lo que no interesa conocer, de una voluntad que no ha querido ocuparse de conocer a Dios, alejando de su mente la consideración espontánea del mismo (19). En este sentido el ateo es culpable, no tanto por lo que hace -que pueden ser en ocasiones actos de suyo ordenables al bien- sino más bien por lo que deja de hacer, es decir, poner los medios que lo conducirían a descubrir lo falso de su postura.

De este modo, la ignorancia acerca de Dios no puede ser nunca un simple no saber, sino que es el resultado de la perversión del instinto natural. Dice Santo Tomás:

-----  
17 "Quien obra mal, aborrece la luz y no se arrima a ella, para que no sean reprendidas sus obras. Al contrario, quien obra según verdad, se arrima a la luz, a fin de que sus obras se vean, como que han sido hechas según Dios" (Ioann. III, 19-21)

18 cfr. I-II, q.5, a.8, c.

19 cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa, ed. cit., p. 154

"lo que está impreso en todos los hombres -también en los más sencillos- como un cierto conocimiento natural, a todos es manifiesto. Hay un doble tipo de hombres que siguen el recto instinto natural: los sencillos y los sabios. Que los sabios conozcan a Dios, no es algo admirable; que lo conozcan los sencillos, sí. Hay, sin embargo, algunos que han pervertido el instinto natural y rechazan el conocimiento de Dios (~)."

Para encontrar la verdad sin caer en este error de desvirtuarla -al que se refiere Santo Tomás-, no hay nada mejor que la firme disposición de actuar conforme a ella:

"por el hecho mismo de que alguien se esfuerza en cumplir los mandatos, se dispone a su mejor conocimiento" (~).

La importancia de esta disposición para conocer con rectitud lo relativo al fin, nos lleva a explicar el papel de las virtudes en el conocimiento del fin último.

---

" In Psalmos Davidis Exposito, ps. VIII, ed. Parmensis, apud. cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa, ed. cit., p. 155  
" In Ep. ad Coloss., c. 1, lect. 3

3.4 Las virtudes morales y la prudencia en la elección del fin  
último

La rectitud en el juicio práctico acerca del fin, es tarea concreta de la virtud de la prudencia, la cual, a su vez, requiere como base y fundamento de las virtudes morales. Efectivamente, explica Santo Tomás que la prudencia es:

"un hábito electivo que determina la buena elección. Y para que la elección sea buena se requiere, en primer lugar, que haya una debida intención del fin, lo cual se hace por la virtud moral que inclina al apetito a un bien conveniente a la razón, que es el fin debido"  
(...).

Si la voluntad no está dispuesta al bien como fruto de las virtudes morales, se torna imposible juzgar rectamente sobre el fin, ya que la bondad del juicio universal puede verse destruida por el ímpetu de la pasión:

"por ejemplo, al sensual, cuando le vence la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contra el juicio universal de la razón. Por consiguiente, (...) para poseer disposición recta en juzgar los fines, que son los principios particulares de los actos humanos, el hombre necesita de hábitos que le hagan

connatural juzgar rectamente del fin. Y esto se alcanza por las virtudes morales: el virtuoso, en efecto, juzga rectamente del fin de la virtud. ya que "tal como uno es en su interior, así le parece que es el fin". como se dice en III Ethic" (17).

Si la apreciación recta acerca del fin, en lo cual consiste la prudencia, depende de "tal como uno es en su interior", es claro que sólo un hombre virtuoso cuenta con la disposición conveniente -por parte de su voluntad- para una buena elección. Pero así como la prudencia sólo es posible gracias a las virtudes morales, éstas, sin la guía de la prudencia, son virtudes sólo de un modo incoativo, tan sumamente imperfecto que más pueden acarrear males que bienes (18):

"la inclinación natural al bien de la virtud es un cierto comienzo de la virtud, pero no es la virtud perfecta. Pues tal inclinación, cuanto más perfecta, tanto más peligrosa puede ser si no va acompañada de la recta razón, gracias a la cual se hace la recta elección de las cosas que convienen al debido fin: como un caballo que corre, si es ciego, tanto más fuertemente choca y se lesiona, cuanto más velozmente

---

17 I-II, q.58, a.5, c. Acerca del oscurecimiento que las pasiones producen en relación con la conducta moral, afirma Santo Tomás que "las pasiones desordenadas del alma no corrompen tan profundamente el concimiento especulativo como los juicios prácticos; por eso, fue más necesario que se redactasen por escrito los preceptos de la ley natural, que los primeros principios especulativos" (In III Sent., d.37, q.1, a.1, ed 1).

18 cfr. A. MILLAN PUELLES, La formación de la personalidad humana, Rialp, Madrid, 5a. ed., 1983, p. 85

corre. Y, por tanto, aunque la virtud moral no sea la razón recta (...) es preciso que sea con razón recta" (.. ).

Sin prudencia entonces, no hay verdadera virtud, y sólo hay prudencia en el actuar rectamente orientado hacia Dios, el fin debido. Por ello las virtudes que:

"alcanzan la recta razón, pero no alcanzan al mismo Dios (...) no son propiamente perfectas, puesto que no alcanzan la primera regla, que es el último fin" ("").

A ellas se podría aplicar lo que dice Santo Tomás refiriéndose a las virtudes naturales, es decir, que sólo tienen razón de bondad instrumental y dispositiva, en cuanto no son suficientes para dirigir al hombre eficazmente a su fin. No se trata entonces de virtudes "simpliciter", sino sólo "secundum quid", ya que tales virtudes "ordenan bien al hombre respecto al último fin en algún género, pero no al último fin "simpliciter" ("").

Si esto dice Santo Tomás sobre las virtudes naturales -que son indudablemente virtudes verdaderas, aunque apoyadas en las solas fuerzas del hombre-, con mucha mayor razón se pueden aplicar a las posibles virtudes del ateo, cuyos buenos actos no pueden constituir virtudes perfectas en cuanto no consiguen orientar al

-----  
\* I-II, q.65, a.2, c.

"" De virt., q. un., a.2, c.

"" I-II, q.65, a.2, c.

hombre hacia el fin debido. en lo cual reside el valor esencial de la virtud (ser causa de actos perfectos orientados a Dios) ("). Tal es la importancia del fin en el actuar humano.

Si nos es difícil aceptar esto es porque estamos acostumbrados a hablar de las virtudes refiriéndonos únicamente al contenido de sus actos, cayendo así en el error de separar en un acto, la materialidad del mismo de la intención con que se realiza. De este modo se distingue entre acciones buenas y malas sin considerar el fin con el que dichas acciones se llevan a cabo, por lo que no se encuentra ningún problema para hablar de un buen comportamiento moral en un ateo, que sin un reconocimiento explícito de Dios -más bien por el contrario con una negación explícita del mismo- podría realizar esas acciones previamente calificadas como buenas.

Ahora bien, el que las cosas buenas que haga el ateo no puedan hacer de éste un buen hombre "simpliciter", tampoco significa que su honradez o fidelidad, por ejemplo, sean actos intrínsecamente malos, ya que dichos actos son conformes a la recta razón. De hecho, puede afirmarse que es mejor el ateo que respeta ciertos principios a aquél que no lo hace, ya que este último añade a la desviación del fin que intenta, la maldad intrínseca del contenido de sus obras. Pero realmente toda la fuerza de la virtud y su sentido, radica en acercar al hombre a su fin.

-----  
") cfr. R. GARCIA DE HARO, voz "virtud", en Gran Enciclopedia Rialp, Madrid 1974, p. 605

orientando rectamente sus actos, por lo que que una virtud que no orienta al hombre hacia su verdadero fin, apenas puede ser considerada como tal.

En conclusión, si la esencia de la moral es el orden de toda la vida al fin último verdadero, y ese fin es Dios, los ateos sólo pueden ser considerados virtuosos si se entiende por virtud el orden de la vida a otro fin último, como la beneficencia o la filantropía por ejemplo, pero estos motivos no pueden ser concebidos como buenos cuando se han constituido en el fin de la existencia humana. Sostener la posibilidad de virtud "natural" es fruto de haber reducido la moral a una moral social exterior, en la que es suficiente -para ser virtuoso- con comportarse correctamente con los demás, no infringiéndoles ningún daño físico, como serían por ejemplo el robar o matar (\*). Bajo esta óptica ya no se ve la contradicción de una sociedad de ateos moralmente buena, que en definitiva resulta tan absurdo como lo sería una sociedad de "criminales buenos" (\*\*). Se ha perdido de vista que no amar a Dios no es algo inofensivo, sino que implica un grave desorden e injusticia moral.

-----  
\* cfr. T. ALVIRA, Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa, ed. cit., pp. 146-147

\*\* cfr. Ibid., p. 135

## CONCLUSIONES

1. Una noción fundamental a lo largo de todo este estudio, es la del acto de ser, fuente de toda otra posible perfección. Al propio acto de ser se reducen, como a su fundamento, el resto de las perfecciones, que son proporcionales al grado de ser que se tenga. Es precisamente el ser del ente finito, el que, al presentarse como algo que éste tiene sin formar parte de su esencia, nos lo muestra como efecto, remitiéndonos así, necesariamente a Dios, como único Ser a quien pertenece el ser esencialmente. La oposición 'Ser por esencia' y 'ser por participación', constituye así la más primaria y radical diferencia entre Dios y el ente finito, que nos permite encontrar en el concepto de la creación la explicación profunda sobre éste último.

En efecto, el ente finito depende total y absolutamente de Dios, de modo que sin Dios, sencillamente no sería. Todo lo ha recibido de El y por lo tanto su dependencia respecto a Dios es algo mucho más profundo que una simple relación de origen, conforme a la cual se depende de otro, sólo para 'comenzar' a ser. No es esto lo que ocurre con el ente finito, porque en ningún momento puede 'apoderarse' de su propio ser, como si una vez recibido pudiera pasar de la categoría de ser 'por otro' a ser 'a sí'.

2. El hombre, al igual que todo ente creado, en el momento de recibir al ser de Dios, se encuentra referido hacia El. Dios y la felicidad constituyen el fin último del hombre, pero de tal forma que esta determinación necesaria hacia él, no menoscaba la libertad con la que el hombre se dirige a conseguirlos. Por un lado, respecto al hecho de ser feliz, el hombre efectivamente no puede elegir no serlo, pero puede no pensar en la felicidad, y así, no amarla. Así mismo, en relación a Dios, la voluntad conserva también su libertad. En primer lugar, porque la atracción hacia el Bien absoluto sólo sería necesaria si se conciese directamente a Dios, de modo que fuese aprehendido efectivamente como tal bien absoluto. Un conocimiento intuitivo de Dios no es posible conforme al estado actual del hombre, que -por su condición corpórea- no tiene acceso directo a la realidad supra-sensible. Pero aun en ese supuesto la voluntad conservaría cierta libertad respecto a Dios, ya que tendería a El con una necesidad que, al no eliminar la espontaneidad del acto de la voluntad, no provendría de fuera -como la coacción- sino que tendría por principio al propio sujeto que ama, y por lo tanto lo haría necesaria y libremente a la vez.

3. La libertad es el constitutivo fundamental del hombre en cuanto tal, y por ello en su acto propio -el amor o dilección- se resuelve en definitiva el ser humano. Un hombre es, por ello, más o menos valioso conforme a la dignidad del ser que ama. Pero no hay que detenerse en el bien amado para medir la calidad del propio amor. Cuando nos referimos al bien que se ama como último

fin de la propia existencia, ese bien se convierte no sólo en el objeto amado, sino en el motivo por el que cualquier otro bien se quiere.

En este sentido el amor a Dios como último fin no se reduce a amarlo a El, sino que lleva a amar por El, el resto de los bienes. El amor así es lo único capaz de dar cohesión a la infinitud de los actos que componen la vida de cada hombre. El amor al fin, hace que todos se ordenen -aunque no siempre de modo actual y explícito- a dicho fin. Por eso la libertad manifiesta su tremenda fuerza -constructiva o destructiva- según otorgue este carácter de bondad absoluta e incondicionada al único Bien verdaderamente absoluto que merece ciertamente ser amado sin condición alguna (Dios), o al único bien que aunque no es absoluto en sí, sí lo puede ser para mí, es decir, el propio yo. Al optar por Dios el hombre ratifica, con sus obras, la tendencia hacia El que tiene ya en su ser, y que adquiere en el momento de ser creado.

4. Ahora bien, aunque todo ente finito se encuentra referido hacia Dios, es muy distinto lo que ocurre con el ser material y el propio del espíritu. En el universo material, el ser de las cosas no es más que una 'parte' del conjunto, en donde el bien de cada individuo no tiene sentido fuera del bien total. El hombre, en cambio, recibe su ser como algo propio y personal, por lo que cada hombre es -con expresión de Kierkegaard- un 'alguien delante de Dios'. Su ser no se agota en formar parte de un conjunto, y por ello puede establecer con Dios un contacto personal y único, es decir, una amistad. A una relación así con Dios no se opone

sólo el odio, sino también la indiferencia. Por ello el hombre, tal vez sin llegar a pensar que Dios no existe, al menos 'no piensa' en que existe, y es éste no pensar en Dios el que le impide referir sus obras hacia El, empobreciendo así su vida, que queda truncada al carecer del sentido trascendente, único capaz de dar unidad a todas las circunstancias que componen la vida humana. Por el contrario, el pensamiento y conocimiento de Dios aumentan el amor que se le tiene, de modo que este último llega incluso a superar aquél, porque mientras que el conocimiento capta al objeto de acuerdo a la propia capacidad de aprehensión, el amor tiende al objeto tal cual éste es en sí mismo, y por ello puede amarse profundamente lo que pobremente se conoce.

5. El hombre -criatura racional- es un ser esencialmente relativo a su origen y fundamento, y por ello puede afirmarse que es esencialmente religioso. Por ello el ateísmo resulta una postura antinatural. No hay una civilización "naturalmente" atea. Algunas han llegado a ese estado como resultado de la perversión de la naturaleza humana. El hombre no es pura inteligencia; en él hay otros amores que el de la verdad. Por eso, cuando se habla de un ser que rebasa el plano de la evidencia sensible, como es el caso de Dios, el hombre puede oscurecer su conocimiento, descalificando las verdades primeras -que lo conducirían a Dios- por vulgares y no científicas, y así razonando en contra de ellas y del sentido común.

"Entendemos porque queremos". La fe religiosa es racional pero al mismo tiempo libre. Las razones con las que el hombre cuenta para confirmar sus creencias religiosas nunca serán apremiantes, pues si llegaran a la evidencia racional no quedaría lugar ya para la fe. Es esta falta de evidencia la que permite la influencia de la voluntad, que puede lograr que la inteligencia termine por darle la razón.

6. ¿Dios puede llevar al hombre al deseo de querer la no existencia de Dios?. Sólo una errónea concepción del ser humano conforme a la cual éste no puede alcanzar su plenitud más que siendo libre, y no puede ser libre si no es "independiente". La presencia de Dios se vuelve entonces contraria a esta libertad concebida como independencia, y en consecuencia hay que suprimir a Dios si no se quiere ser dominado por El. Comienza el giro del hombre hacia el hombre mismo. Es el humanismo en el sentido de un naturalismo en donde lo sobrenatural pierde sentido. Sólo tiene valor aquello que revierte en el provecho directo del hombre mismo. La mejor religión consistirá así en la práctica de la justicia y en obras de caridad. El hombre irá desarrollando progresivamente un racionalismo extremo que lo llevará, a concluir que Dios no es más que el mismo hombre proyectado erróneamente en un ser ficticio que en realidad no existe. Se somete entonces la fe a un libre examen puramente racional.

Pretendiendo liberar al hombre se llega, con la completa absorción de Dios en el hombre de Feuerbach y Hegel, a negar la libertad individual en los sistemas totalitarios que la filosofía

hegeliana inspira. En ellos el bien del individuo no tiene ya sentido porque lo único que importa es la totalidad, el bien del Absoluto.

7. El camino de la inmanencia que inicia Descartes con la pretensión de liberar la mente del hombre de cualquier influencia externa que no provenga de la propia interioridad -deducida por nuestra razón-, acaba por destruir esta misma interioridad al someter al individuo a la 'exterioridad' impersonal de la totalidad. Así el hombre, desvinculado de su origen, acaba por diluirse en un sin sentido, que no podrá recuperar un significado auténtico mientras el hombre se empeña en construirse desde sí y para sí mismo.

8. Hay concepciones de la moral que sin llegar a ser ateas, son construidas al margen de Dios, de tal manera que éste no juega ningún papel en ellas. Los valores que se proponen en dichos sistemas se conservarían incólumes si Dios no existiera. Un segundo grado de deformación en la concepción de la moral lo constituyen las morales ya propiamente ateas, en las que el valor absoluto ya no es Dios, sino un sucedáneo de corte inmanente: la humanidad, el triunfo de la lucha de clases, el hombre mismo en definitiva. Una moral heterónoma es concebida aquí como inmoral, pues el sometimiento a algo exterior se ve como denigrante para el hombre.

Como culminación de estas concepciones de la moral, nos encontramos con morales que, al no sustituir el verdadero absoluto por ningún pseudo-absoluto, no pueden ya ni siquiera ser llamadas "morales". Es el caso de la moral en Sartre y en Nietzsche, que han llevado la libertad humana hasta el punto de no tolerar la idea de un Dios que esté por encima del hombre, puesto que éste se opone a la autoafirmación de sí mismo.

Muy distinto es el paradero de la moral que se presenta -en su auténtico sentido- como una moral esencialmente religiosa. En efecto, bien puede definirse a la moralidad como el libre retorno del hombre hacia su Creador. Por ello es Dios -como último fin del hombre- el punto de referencia para determinar qué es bueno y qué malo. Quitado Dios como fin último del hombre se califica su actuar en base a otro fin "último": la humanidad, la beneficencia social, etc. Se reduce entonces la moralidad a una medida externa de los actos, que llama buenos a aquellos hombres que no dañan a nadie y malos a los que sí lo hacen. Así se cometen dos errores: por un lado calificar los actos humanos en orden a un falso fin último, y por otro, separar en un acto su materialidad de la intención con la que éste se realiza.

Tan importante es el fin en el actuar humano, que un acto materialmente bueno, al orientarse hacia un fin equivocado, pierde su carácter de bien, de modo que no perfecciona al que lo realiza. Por esto un hombre que niega a Dios, puede tener virtudes sólo 'secundum quid', pero que no lo hacen bueno 'simpliciter' en cuanto no lo orientan hacia su verdadero fin.

BIBLIOGRAFIA

TOMAS DE AQUINO

Suma contra los gentiles (2 vols.)  
Ed. bilingüe, BAC  
Madrid, 1967

Scriptum super Quattuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. (4 vols.)  
Ed. Mandonnet-Moos  
París, 1929-1947

Suma Teológica (16 vols.)  
Ed. bilingüe, BAC  
Madrid

Quaestiones disputatae. Vol. I: De Veritate  
Marietti  
Taurini-Romae, 1964

Quaestiones disputatae. Vol. II: De Potentia-De Spiritualibus Creaturis-De Male-De caritate  
Marietti  
Taurini-Romae, 1965

Compendio de Teología  
Rialp  
Madrid, 1980

Comentario de la Ética a Nicómaco  
Ediciones CIAFIC  
Buenos Aires, 1983

OCARIZ, FERNANDO

Hijos de Dios en Cristo  
EUNSA  
Pamplona, 1972

FABRO, CORNELIO

Drama del hombre y misterio de Dios  
Rialp  
Madrid, 1977

Partecipazione e causalità  
S.E.I.  
Torino, 1960

Introduzione all'ateismo moderno  
Stadium  
Roma, 1964

Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo

- Crítica filosófica, EMESA  
Madrid, 1977
- GONZALEZ, ANGEL LUIS      Ser y participación  
EUNSA  
Pamplona, 1979
- CARDONA, CARLOS      Metafísica de la opción intelectual  
Rialp  
Madrid, 1969
- Metafísica del bien y del mal  
EUNSA  
Pamplona, 1987
- René Descartes: Discurso del Método  
Col. Crítica filosófica, EMESA  
Madrid, 1978
- ALVIRA, TOMAS      Naturaleza y libertad  
EUNSA  
Pamplona, 1985
- Pierre Bayle: Pensamientos diversos  
sobre el cometa  
Crítica filosófica, EMESA  
Madrid, 1978
- GILSON, ETIENNE      Elementos de Filosofía Cristiana, 3a. ed.  
Rialp  
Madrid, 1981
- COLOM COSTA, EUGENIO      Dios y el obrar humano  
EUNSA  
Pamplona, 1976
- HILLAN PUCILES, ANTONIO      La formación de la personalidad humana  
Rialp, 5a. ed.  
Madrid, 1983
- RODRIGUEZ LIZO, ANTONIO      Inmanuel Kant: Fundamentación de la meta-  
física de las costumbres  
Crítica filosófica, EMESA  
Madrid, 1975
- VERNAUX, ROGER      Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo  
Ed. Gredos  
Madrid, 1971
- VERNAUX, ROGER      Historia de la filosofía moderna  
Ed. Herder  
Barcelona, 1974

- FRAILE Historia de la Filosofía  
BAC  
Madrid, 1966
- V.V.A.A. Gran Enciclopedia Rialp  
Rialp  
Madrid, 1971-1976
- GARCIA DE HARO, RAMON Cuestiones fundamentales de teología moral  
EUNSA  
Pamplona, 1980
- GARCIA DE HARO, RAMON La moral cristiana  
DE CELAYA, IGNACIO Rialp  
Madrid, 1975

ARTICULOS

- DE FINANCE, JOSEPH La prueba de la existencia de Dios frente al ateísmo  
en "El ateísmo contemporáneo", (5 vols.)  
Ed. Cristiandad  
Madrid, 1971
- Ateísmo y problema moral  
en "El ateísmo contemporáneo", (5 vols.)  
Ed. Cristiandad  
Madrid, 1971
- FABRO, CORNELIO Genesis histórica del ateísmo contemporáneo  
en "El ateísmo contemporáneo", vol. II  
Ed. Cristiandad  
Madrid, 1971