

Esta amianza, la de éstas son e son seme-

Dios es distinción en la pero o espe- o al mismo era de toda únicamente o ser y los

ción infinita fecta, tanto s clases de é una unión ienta Santo raciones di-, a la visión que hace al go».

de la amisa- ridad para emejantes a eesemos, en

ENT
arcelona

II Sent. d. 27,

Contra Genti-

d. 27, q. 2, a.

El ser principal y Dios: Una observación a la teología de Maimónides*

«Hay dos maneras de referir el pensamiento a Dios: lo que se podría llamar pensar *en* Dios y lo que diríamos pensar *a* Dios. Pues bien, la Identidad divina es mucho más que el humano pensamiento, el cual sólo se acerca *a* ella —no *mora* ella *en* él— incoativamente y como a la espera de plenitud.»¹

En la historia de la teología² se han señalado como dos trayectorias en la tematización de Dios intrínsecamente diferentes: la concepción esencialista y la concepción existencialista de Dios. Según la primera «Dios ha sido advertido como el ente por excelencia y en su grado más alto»; para ella «Dios es siempre *algo*, por sublime que sea». Para la segunda, «sobrepasado el nivel óptico y alcanzado el plano existencial», la esencia de Dios es *pura* existencia y por ello «sabemos que Dios es, pero no lo que es, ni tiene nombre, puesto que solamente es».³

Según este diagnóstico se ha interpretado el comienzo de la re-

* Este estudio ha sido realizado en el Instituto Filosófico de la Fundación Balmesiana, con la ayuda de una beca de investigación de la Junta de Andalucía. Agradezco desde estas líneas la dirección y ayuda del Dr. don EUDALDO FORMENT y demás profesores del Instituto.

1. J. GARCÍA GONZÁLEZ: *Nicolás de Cusa y la libertad humana*. «Anuario Filosófico» XVIII-1 (1985) 41-2.

2. Suprimo el calificativo «racional» por entender que la teología de suyo es filosófica; cuando debe especificarse es cuando se trate de una teología religiosa: católica, musulmana, etc.

3. Cfr. R. ECHAURI: *Dios y el ser*. «Anuario Filosófico» XIX-1 (1986) 9-10. En adelante, seguiré un poco, a favor o en contra, este trabajo.

flexión teológica griega en la línea esencialista, pues el Bien o el Demiurgo platónicos, tanto como el primer Motor aristotélico, sustancia inmóvil que se piensa eternamente a sí misma, son caracterizaciones ontológicas de Dios.⁴ En esta línea, el propio San Agustín afirma: «Dios es, sin duda, sustancia, o, si el nombre le conviene mejor, esencia, lo que los griegos llaman *ousia*».⁵ Más tarde, desde que, reductivamente, se entiende que el ser no puede ser distinto de la esencia («*simplciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia*»⁶), el esencialismo teológico se impone, y así, para el cartesianismo la existencia se da a través de las esencias; por lo que Dios les queda esencializado.⁷ La filosofía moderna no hará sino completar la intención del racionalismo cartesiano, y en esa medida su teología —o su negación de la teología— se propondrá también en términos esencialistas.⁸ El existencialismo contemporáneo, por su parte, recoge sin duda el tema de Dios; pero su sentido antropológico le impide lograr una sistemática teológica suficiente.⁹

La dirección existencialista de la concepción de Dios —básicamente medieval— surge en el intento de comprensión de la autodefinición bíblica de Dios: *ehye aser ehye*, «Soy quien soy».¹⁰ En dicha dirección se inscriben autores como Filón de Alejandría, el propio San Agustín por alguno de sus textos (Dios «no es de cualquier manera, sino que es un es»¹¹), principalmente Santo Tomás, e incluso —se dice— Avicena y Maimónides. Sin embargo, es dudoso que todos estos autores propongan una tematización existencial de Dios de la

4. Sin pretender pronunciarme de manera definitiva, no puedo estar conforme con el juicio de que la teología aristotélica sea esencialista, aunque sea incompleta. Nada más existencial que el movimiento. La consideración tomista de que la existencia es acto avanza en esta línea para llegar a entender a Dios como creador y no sólo como motor. Pero la dirección existencial es la misma; cfr. POLO, L.: *El ser I: la existencia extramental*. Eunsa, Pamplona 1966; pp. 185 ss.

5. *De Trinitate* 1. V, c. 2.

6. DUNS SCOTUS: *Opus oxoniense* 1. IV, d. 13, q. 1 n.º 38. Sobre el particular cfr. E. GILSON: *El ser y los filósofos*. Eunsa, Pamplona 1979; cc. III y IV.

7. E. FORMENT: *El problema de Dios en la metafísica*. PPU, Barcelona 1986; p. 211.

8. Id. c. IV *passim*.

9. Cfr. C. FABRO: *Drama del hombre y misterio de Dios*. Rialp, Madrid, 1977. Apéndices 1 y 4; pp. 715 ss.

10. *Exodo* III, 14.

11. *Confesiones* XIII, XXI, 46. Aunque parece ser que S. Agustín finalmente se dirige a subrayar «en el nombre "el que es" la eternidad y la inmutabilidad divinas», L. CLAVELL: *El nombre propio de Dios*. Eunsa, Pamplona 1980; p. 55. Igual sucede con S. Gregorio Niseno (Id. p. 48) y S. Buenaventura (Id. p. 55).

ten o el De-
lico, sustan-
caracteriza-
Agustín afir-
riene mejor,
desde que,
stinto de la
sencia»⁶), el
simo la exis-
queda esen-
la intención
—o su nega-
sencialistas.⁸
sin duda el
grar una sis-

os —básica-
e la autode-
,¹⁰ En dicha
a, el propio
alquier ma-
s, e incluso
so que todos
Dios de la

puedo estar
ncialista, aun-
La considera-
za para llegar
o la dirección
i extramental.

Sobre el par-
lona 1979; cc.

PU, Barcelona

Rialp, Madrid,

Agustín final-
ternidad y la
s. Eunsá, Pam-
. 48) y S. Bue-

misma índole; particularmente sospechosos me resultan los casos de Avicena y Maimónides. Para delimitar esta cuestión me centraré en la interpretación del famoso aserto bíblico.

Una primera interpretación de dicho texto se dirige a restarle su capital importancia. Por ejemplo, para un autor contemporáneo —Cornelio Fabro— el texto bíblico sólo «tiene sentido moral y no metafísico, o sea “Yo seré fiel”, Dios mantendrá la promesa hecha a los patriarcas en el Génesis». ¹² De ahí que, según Fabro, «la fuente principal de la noción tomista de *esse* —desde la que tematiza a Dios e incluso al mundo existencialmente— no es el *Exodo* sino el misterioso autor de los *Areopagítica*». ¹³

La misma intención de restar fuerza al texto bíblico preside la interpretación del Maestro Eckhart. El místico alemán entiende a Dios más allá del ser y a éste como lo primero creado; por ello no puede hablar de Dios como existencia y propone que con esa frase de la *Biblia* Dios precisamente elude el darse a conocer. «Si Dios —observa Eckhart— hubiera querido decir que es el ser, se habría contentado con decir: *Ego sum*; pero ha dicho otra cosa (...). Alguien que quiere esconderse y no quiere dar su nombre, cuando se le pregunta: ¿quién eres tú?, contestará yo soy el que soy. Es lo que ha hecho Dios en su respuesta a Moisés; *Deo ergo non competit esse*». ¹⁴ Así como de noche un individuo, interrogado sobre su identidad personal, para no revelarse contesta “yo soy quien soy”, también Dios oculta su naturaleza». ¹⁵

Pero si, en sentido contrario, la autodefinition bíblica es tal, no por ello es fuerza apreciar su alcance existencial. ¹⁶ El comentario de Filón de Alejandría sí lo constata, e incluso percibe la dificultad de reducirlo al pensamiento humano: ¹⁷ «“Yo soy el que es”, lo que es como decir: mi naturaleza es el ser, no el ser expresado»; ¹⁸ «“Yo soy el que es”, a fin de que no habiendo en Dios determinaciones apre-

12. *Tomismo e pensiero moderno*. Lateranense, Roma; p. 448.

13. *Participation et causalité selon St. Thomas d'Aquin*. Louvain 1961; página 229.

14. E. GILSON: *La filosofía en la Edad Media*. Gredos, Madrid 1976; páginas 642-3.

15. G. FAGGINS *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*. Sudamericana, Buenos Aires 1953; p. 118.

16. De ahí la distinción de acuerdo con la cual «no hay metafísica en el *Exodo*», aunque ciertamente cabe hacer metafísica —no una sola— del *Exodo*. Cfr. E. GILSON: *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid, 1981; p. 57 nota 14.

17. Este último punto es el que más llamó la atención de la Patrística (S. Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes o S. Jerónimo) ante el texto del *Exodo*; cfr. L. CLAVELL: o. c., pp. 42-52.

18. *De mutatione nominum* 2, 11.

hensibles por el hombre, pueda éste conocer al menos su existencia».¹⁹ Por su parte, Tomás de Aquino afirma taxativamente que «El que es» es el nombre más propio de Dios»,²⁰ reforzándose este aserto por la profundidad de la concepción tomista del *actus essendi*.²¹

Pero no es éste el sentido obligado de interpretación del texto bíblico; ya a San Agustín le despertó cierta perplejidad: «Ego sum, ¿qué? El no agregó nada; y porque no añadió nada su palabra nos embaraza. Uno esperaba, en efecto, que él dijese lo que era, y, sin embargo, no lo ha dicho».²² Tal vez sea esta perplejidad, junto con la idea patristica —al respecto también del *Exodo*— de que el ser de Dios excede al pensamiento humano, lo que motivara a Avicena a sostener «que Dios, como ser necesario, carece de quiddidad, no tiene *quid*, no es algo»;²³ «Primum non habet quidditatem».²⁴ Avicena recurre al neologismo *annitas*²⁵ —que más tarde recogerá el maestro Eckhart—, como contrapuesto a *quidditas*, para designar a Dios: Dios no es ningún *quid* concreto, participado, positivo; Dios es negatividad de toda diferencia y composición en atención a que la necesidad le pertenece de suyo. Ahora bien, la metafísica de Avicena es abiertamente esencialista,²⁶ como se muestra en que no alcanza la noción de creación *ex nihilo*;²⁷ pero la creación es la indicación existencial de Dios, y sin una referencia intrínseca a ella la teología se formula en la línea esencialista. El ascenso filosófico hacia Dios de Avicena, descrito por Santo Tomás con cierta libertad, «no alcanza en sentido propio la creación *ex nihilo*, ni la determinación radical de Dios como

19. *De somniis* I, 230-2.

20. *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11 s. c. Igual comentario hacen S. Gregorio Nacianceno (L. CLAVELL, o. c., p. 48) y S. Juan Damasceno, aunque éste último quizás con un sentido diferente (Id., p. 52). Para S. Efrén la expresión bíblica designa la esencia misma de Dios; cfr. E. GILSON: *El Espíritu...* p. 57.

21. Cfr. E. FORMENT: *El «esse» en Santo Tomás*. «Espíritu» XXXII (1983) 105-27.

22. *In Ioann. Evang.* 38, 8.

23. R. ECHAURI, o. c., p. 12. Por lo que diré en adelante no puedo estar de acuerdo en que la teología aviceniana sea existencial.

24. AVICENA: *Liber de philosophia prima* 1. VIII, c. 4, 344-A; p. 398 1. 83.

25. Id. 344-A; p. 399 1. 84. R. ECHAURI adjunta la siguiente nota a ese término: «*Anniya* fue traducido por G. de Cremona por *anitas*, vocablo forjado al parecer sobre la expresión latina *an sit*, que inquiera sobre la existencia de la cosa, al preguntar si ella es o existe; cfr. o. c., p. 12 nt. 4. Me limito a sugerir que no es la única etimología posible.

26. Cfr. E. GILSON: *El ser y...*, c. III.

27. Cfr. S. F. AFNAN: *El pensamiento de Avicena*. FCE, México 1978; p. 170. «O se sienta como axioma central que el ser se divide en creado e increado, o no se sale del planteamiento griego» L. POLO: *Curso de Teoría del Conocimiento*. V. II. Eunsa, Pamplona 1985; p. 153.

el *Ipsum esse*».²⁸ Maimónides es, desde luego, tan esencialista como Avicena.

El filósofo judío al comentar la sentencia bíblica destaca la equivalencia entre sujeto y predicado. Por tanto, Dios debe entenderse como el existir auténtico, un existir no existenciado, es decir, que no existe por la existencia, sino que se identifica con ella. El ser que es el ser: el ser necesario.²⁹ En las criaturas no hay identidad entre sujeto y predicado en los juicios de existencia, y por eso al enunciarlos se la atribuimos accidentalmente. Pero si la existencia para lo creado es algo de accidental —también así lo pensó Avicena³⁰— por ser causada, en Dios la existencia es necesaria, es decir, no es algo que le ocurra (*accidit*) en cierto momento; y ello equivale a decir que Dios no existe por la existencia, sino que es la misma existencia, o sea, a quien le corresponde necesariamente. Para Maimónides Dios es la plenitud del término ser.³¹

Esta interpretación maimonita está en la línea de la que propondrá más tarde Duns Escoto: «cuando Moisés te preguntó (...) qué nombre te habría de dar (...) le respondiste: *Ego sum qui sum*: eres, pues, el Ser verdadero; eres todo el ser».³² Pero la metafísica escolástica es igualmente esencialista y tiende a destacar la infinitud de Dios. Algo parecido sucede con la teología maimonita para la que Dios se convierte con la plenitud de significado del ser. Siglos más tarde, Malebranche, en sus *Diálogos sobre metafísica y religión*, al comentar el nombre bíblico de Dios, afirma: «el ser sin restricción, en una palabra, el Ser, es la idea de Dios». Tales tesis sólo tienen sentido desde la univocidad del ente, como ya he mostrado en otro lugar³³ (pues sólo desde ésta cabe pensar la plenitud de significado).

En efecto, la identidad sujeto-predicado que postula Maimónides, lleva a concebir a Dios como la existencia necesaria —el concepto aviceniano de Dios—; tematización sólo impropriamente existencial. La identidad entre esencia y existencia que sugiere para Dios Tomás de

28. L. CLAVELL: *El nombre...*, p. 157.

29. Cfr. MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*. Ed. Nacional, Madrid, 1984; página 179.

30. Cfr. o. c., 1. I, c. 7 43-A; p. 47.

31. Nicolás de Cusa recoge esta idea, y precisamente aludiendo a los símbolos del *tetragrammaton* y el nombre *Jehowa* (cfr. *Docta ignorantia* 1. 1, c. XXIV), cuyo sentido existencial para mí es bastante dudoso, en contra de lo que afirma R. ECHAURI, o. c., p. 14.

32. *De primo rerum omnium principio* c. 1, a. 1.

33. Cfr. mi ponencia al «Congreso Internacional sobre la vida y obra de Maimónides»: *La índole voluntaria del conocimiento de Dios en Maimónides: un análisis lingüístico y una comparación*. Córdoba, 1985.

Aquino («sua igitur essentia est suum esse»³⁵ se propone en un plano semántico —que por ello rompe la univocidad del término *ser*— y no en el plano sintáctico de la identidad sujeto predicado del filósofo judío. Las consecuencias de esta distinción se pueden apreciar en la diferencia entre la glosa de la necesidad divina expresada por Maimónides al comentar el texto bíblico y la prueba de la existencia de Dios que Santo Tomás ofrece en atención a la necesidad de los seres, su tercera vía. Examinaremos esta diferencia exponiendo un argumento personal para demostrar la existencia de Dios.³⁶

El asunto que inicialmente se tornó problemático al pretender una tematización existencial de Dios desde su autodefinición bíblica fue precisamente el de la incomparabilidad entre su existencia y nuestro pensamiento. Una prueba de la existencia de Dios debe estrictamente solventar esta cuestión. Al respecto, la argumentación que voy a esbozar no pretende tanto pensar en Dios a su término, cuanto acceder a su existencia precisamente indagando sobre lo que está más allá del pensamiento. «Este es el esquema de la demostración de la existencia de Dios. Se notará que a esta demostración le es propia la imposibilidad de pensar previamente lo demostrado. La existencia a la que corresponde originariamente el *es* está completamente fuera del orden ideal humano. No se trata de demostrar *algo*. La existencia de Dios sólo es accesible (...) atendiendo a lo que llamo persistencia extramental».³⁷ Este proyecto se funda en tomar por contradictoria una teoría acerca de la creación. Ello no quiere decir que la creación sea ininteligible, sino, por el estricto contrario, que el acceso al carácter creado del ente exige un abandono de la índole teórica del pensamiento. «El acto de conocer humano confiere la suposición —es decir, la objetividad y consistencia de lo conocido: el haberlo—: el acto creador confiere el ser (no la suposición). Creación significa dar el ser; conocer significa dar el objeto (...). El objeto está dado en virtud del acto de conocer; la criatura no está dada de este modo, sino que *es* en virtud del acto de crear».³⁸

Pues bien, hay filósofos que han pensado la identidad entre ser y razón. Para Platón lo realmente real son las Ideas, «el ser eterno que no nace jamás» y que es aprehendido por la inteligencia.³⁹ Para

35. *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4. Lo más peculiar de esta definición, lo que rompe la univocidad del término «ser», son los posesivos.

36. Mejor que demostración de la existencia de Dios, prefiero hablar de indicación de su existencia. La creación es la referencia al Origen. El ser creado en tanto que tal alude al Origen. Por tanto, la simple constatación del carácter creado del ente vale como comprobación existencial de Dios.

37. L. POLO: *El ser I: ...*, pp. 229-30.

38. L. POLO: *Curso de...*, p. 153. Toda esa lección 6.ª sirve para ilustrar este punto. Cfr. también L. POLO: *El ser I: ...*, p. 14.

39. *Timeo* 28 a.

Hegel, todo lo racional es real.⁴⁰ Lo cierto es que hay cierta intrínseca vinculación entre el acto de inteligir —operación inmanente según el concepto aristotélico de *praxis akinéseos*⁴¹— y la existencia como acto. Tan estrecha es esta vinculación que inclina al intelectualismo, cuando no al idealismo (Y, por lo demás, hace evidente la inmortalidad del alma humana). Si se aprecia este punto de partida y se constata la existencia de seres no intelectuales, es tendencia comprensible la de reducir ésta a aquél. Así Platón se debate entre participación, imitación, etc. para asimilar la realidad de lo no ideal.⁴² Por su parte Hegel concibe la alteridad (*anderssein*⁴³) como medio de reducir lo material a la realidad del espíritu. Pero en ambos casos, la existencia de lo no intelectual no es auténtica, tenida en propio, sino relativa al orden intelectual. En otro caso, si se advierte la persistencia extramental de la realidad no intelectual, que es su existencia propia y auténtica,⁴⁴ es forzoso percatarse de su índole creada: ¿qué otra explicación posible cabe? Desde la segura conciencia de la vinculación entre intelectualidad y existencia, la existencia de lo material sólo es inteligible como creada. Si la existencia del mundo material es un hecho —la prueba que proponemos es *a posteriori*— es necesario un Creador, un Origen trascendental.

El argumento está ya propuesto. Es evidente que exige cierta postura metafísica previa (básicamente, la consideración de la existencia como actividad extramental, y la posibilidad para la inteligencia humana de abandonar el límite impuesto por su intencionalidad, así como la existencia de dicho límite⁴⁵). Quiero hacer ver, sin embargo, en orden a nuestro propósito y para mayor explicitación de la prueba, su relación con la tercera vía tomista.⁴⁶ Ciertamente, la estrecha vinculación entre el acto de inteligir y la existencia se convierte con la necesidad (prescindiendo de su ulterior determinación *ab alio*) de los seres intelectuales. Para Tomás de Aquino los seres intelectuales —en cuanto tales— son necesarios.⁴⁷ La imposibilidad de explicación, desde ese punto de partida, de la existencia de lo no inte-

40. Cfr. prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*.

41. *Metafísica* 1048 b 22.

42. Cfr. F. ADORNO: *Platone*. Laterza, Bari 1986; pp. 150 ss. Y aun así queda la cuestión de esa tercera realidad de que habla el *Timeo* (52 b).

43. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* p. 247. Y aun así resta lo empírico.

44. A la que en otros lugares he llamado ser principal.

45. Sobre este planteamiento, cfr. L. POLO: *El acceso al ser*. Eunsa, Pamplona 1964; *passim*.

46. Cfr. *Summa theologiae* I, q. 2, a. 3. *Contra gentes* II, 15. *Comp. Theolog.* c. 5.

47. Cfr. sobre este punto y sobre la 3.^a vía, A. L. GONZÁLEZ: *Teología natural*. Eunsa, Pamplona 1985; pp. 133 ss.

lectual es, creo yo, una manifestación de la contingencia de la naturaleza.⁴⁸ *Possibilia esse et non esse*, muestra lo innecesario de la existencia del mundo material. Sin embargo, la diferencia entre el argumento propuesto y la tercera vía tomista estriba en que la referencia al Ser absolutamente necesario se incoa en una sola de las dos direcciones que entiendo yo permite esa tercera vía: como creador de lo contingente, prescindiendo de que sea también causa de la necesidad del inteligir —que sólo es necesario *ab alio*⁴⁹. Esta segunda dirección es, empero, la que priva en la vía tomista.

En último término, la comprobación de la existencia de Dios propuesta es la misma tercera vía tomista bajo una perspectiva distinta, o mejor, resaltando una posible perspectiva implícita: la advertencia del carácter existencial del ser —y, por ende, del Ser divino—. Me atrevería a proponer una hipótesis desde esta constatación. El profesor Polo ha puesto de manifiesto el carácter existencial del Ser divino, y su comprobación, en atención —entiendo yo— a la primera vía tomista,⁵⁰ pues desde la equiparación de existencia y movimiento,⁵¹ la demostración del primer motor es la prueba existencial del Creador. Algo similar he intentado con la tercera vía. Cabe pensar que en el orden existencial —más allá del límite intencional del pensamiento humano— las cinco vías son una sola: la advertencia del carácter creado del ser mundano y su intrínseca dependencia del Origen. Si ello es cierto, la inversa sería que la pluralidad de argumentos que constituyen las cinco vías responde a la consideración de la esencia de los entes creados.⁵² Por el lado del acto de ser, advertido cuando se abandona el límite intencional de la mente humana, cabe un conocimiento existencial del Creador por encima de toda pluralidad objetiva.

48. La necesidad en el orden natural es marcada por el fin. Pero es la inteligencia quien posee inmanentemente el fin; cfr. L. POLO: *Curso de...*, página 171.

49. A mi modo de ver, que Dios es creador de la persona humana es un tema distinto de la creación del mundo natural, y al que se accede también de distinta manera. Cfr. la segunda demostración cartesiana de la existencia de Dios en J. GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes*. Eunsa, Pamplona 1976; pp. 80 ss.; y su interpretación por L. POLO: *Evidencia y realidad en Descartes*. Rialp, Madrid 1963; c. IV.

50. Cfr. *El ser I: ...*, pp. 227 ss.

51. Id., pp. 185 ss.

52. La analítica causal en que estriba la esencia extramental del ente físico (cfr. L. POLO: *La cuestión de la esencia extramental* «Anuario Filosófico» IV (1971) pp. 298 ss.), recoge, al menos, las vías de la eficiencia y la finalidad. Quizá de este juicio escape la cuarta vía, interpretada por A. L. GONZÁLEZ como directamente dependiente del *actus essendi* (cfr. *Ser y participación*. Eunsa, Pamplona 1979; *passim.*). Quizá precisamente sea la cuarta vía la que sirva para articular las demás en el sentido propuesto.

La advertencia de la índole creada de la persistencia extramental es una indicación —señal, huella— del Origen trascendental. Como indicación existencial excede el ámbito del pensamiento humano, apuntando al parecer a una teología negativa. Ello no es exacto con precisión. El carácter indicativo de la comprobación existencial del Creador, lo que justifica es la apertura religiosa del ser humano — y la plenificación que representa el conocimiento subsiguiente a la fe—, así como la experiencia vital del agnosticismo y ateísmo, basada en la dificultad y errabilidad del posible conocimiento de Dios.⁵³ Pero nada de ello invalida un progreso en la intelección de la Identidad originaria.

El argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios —una y otra vez formulado en la historia de la filosofía— fue criticado tanto por Tomás de Aquino como por Kant en un preciso sentido: la correcta conclusión debía de haber sido, si Dios existe, entonces existe necesariamente.⁵⁴ El argumento ontológico es el pensamiento de la necesidad del Ser divino. La tercera vía tomista, por más que aluda a la necesidad del ser, tiene un significado alcance existencial —que espero haber puesto de manifiesto—. Esta es la diferencia con la teología maimonita. El filósofo cordobés, tras los pasos de Avicena, concluye en la necesidad del Ser divino al pensar la identidad entre sujeto y predicado de la autodefinition bíblica de Dios. Tomado como juicio existencial el aserto bíblico, exige que la existencia no le sea conferida a Dios, sino que le pertenezca necesariamente. Pero el tomarlo en ese sentido no puede ser un supuesto. Hay que advertir la existencia para que la argumentación mantenga su estricto alcance. Por no advertirla, Maimónides propone un concepto esencialista de Dios.⁵⁵

No quiero finalizar sin aludir a un punto pasado por alto. La referencia del hombre a Dios no es idéntica a la del mundo natural. La comprobación de la existencia del Creador tiene un doble sentido, como ha puesto de manifiesto la filosofía moderna.⁵⁶ La propuesta argumentación tiene un riguroso sentido metafísico, pero la existencia de Dios tiene también un validísimo sentido antropológico. La comprobación de su existencia en este orden es tan importante al menos

53. Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1.

54. Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *In I Sent.* 3, 1 ad 2; *De veritate* 10, 12; *Summa theologiae* I, 2, 1 ad 1. Y I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft* A 596-602, B 620-30.

55. La preocupación de Maimónides es la trascendencia de Dios (de ahí su teología negativa), pero no su carácter existencial. Cfr. A. J. HESCHEL: *Maimónides*. Muchnik, Barcelona 1984; c. XV, pp. 199 ss.

56. Particularmente el existencialismo —en su línea cristiana— a partir de Kierkegaard; cfr. K. LOWITH: *De Hegel a Nietzsche*. Sudamericana, Buenos Aires 1974; pp. 348 ss. y 493 ss.

como su comprobación metafísica, e incluso más. Al respecto, la filosofía maimonita —que no pretendió otra cosa que dirigir a los hombres «hacia la fe en la existencia de Dios»⁵⁷—, como filosofía de un hombre de fe, es más existencialista, en la línea moderna, de lo que se piensa.⁵⁸ También para la vida humana tiene Dios un sentido existencial, y sin duda más relevante que el que tiene para los seres materiales. La teología metafísica no culmina, ni mucho menos, nuestro saber acerca de Dios;⁵⁹ pero todavía no ha alcanzado una suficiente formulación filosófica la teología antropológica. Este es el mejor partido que, desde mi punto de vista, se podría obtener de la teología maimonita; pero ha de posponerse para otra investigación.

Dr. JUAN GARCÍA GONZÁLEZ
Universidad de Málaga

57. MAIMÓNIDES: *Guía de...*, p. 133.

58. Cfr. MEIR ORIAN: *Maimónides*. Diopiedras, Barcelona 1984; p. 330.

59. Es otra ventaja del carácter deíctico de la comprobación existencial de Dios.