

## ¿PUEDE EL ATEÍSMO SER RACIONAL? UNA LECTURA DE TOMÁS DE AQUINO

**STEPHEN L. BROCK\***

**Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma**

**LILIANA IRIZAR / CARLOS DOMINGUEZ**

**(Traductores)**

**Universidad Sergio Arboleda, Colombia**

*Il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables; ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur, parce qu'ils ne le connaissent pas. (Pascal, Pensées §194)*

¿Tiene Sto. Tomás de Aquino algo que enseñarnos en cuanto al tema del ateísmo? Podríamos ponerlo en duda, aun cuando compartamos su perspectiva básica. La razón sería el hecho mismo de que en su tiempo había muy pocos que no la compartieran. Aquella era, como dicen, una edad de la fe. La profesión de una cierta especie de creencia religiosa, a saber, el monoteísmo, era virtualmente universal, no solamente en Europa, sino prácticamente en todo el mundo entonces conocido por los europeos. Sin duda habría casos individuales de “carencia de un dios”<sup>1</sup>. Los doctos habrían también conocido algo acerca de las filosofías ateas en la antigüedad pagana. Pero en su conjunto, los medievales parecen haber tenido poca inclinación a tomar muy en serio el ateísmo. Casi no sorprende encontrar

---

\* El professor Stephen L. Brock es B.A. (Philosophy), University of Chicago; M.S.L. (Sectione Philosophica), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto; Ph.D., Medieval Studies, University of Toronto y Ph.D., Philosophy, Pontifical University of the Holy Cross, Rome. Actualmente se desempeña como Profesor de Filosofía Medieval, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, y Asistente del Decano de Filosofía, Pontificia Universidad de la Santa Cruz.

Este artículo es traducción del original: “Can Atheism be Rational? A Reading of Thomas Aquinas”, *Acta Philosophica*, 11 (2002) 2, 215-238 (Un borrador de este artículo fue leído en la VII Philosophy Conference of the Pontifical University of the Holy Cross, *God and the Meaning of Human Existence*, 26-27 de febrero de 1998). Traducción al español: Carlos R. Domínguez y Liliana Irizar, Grupo de investigación *Lumen*, Escuela de Filosofía y Humanidades, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia.

Un borrador de este artículo fue leído en la VII Philosophy Conference of the Pontifical University of the Holy Cross, *God and the Meaning of Human Existence*, 26-27 de febrero de 1998.

<sup>1</sup> El español “sin dios” (inglés “godless”) o incluso “impío”, parece más cercano que “ateo” al sentido del griego *atheos*.

que los escritos de Sto. Tomás no contengan ningún tratamiento temático sobre la materia<sup>2</sup>. Solo en la modernidad parece resurgir un ateísmo “serio”.

Pienso, sin embargo, que sería erróneo asumir que los autores medievales no tienen nada que enseñarnos sobre el ateísmo. Tal vez hayan tenido de él una escasa experiencia directa y raramente lo hayan sometido a una investigación directa o sistemática. Pero deberíamos también recordar cuán profundamente trataron la cuestión de la relación de la mente humana con la verdad acerca de Dios. Como podría recordarnos Tomás, la comprensión de una cosa y la comprensión de su contrario marchan juntas. Estudiar la naturaleza del conocimiento sobre lo divino es estudiar también, de una manera indirecta pero, no obstante, muy real, la naturaleza de la ignorancia y el error sobre lo divino. Si es cierto que los medievales no tomaron el ateísmo con mucha seriedad, puede no obstante ser cierto también que tenían razones serias para no hacerlo.

Las páginas siguientes corresponden a lo que podríamos llamar la visión fundamental de Tomás sobre el ateísmo. Quiero significar con esto la comprensión de Tomás de su mera posibilidad: si y en qué condiciones la mente humana es capaz de desviarse tanto de la verdad acerca de lo divino como para simplemente negar su existencia. Esta es una cuestión que se me ha ocurrido después de haber tenido ocasión de considerar en conjunto un cierto número de textos dispersos en las obras de Tomás. En gran medida mi modo de proceder va a consistir simplemente en presentar estos textos, juntamente con unos pocos otros, y extraer algunas de sus implicaciones. Este es un primer sondeo de lo que ha escrito Tomás sobre este tema, sin ninguna pretensión de una visión comprehensiva ni de todos los textos relevantes ni de todos los matices en su doctrina. Con todo, espero suministrar un esbozo general y preciso, y clarificar algunas de las perplejidades y malentendidos que pudieran originarse en los textos que he elegido. Espero también que al fin y al cabo este ejercicio efectivamente resulte ser algo más que un simple interés de anticuario.

## **I. SOBRE LA POSIBILIDAD DEL ATEÍSMO: UN DILEMA EN STO. TOMÁS**

### **I.I. ¿Un amplio espacio para el ateísmo?**

Es una doctrina bien conocida de Sto. Tomás que para la mente humana, en esta vida, la existencia de una deidad<sup>3</sup> no es auto-evidente<sup>4</sup>. O para ser un poco más precisos, no es lo

---

<sup>2</sup> Hay también muy escasa literatura secundaria sobre el ateísmo en el pensamiento de Tomás. Lo que hay se concentra en los contenidos de los argumentos a favor o en contra de la existencia de Dios. Mi interés aquí se centra más bien en averiguar qué ayuda puede darnos Tomás para explicar y evaluar la adopción de una posición atea.

<sup>3</sup> Utilizo aquí ‘una deidad’, más bien que ‘Dios’, porque en el lenguaje común el nombre ‘Dios’ es usado o como un nombre propio o (sin mayúscula inicial) como un nombre común normalmente reservado para deidades paganas. Por contraste, el *deus* de Tomás, aun aplicado a la deidad cristiana, tiene el carácter

que él denomina una verdad conocida *per se*<sup>5</sup>. Esto último significa ver inmediatamente que un enunciado es verdadero mediante la sola comprensión de los términos contenidos en él. Nuestra comprensión de lo que significa el enunciado “hay una deidad”, no nos permite comprender simplemente por sí mismo, que ese enunciado es verdadero.

Tomás se apresura a explicar que esta es solamente una situación *quoad nos*, para nosotros, que no captamos perfectamente lo que los términos de esa verdad significan<sup>6</sup>. En sí misma, la verdad de que exista una deidad es conocida *per se*. Esto significa que los que hayan asimilado plenamente su significación, los “sabios”, ven inmediatamente su verdad. Porque una deidad realmente existe; y la naturaleza divina, que es lo que el término ‘deidad’ principalmente significa es efectivamente idéntica con el acto por el cual la deidad existe o con lo que principalmente significa “existir” en el caso de la deidad (*STh* I, q. 3, a. 4). El predicado está incluido en la significación del sujeto y es precisamente esto lo que caracteriza a una verdad conocida *per se* (*STh* I, q. 2, a. 1). Pero concebir la naturaleza divina como es en sí misma, y concebir por lo tanto apropiadamente lo que es existir para una deidad, es una sabiduría de la que nadie en esta vida puede jactarse<sup>7</sup>. Nosotros no

---

gramatical de un nombre común. Él explica que esto es así porque es el nombre de una naturaleza (*Summa theologiae* = *STh* I, q. 13, a. 8; cfr. a. 10). La pregunta *an sit deus* tiene la forma de una pregunta sobre si la realidad incluye al menos un sujeto de naturaleza divina. No es como la pregunta de si existe Sócrates. Desde nuestro punto de vista, no es auto-evidente que no pueda haber más que un ser divino —que solamente pueda existir “la” deidad (cfr. *STh* I, q. 13, a. 9, ad 2). En el resto de este artículo seguiré a menudo el uso normal y hablaré de “la existencia de Dios”.

<sup>4</sup> Para una discusión completa y bibliografía sobre esta doctrina en Sto. Tomás y otros autores medievales, ver L. TUNINETTI, *Per se notum. Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 111-122.

<sup>5</sup> *STh* I, q. 2, a. 1. Sobre la diferencia entre “conocido *per se*” y “auto-evidente”, ver K. FLANNERY, *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas’s Moral Theory*, The Catholic University of America Press, Washington 2001, pp. 32-33. También es útil la comparación de *evidente* y *selbstverständlich* como traducción alemana de *per se notum* en TUNINETTI, *Per se notum* (cit. *supra*, n. 4), p. 9.

<sup>6</sup> En la doctrina de Tomás sobre la significación, es posible que alguien tenga una palabra en su vocabulario y saber muy bien “cómo usarla”, y tener, sin embargo, una muy imperfecta percepción de lo que significa. Lo que una palabra significa primariamente es la esencia de la cosa a la que se refiere, y, sobre todo, la diferencia propia de la cosa. Pero alguien puede saber a qué se refiere una palabra suficientemente bien como para poder usarla, sin conocer la diferencia propia de esa cosa. Ver *De veritate* q. 4, a. 1, ad 8: «nomen dicitur ab aliquo imponi dupliciter: aut ex parte imponentis nomen, aut ex parte rei cui imponitur. Ex parte autem rei nomen dicitur ab illo imponi per quod completur ratio rei quam nomen significat; et haec est differentia specifica illius rei. Et hoc est quod principaliter significatur per nomen. Sed quia differentiae essentialis sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut *Metaphys.* dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut lapis imponitur ab effectu, qui est laedere pedem. Et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cuius hoc ponitur».

<sup>7</sup> *STh* I, q. 3, a. 4, ad 2. Asimismo, no podemos concebir propiamente esa naturaleza mayor que la cual nada puede pensarse. Esto es así por más que podamos captar su sentido y saber cómo usar la expresión “mayor

podemos ver la naturaleza divina y la existencia divina en su real identidad, aunque podemos eventualmente llegar a ver que esa identidad debe de alguna manera sostenerse.

Es además bien sabido que para Sto. Tomás la mente humana puede alcanzar la verdad de la existencia de una deidad de una manera mediata, razonando sobre la evidencia. Él piensa, en efecto, que en ese caso hay evidencia suficiente como para permitírnos alcanzar una “visión” genuina de esta verdad. La existencia de un ser divino puede verse con el tipo de visión que se alcanza con el conocimiento científico, o sea, la visión provista por la prueba o la demostración<sup>8</sup>.

Pero Tomás es perfectamente consciente de que el conocimiento demostrativo sobre lo divino es muy difícil. En general, el conocimiento demostrativo es difícil. Es tanto más difícil cuando concierne a algo tan abstracto, tan alejado de los objetos de los sentidos y de la imaginación, como es la verdad sobre lo divino. En modo alguno todo el mundo es capaz de percibir la existencia de la deidad de una manera científica.

Esta es una de las razones, juzga Tomás, por la que Dios Mismo ha provisto otro modo de llegar a abrazar la verdad sobre Él: la revelación de Su Palabra. Para quienes no pueden “ver” la verdad de la existencia de una deidad, con todo, el don sobrenatural de la fe los capacita para creer en ella con certeza.

No obstante, Tomás no puede ser de la opinión de que la verdad revelada en la Palabra de Dios sea algo conocido por toda la humanidad. Si opinara así, difícilmente hubiera podido explicar los muy difundidos errores sobre Dios cuya corrección él considera que es otro de los propósitos de la revelación<sup>9</sup>. En este sentido, la creencia en la existencia de una deidad a través de una fe sobrenatural comparte algo con la comprensión de su demostración. Ambas pertenecen a grupos algo especiales de personas.

---

que la cual nada puede pensarse”. Tomás parece sostener que el necio a que alude Anselmo no tiene que admitir, después de todo, que Dios “existe en su mente” de la manera precisa en la que lo requiere el argumento de Anselmo: «non enim inconveniens est quolibet dato vel in re *vel in intellectu* aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura» (*Summa contra gentiles* =SCG I.11, §67; las cursivas están añadidas).

<sup>8</sup> Sobre el conocimiento científico como un modo de ver, cfr. *STh* II-II, q. 1, aa. 4-5. Propiamente hablando, la ciencia versa sobre conclusiones que son vistas a la luz de principios. Los principios son vistos por su propia luz y, de este modo, de una manera más perfecta. Hay también diferentes clases de demostraciones científicas o “presentaciones”. Tomás enseña que la demostración de la existencia de una divinidad es lo que Aristóteles llama una demostración *quia per effectum*, una mera prueba de un hecho, a la luz de sus consecuencias o efectos. Esta es diferente y más débil que una demostración *propter quid*, la cual presenta la conclusión demostrada a la luz de su propia razón o causa.

<sup>9</sup> Ver *STh* I, q. 1, a. 1.

Estas conocidas enseñanzas Sto. Tomás, aparecen muy tempranamente en la *Summa theologiae*. A mí me parece que a su luz los lectores pueden fácilmente, y de hecho a veces lo hacen, formarse un cierto cuadro de la relación del intelecto humano con la verdad de la existencia de una deidad. Es un cuadro en el que hay un amplio espacio para la negación de esa verdad. Imaginemos simplemente una persona de una inteligencia modesta (no sub-normal), que no haya tenido contacto con la enseñanza de la escritura. La demostración científica de la existencia de una deidad es demasiado difícil para él. Fuera de eso, no ha oído la Palabra de Dios. En la mente de una persona tal, ¿no sería el ateísmo una posibilidad real? Por ateísmo simplemente quiero decir la opinión de que no hay ningún Dios.

Con toda seguridad, aun para esa persona, negar positivamente que hay un Dios sería ir más allá de todo lo que la evidencia lo impulsa a sostener. Incluso si no ve que hay un Dios, tampoco puede estar viendo que no lo hay. Pero el punto aquí no es lo que está estrictamente compelido a sostener sobre la existencia de Dios. El punto es que podría muy fácilmente elegir negarla —o al menos así parece, sobre la base de las doctrinas que hemos considerado. La gente sostiene muchas opiniones que van más allá de lo que muestra o necesariamente implica la evidencia, a menudo con muy poca dificultad. (A veces tienen mucha razón de obrar así). Asumiendo que una persona no tenga acceso a la senda tanto científica como revelada que conduce al conocimiento de Dios, ¿nos sorprendería extremadamente si, por una u otra razón, esa persona decide rechazar todo discurso sobre lo divino como una mera fábula? Las doctrinas consideradas hasta ahora no nos han dado ninguna razón para que sea así.

## **I.II. ¿Absolutamente ningún espacio?**

Con todo, una ulterior lectura de la *Summa theologiae* indica que algo ha de estar equivocado en este cuadro. Para mis propósitos, es especialmente interesante recurrir a una *quaestio* en la *Prima secundae*, concerniente a los preceptos morales de la Antigua Ley. Allí encontramos algunos pasajes que van casi directamente en contra de ese cuadro.

Hablando de los preceptos de amar a Dios con todo el corazón y al prójimo como a sí mismo, Tomás dice que estos dos son “preceptos primeros y comunes de la ley natural” (*STh* I-II, q. 100, a. 3, ad 1). Esta es una expresión técnica, que él explica precedentemente al tratar de la ley natural. Los preceptos primarios y comunes de la ley de la naturaleza son aquellos que son conocidos *per se*, no solo en sí mismos o para los sabios, sino también *quoad nos*, comúnmente para todos (*STh* I-II, q. 94, a. 2). Un precepto de esta suerte no puede borrarse del corazón humano, al menos en cuanto entendido de manera abstracta o universal (*ibidem*, a. 6). Solo puede ser borrado *in particulari operabili*, es decir, cuando se trata de usar el precepto o aplicarlo a los actos y elecciones personales de alguien. En el

fragor de la acción, por así decir, los apetitos de alguien pueden obstruir la consideración de la verdad del precepto y orientarlo a una conducta o incluso a algunos juicios opuestos a él. Pero no hay nadie a quien no le parezcan verdaderos si los somete a una reflexión desinteresada o racional. (Esto no equivale a decir que todos están igualmente dispuestos para tal reflexión).

Un pasaje relacionado de la misma *quaestio* no es menos llamativo (*STh* I-II, q. 100, a. 11). Aquí Tomás está argumentando que los preceptos morales de la Antigua Ley, en cuanto distintos de sus preceptos judiciales y ceremoniales, tienen su fuerza a partir del dictado mismo de la razón natural, aunque no hayan sido instituidos en una ley positiva. Él clasifica los preceptos morales en tres grados. El que nos interesa es el primero

“De estos, unos son comunísimos y tan evidentes que no necesitan de promulgación, como n los preceptos del amor de Dios y del prójimo .....Acerca de estos no cabe error en el juicio de la razón (*nullus potest errare secundum iudicium rationis*).”

Nadie, considerando racionalmente la proposición de que Dios debe ser amado sobre todas las cosas, puede dejar de reconocer su verdad<sup>10</sup>.

Podrían también aducirse otros textos de la *Summa theologiae* en línea con estas declaraciones, textos concernientes al amor natural de Dios en las voluntades de los hombres y los ángeles<sup>11</sup>. Pero yo pienso que estas citas son suficientes para considerar

---

<sup>10</sup> Evidentemente la expresión “juicio de razón” se toma aquí en el sentido de que alguna vez tal juicio pueda errar. Yo creo que es lo mismo que Tomás describe en otra parte como un juicio formado a través de un “uso completo” de la razón, que se alcanza por medio del estudio y el examen del tema a la luz de principios generales. Esto se opone al juicio “por connaturalidad”, formado de acuerdo con la disposición apetitiva de alguien y su propio “gusto” (ver *STh* II-II, q. 45, a. 2, discutido más adelante. 40). En otro lugar Tomás habla de juicio *per modum cognitionis* como opuesto a un juicio *per modum inclinationis* (*STh* I, q. 1, a. 6, ad 3). Un texto especialmente pertinente es *De veritate* q. 17, a. 1, ad 4, donde distingue entre el juicio de conciencia y el juicio de elección. El primero consiste en *pura cognitione* y se forma *speculando per principia*, mientras que el otro consiste en la aplicación del conocimiento al propio apetito y a los propios afectos. Esto es pertinente porque, por supuesto, incluso el juicio de conciencia puede errar. En cualquier caso, parece claro que el pensamiento subyacente en *STh* I-II, q. 100, a. 11 está muy próximo a la distinción entre conocimiento *in universali* y conocimiento *in particulari operabili* en I-II, q. 94, a. 6.

<sup>11</sup> Tomás sostiene que las voluntades de los ángeles poseen un amor natural (*dilectio*) por el cual aman a Dios más que a sí mismos (*STh* I, q. 60, a. 5). Este amor natural es el aspecto apetitivo del correspondiente precepto de la ley natural (*ibidem*, *Sed contra*). (Esto se encuadra en la correlación entre inclinación natural y ley natural que él establece en *STh* I-II, q. 91, a. 2, y I-II, q. 94, a. 2). Y este amor, al igual que el precepto, es genuinamente natural: no puede ser abolido totalmente, aunque puede ser contrarrestado por alguna disposición adquirida. En el tratado sobre la gracia Tomás indica que el hombre se encuentra en una situación

como no sostenible el cuadro propuesto con anterioridad. Si el mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas es algo conocido *per se* comúnmente por todos, no puede ser borrado del corazón humano y no es susceptible de una negación racional, ¿cómo puede ser fácil para la mente humana negar la existencia misma de Dios?<sup>12</sup> Lo que, en efecto, ahora podemos preguntarnos es si Tomás puede sostener estas cosas y permitir, todavía, algún espacio en la mente humana para una negación genuina<sup>13</sup>. En cualquier caso, seguramente hay al menos una tensión aparente entre su afirmación de que la suprema amabilidad<sup>14</sup> de Dios de ser amado es conocida *per se* comúnmente por todos, y su afirmación de que la existencia de Dios no lo es<sup>15</sup>.

---

totalmente paralela (*STh* I-II, q. 109, a. 3). Aun después de la caída, en el estado de “naturaleza corrupta”, el hombre se aparta del amor de Dios sobre todas las cosas solamente “debido al apetito racional de la voluntad” (*secundum appetitum voluntatis rationalis*). Es solo la *voluntas ut ratio*, no la *voluntas ut natura*, la que se aparta del amor de Dios y viola este precepto de la ley natural.

<sup>12</sup> ¿Puede alguno pensar que Dios debe ser amado sobre todas las cosas y negar al mismo tiempo que exista un Dios? Si bien tal vez pueda haber algún tipo de actitud apetitiva hacia algo que se piensa que no existe, “amor” difícilmente puede parecer la palabra correcta. En el mejor de los casos esa sería una clase muy especial de amor, semejante a una veleidad, que es una clase muy especial de acto de la voluntad (cfr. I-II, q. 13, a. 5, ad 1). Es propio de la misma naturaleza del amor tender a una unión real con la cosa amada. La convicción de que el objeto en cuestión no existe y nunca existirá, hace que una genuina tendencia hacia una unión real con él sea imposible. Sin embargo, es importante distinguir entre negación de la existencia de Dios y duda o incertidumbre sobre ella. Esto último parece ser compatible con un amor genuino. Permitiría de algún modo una tendencia especial hacia una unión con Dios, con la *esperanza* de que Él exista. Parte del movimiento hacia Él sería el auténtico esfuerzo para determinar la verdad de Su existencia (un esfuerzo que es él mismo ordenado por la ley natural: *STh* I-II, q. 94, a. 2). La importancia de esta distinción va a emerger al final de este estudio (3.3.).

<sup>13</sup> Se podría también sospechar que al decir estas cosas sobre el precepto de amar a Dios, Tomás está meramente haciendo una generalización de la presencia dominante de la creencia religiosa en su propia sociedad. Pero de hecho su enfoque es más crítico que esto. Por una parte, él realmente conocía (por ejemplo, por la *Epístola a los romanos*) acerca de sociedades en las que el “instinto religioso” estaba corrompido. Por otra parte, él establece una distinción clara entre su afirmación de que este precepto es universalmente conocido y cualquier afirmación de que sea universalmente eficaz, o incluso universalmente tenido en cuenta. En efecto, Tomás es muy claro en cuanto a que no se da ninguna de estas dos cosas. No todos tienen en cuenta el precepto de amar a Dios: en contraste con el deber de amarse a uno mismo, el deber de amar a Dios se ha visto oscurecido por el pecado, hasta el punto de que debió ser revelado (*STh* I-II, q. 100, a. 5, ad 1). Y ciertamente no siempre es eficaz: él insiste en que en el estado de naturaleza caída resulta infructuoso sin la gracia (*STh* I-II, q. 109, a. 3). Repitiendo, él no dice que no pueda haber absolutamente ningún error acerca del precepto de amar a Dios, sino solo que nadie puede errar sobre eso “de acuerdo con el juicio de la razón”.

<sup>14</sup> El autor utiliza en el original la palabra “loveliness” que traducimos como “amabilidad” que debe ser entendida en este contexto como la “aptitud o capacidad de ser amado”.

<sup>15</sup> Se ha sugerido que cuando Tomás habla de un precepto de amar a Dios conocido naturalmente, él se está refiriendo realmente solo a una suerte de conocimiento de Dios “implícito” o “confuso” y que habla de él en conexión con el deseo natural de felicidad o beatitud (*STh* I, q. 2, a. 1, ad 1); ver FLANNERY, *Acts Amid Precepts* (cit. *supra*, n. 5), p. 44. En este caso, el conocimiento natural del precepto no dependería del conocimiento de la existencia de Dios, porque el precepto, en cuanto conocido naturalmente, no sería de hecho precisamente sobre Dios, es decir, el ser supremo: Tomás dice que conocer a Dios de esa manera

### I.III. El verdadero problema

A fin de ver cómo esta tensión podría resolverse, necesitamos definir el problema. Hacerlo nos ayudará a trabajar encaminándonos hacia un cuadro más preciso de la capacidad de la mente humana para el ateísmo, tal como Tomás lo ve.

Concentrémonos primeramente en la tesis según la cual la suprema amabilidad de Dios es una verdad conocida *per se*, no solo en sí misma sino también *quoad nos*. Esto ya plantea una pregunta. Evidentemente el conocimiento de esta verdad depende del conocimiento previamente adquirido sobre Dios. Este a su vez se alcanza por medio de otras cosas, aquellas que proveen la evidencia acerca de Él (*STh* II-II, q. 27, a. 3, obj. 2). ¿Es posible que una verdad conocida *per se* dependa de otro conocimiento que no sea *per se*?

Nos será útil dividir esta pregunta en partes. En primer lugar, podemos preguntar: ¿puede el conocimiento de algo que es conocido *per se*, “en virtud de sí mismo”, presuponer en algún caso otro conocimiento de cualquier clase o depender de él?

Ciertamente eso es posible. Hay muchos tipos de dependencia y de presuposición. La manera en la que el conocimiento de una conclusión depende del de las premisas es solamente un tipo de dependencia cognitiva. Este tipo de dependencia, por supuesto, torna imposible que el elemento dependiente sea conocido *per se*. Las premisas contienen el término medio a través del cual se conectan los términos de la conclusión. La conexión no es inmediata. La verdad de una proposición es conocida *per se* precisamente en la medida que la conexión de sus términos es inmediata. No obstante, es posible que la conexión entre los términos sea inmediata, y, sin embargo, dependa de otro conocimiento —no para que efectúe la conexión, sino de alguna otra manera.

---

confusa *non est simpliciter cognoscere Deum esse* (*STh* I, q. 2, a. 1, ad 1). Es una sugerencia atractiva. Sin embargo, parece difícil que esto se ajuste al hecho de que mientras Tomás no piensa que sea posible que alguien escoja directamente no dirigirse a la felicidad, piense realmente que las elecciones de una persona puedan estar directamente en conflicto con este amor natural de Dios (y así con el precepto conocido naturalmente que le corresponde); ver anteriormente, n. 11. Además, el amor de Dios que está implícito en el deseo natural de la propia felicidad sería el amor de Dios precisamente en cuanto objeto de la felicidad propia. Esta es una clase de *amor concupiscentiae*. Pero Tomás insiste en que el precepto natural de amar a Dios sobre todas las cosas se refiere también a un *amor amicitiae* (*STh* I, q. 60, a. 5). Este amor añade algo al amor de Dios como objeto de la propia felicidad (cfr. *STh* I-II, q. 2, a. 7, ad 2). Porque este último, el *amor concupiscentiae*, es el amor de Dios en cuanto que te proporciona a ti la suprema satisfacción. El amor de amistad, en cambio, es el amor de Dios como aquel para quien, finalmente, tú y tu satisfacción misma existen. Quizás podría argüirse que hay incluso una suerte de implícito *amor amicitiae* de Dios en el amor de uno mismo. Pero esto, sin embargo, no parece ser el modo como Tomás comprende el precepto de amar a Dios. Él enseña que aunque los deberes naturales de amar a Dios y al prójimo estén oscurecidos por el pecado, el deber natural de amarse a uno mismo no lo está (*STh* I-II, q. 100, a. 5, ad 1). De este modo parece que la cuestión de la relación entre el conocimiento de la existencia de Dios y el conocimiento de Su capacidad de ser amado deben resolverse de alguna otra manera.



De una manera, puede necesitarse un conocimiento anterior como preparación para la aprehensión de los términos mismos. Es de este modo que todo conocimiento intelectual humano presupone el conocimiento sensitivo. Los sentidos proveen el material del que la mente extrae sus primeros objetos, aquellos que proveen los términos a través de los cuales la mente comprende natural e inmediatamente los primeros principios (ver *STh* I-II, q. 51, a. 1).

De otra manera, la comprensión de una verdad particular puede incluir necesariamente la comprensión de verdades más simples y más generales. Por ejemplo, ninguna verdad puede comprenderse si no es en unión con el principio de no contradicción. Comprender una verdad es ver que su sujeto y su predicado están unidos y no divididos. Es ver que la proposición es apta para que se la afirme y no se la niegue. Esto no podría verse si no se viera al mismo tiempo que no se la puede a la vez afirmar y negar, o que el sujeto y el predicado no pueden estar unidos y separados al mismo tiempo. Ver esto es comprender el principio de no contradicción. El principio de no contradicción no es una premisa a partir de la cual se concluyan todas las otras verdades, pero es, sin embargo, una presuposición de todas ellas.

La siguiente pregunta es si una verdad conocida *per se* puede presuponer un conocimiento obtenido por razonamiento, conocimiento que no es *per se* sino que más bien es mediato. De hecho aquí tampoco hay una gran dificultad. Realmente no importa cómo se haya alcanzado el conocimiento presupuesto: por la percepción de los sentidos, por una inmediata consecuencia de la comprensión de los términos, por razonamiento, etc. Todo lo que interesa es que el conocimiento solo sirve como una especie de condición indispensable de la verdad en cuestión, pero no estrictamente como una premisa de la cual deriva. Por ejemplo, Tomás considera como conocido *per se* (aunque solo para “los sabios”) que un ángel, que es una sustancia incorpórea, no está circunscripto a un lugar (*STh* I-II, q. 94, a. 2). Saber esto presupone saber que hay ángeles, y la existencia de los ángeles no es conocida *per se* (ni siquiera para los sabios: la existencia de un ángel no está incluida en su naturaleza).

Puede haber también otras maneras en las que el conocimiento de una verdad inmediata presuponga otro conocimiento. Pero estas bastan para mostrar que no es absurdo decir que el precepto del amor de Dios es una verdad conocida *per se*, y que conocerla presuponga, sin embargo, otro conocimiento, incluso el conocimiento alcanzado por razonamiento. Como dice Tomás, primero llegamos a conocer a Dios pensando acerca de otras cosas, pero a partir de ahí podemos considerarlo a Él inmediatamente<sup>16</sup>. Y entonces Su suprema amabilidad, que es lo mismo que Su suprema bondad, resulta inmediatamente evidente.

---

<sup>16</sup> *STh* II-II, q. 27, a. 3, ad 2 (en defensa de la proposición de que es posible en esta vida amar a Dios en razón de sí mismo): “cognitio dei acquiritur quidem per alia, sed postquam iam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum”.

Porque, a juicio de Tomás, pertenece de alguna manera al significado del nombre ‘Dios’ que se refiere a un bien perfecto, incluso infinito<sup>17</sup>.

Queda todavía, sin embargo, una dificultad. Se trata de que la amabilidad de Dios se dice no solo que es conocida *per se* sino también que es conocida *per se quoad nos*, comúnmente para todos. No es un conocimiento poseído solo por los “sabios”. Si el conocimiento de una verdad es común, entonces ciertamente cualquier conocimiento del que éste depende debe ser igual de común, o incluso más. Pero esto es precisamente lo que no parece ser el conocimiento de Dios: común. Al menos, no parece serlo si lo consideramos como algo que solo puede ser alcanzado por una demostración científica o por fe.

A menos que esta dificultad parezca mayor que lo que realmente es, convendría advertir que “principios conocidos comúnmente por todos” no significa que sean principios conocidos de hecho por la totalidad de los seres humanos. Para Tomás, no hay nada que de hecho todos los seres humanos conozcan. Todos somos inicialmente como una *tabulae rasae*. Pero hay cosas que todos por naturaleza estamos en condiciones de conocer, o que es absolutamente “normal” conocer. Son cosas que no requieren un talento o una preparación especiales. Conocerlas no implica ningún grado de sabiduría<sup>18</sup>. Sin embargo, incluso si se los entiende así ¿pueden “los principios conocidos comúnmente por todos” incluir el precepto de amar a Dios? Si los únicos caminos para conocer la existencia de Dios son la ciencia y la fe, es difícil ver de qué modo esto sería posible. Porque ninguno de los dos es un conocimiento simplemente “normal”.

## II. EL CONOCIMIENTO COMÚN DE DIOS

### II.I. La imperfección del conocimiento común de Dios

Hasta aquí he limitado mi discusión a la *Summa theologiae*, la más conocida de las obras de Tomás. Pero quienes están familiarizados con el capítulo 38 de la *Summa contra gentiles* sabrán que hay más para decir en esta historia. Lo que aprendemos de allí es que hay un conocimiento de la existencia de Dios que de hecho es sumamente común entre los seres

---

<sup>17</sup> *STh* I, q. 2, a. 3, obj. 1: «hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum».

<sup>18</sup> Tal como Tomás usa la expresión, lo que es conocido *per se communiter omnibus* no se opone a lo que “no todos” conocen; se opone a lo que es conocido *solis sapientibus*. Ver *STh* I, q. 2, a. 1; I-II, q. 94, a. 2. Tomás atribuye la distinción a un pasaje de Boecio en *Quomodo substantiae* (conocido en la Edad Media como *De hebdomadibus*), discutido en la *lect.* 1 del comentario de Tomás a esa obra. Sobre la doctrina de Boecio y su recepción medieval, ver Tuninetti, *Per se notum* (*cit. supra*, n. 4), pp. 48-67. Con relación a las artes y las ciencias en general, aun aquellas que llegan al conocimiento de lo divino, como ejemplos calificadas de la “sabiduría”, ver Aristóteles, *Metafísica* I.1, 981a12-982a1; sobre la sabiduría como algo dificultoso, I.2, 982a10.

humanos. Allí Tomás dice que hay,

... un tipo de conocimiento de Dios común y confuso, que tiene la mayoría de los hombres... porque el hombre, mediante la razón natural, puede alcanzar con facilidad (*statim*) un cierto conocimiento de Dios. Viendo, en efecto, que las cosas naturales suceden en un cierto orden, y desde que no hay orden sin ordenador, la mayoría de los hombres perciben con frecuencia de que ha de haber un ordenador de las cosas visibles<sup>19</sup>.

Antes de regresar a la cuestión de la posibilidad del ateísmo, tratemos de describir esta vía común para conocer a Dios.

Tomás la llama conocimiento por medio de “la razón natural”. Ciertamente no hay que confundir esto con el conocimiento por demostración científica. Continúa ocupándose de ese tipo de conocimiento en el capítulo siguiente de la *Summa contra gentiles*. Aquí la expresión “razón natural” indica algo así como una razón ruda o corriente o no cultivada. Casi podríamos llamarla razón “pagana”, pensando en la etimología del término (aunque evitando cualquier connotación peyorativa).

Como Tomás se apresura a señalar a continuación, este conocimiento común es muy imperfecto. Es completamente indefinido respecto de quién es la deidad, respecto de los atributos divinos, y hasta con relación a cuántas deidades hay<sup>20</sup>. Uno de los grandes méritos

---

<sup>19</sup> «Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest; ... quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus» (*SCG* III.38). Este pasaje de alguna manera se hace eco de un texto de Juan Damasceno (*De fide orthodoxa* I.1) que Tomás cita con aprobación en su así llamado *Principium, Rigans montes* (c. 1): «cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta». En otros lugares donde cita el pasaje del Damasceno, es como al parecer apoyando la afirmación de que la existencia de Dios es conocida para todos *per se* (*In I Sententiarum* d. 3, q. 1, a. 2, obj. 1; *De veritate* q. 10, a. 12, obj. 1; *STh* I, q. 2, a. 1, obj. 1). Contra esto, las interpretaciones alternativas que ofrece varían; la única bastante afín a la doctrina de la *SCG* es *De veritate* q. 10, a. 12, ad 1: «omnibus naturaliter est insitum aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse».

<sup>20</sup> Para algunos autores, esto significa que aquello sobre lo que Tomás está hablando no es de ninguna manera un conocimiento de Dios. Ver, por ejemplo, N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles* I, Clarendon Press, Oxford 1997, p. 113: aun lo que Tomás propone como una demostración estricta de la existencia de Dios en *SCG* I.13, concluye en algo que «cualquier ateo podría aceptar», a saber, «una causa primera, inmutable, una entidad extraordinaria cuya existencia y naturaleza constituyen una explicación última de todo cambio y de toda existencia». Comparemos la formulación de Tomás del significado común del término *deus*: « algo que está por encima de todo, que es principio de todas las cosas y está alejado de todas ellas » (*STh* I, q. 13, a. 8, ad 2; cfr. I, q. 2, a. 2,

del conocimiento demostrativo de Dios es que reduce de un modo considerable la vaguedad de este conocimiento “natural”. Esto es lo que, por supuesto, también hace la revelación divina.

Con todo, aun el conocimiento común o corriente de lo divino no es completamente indefinido. Incluye al menos las nociones de un moviente y un ordenador de las cosas en el mundo. Es decir, implica algún tipo de providencia general, y con ella, alguna suerte de bondad suprema.

La *Summa theologiae* no contiene ningún pasaje estrictamente paralelo a este de la *Summa contra gentiles*. Pero de hecho encontramos allí presente el mismo pensamiento. En la *Prima pars*, Tomás indica que la providencia pertenece a la comprensión común del nombre ‘Dios’: todos “entienden por ‘Dios’ aquello que tiene providencia universal sobre las cosas; y por esto Dionisio... dice ‘que la deidad es la que ve todas las cosas con providencia y bondad perfecta’” (*STh* I, q. 13, a. 8). Y en el artículo siguiente indica que la noción de Dios, basada en la providencia, es algo muy común: el nombre Dios, dice él, se forma en vista de “una operación propia de Él, la experimentamos continuamente” (*STh* I, q. 13, a. 9, ad 3). Hemos visto también los textos de la *Prima secundae* sobre el precepto de amar a Dios. En la *Prima secundae* se nos dice también que hay una inclinación natural, y un precepto correspondiente de la ley natural, dirigidos hacia al conocimiento de la verdad sobre Dios (q. 94, a. 2).

Tal vez en la *Summa theologiae* lo más próximo a un paralelo con el texto de la *Summa contra gentiles* sea un pasaje de la *Secunda secundae*, en el que Tomás argumenta que ofrecer un sacrificio a Dios es un tema de la ley natural (*STh* II-II, q. 85, a. 1). Él está considerando el reconocimiento común de la providencia divina en su aplicación práctica y en su dimensión propiamente religiosa. En el *Sed contra*, sin citar ninguna autoridad, observa que “consta que entre los hombres de todos los tiempos y naciones ha habido siempre alguna oblación de sacrificios”. En el cuerpo del artículo explica que “la razón natural dicta al hombre el estar sometido a algún superior, debido a las deficiencias (*defectus*) que percibe en él, respecto de las cuales necesita ser ayudado y dirigido. Y cualquiera que sea este ser, es lo que todos llaman Dios”<sup>21</sup>.

---

ad 2). Se trata claramente de una cuestión importante. Pero lo que me interesa ahora es la visión de Tomás respecto de la negación de la existencia de lo que él mismo significa por *deus*.

<sup>21</sup> No es difícil ver una conexión entre estas consideraciones prácticas sobre lo divino, en cuanto vela por la vida humana, y la consideración más teórica esbozada en *SCG* III.38. Ciertamente la experiencia de los defectos humanos comunes se tiene principalmente en relación con las cosas naturales, que a menudo exceden o nuestra comprensión o nuestra potencia, o a ambas. La percepción de un ordenador de la naturaleza misma es la percepción de un agente no sujeto a tales defectos y por lo tanto capaz de ayudarnos. Además, entre los seres naturales que claramente exceden la comprensión humana, está la persona misma. El sentido mismo de la propia existencia no es fácil de comprender; y hay un fuerte deseo natural de conocerlo. Menciono esto en conexión con lo que Tomás parece considerar hasta como otro “primer principio” concerniente a nuestra

## II.II. Lo natural del conocimiento común

Repito que este conocimiento común de Dios no es una demostración o el resultado de una investigación estrictamente científica. No implica una comprobación a través de una reducción rigurosa a primeros principios. Dicho conocimiento no es en modo alguno la “visión” de una verdad obtenida por la demostración. Ni su objeto posee algo parecido a la certeza o precisión del objeto revelado de la fe. Es un conocimiento muy rudimentario.

Todavía menos, por supuesto, es una comprensión de una verdad conocida *per se*, una comprensión inmediata, un tipo de comprensión que Tomás elimina explícitamente en el caso de Dios. Como sucede en la demostración, hay aquí un movimiento genuino de la mente, un razonamiento. Es una aprehensión de Dios como causa, como ordenador, y, por tanto, visto en relación con las cosas que percibimos inmediatamente. Estas proveen el punto de partida y el término medio.

Con todo, Tomás repetidamente habla de este conocimiento como de una “percepción”. Es una auténtica, aunque imperfecta, apropiación o asimilación de la verdad. En modo alguno se trata de una mera conjetura.

Me parece que el término “percepción” aquí sugiere un sentido más positivo, en el que este conocimiento común de Dios debe ser considerado como “natural”, y en el que el conocimiento demostrativo no es “natural”. Esto es, que dicho conocimiento común “llega naturalmente” a las personas. No se requiere ningún entrenamiento ni método especial para alcanzarlo. El proceso allí seguido ni siquiera necesita ser deliberado. Es una especie de “inferencia natural” espontánea<sup>22</sup>. El movimiento del pensamiento apenas se nota. No se analiza en pasos elementales. Parece “una visión simple de una situación total”<sup>23</sup>. Se lo experimenta como una percepción.

---

relación con Dios: la necesidad de entender qué sentido tiene la propia existencia, en cuanto que tal sentido es visto como algo dispuesto por el autor de nuestra naturaleza. Esta necesidad es tan común que le ocurre, tal vez confusamente en un primer momento pero muy perentoriamente, a todo el que alcanza al uso de razón (*STh* I-II, q. 89, a. 6).

<sup>22</sup> L. DEWAN, O.P., *St. Thomas, Our Natural Lights, and the Moral Order*, «Angelicum», vol. 67, no. 3 (1990) p. 300.

<sup>23</sup> *Ibidem*. La doctrina de Tomás sobre el conocimiento humano deja un amplio espacio para tales movimientos espontáneos y apenas conscientes, tanto antes como dentro del nivel propiamente intelectual de la cognición. Esa es sencillamente la vida de la mente. Para los lectores de Tomás, tal vez los ejemplos más familiares de estos razonamientos naturales, no científicos, serían los así llamados preceptos secundarios de la ley natural; cfr. *STh* I-II, q. 94, aa. 4-5; q. 100, aa. 1. 3.

Sin embargo, si este conocimiento común de Dios no elimina sin más la necesidad de un conocimiento científico, ello obedece, al menos en parte, a que después de todo en dicho conocimiento común hay implicado un movimiento. El movimiento es lo que vuelve al objeto algo borroso, impreciso. Parte de la tarea de la metafísica o de la teología natural es corregir esta imprecisión. Y comienza a corregirla llamando simplemente la atención sobre el movimiento allí implicado<sup>24</sup>, y emprendiendo una presentación más rigurosa de la senda o sendas hacia la existencia de Dios.

El hecho del movimiento es también importante para explicar la posibilidad de enfrentar obstáculos genuinos y objeciones serias al reconocimiento de la existencia de Dios. Nada puede interponerse en el camino de una visión inmediata, en cambio un movimiento puede verse impedido. Por supuesto sería también tarea de la teología natural hacer frente a tales objeciones<sup>25</sup>.

### II.III. La noción original de Dios

Me parece que esta doctrina de una “percepción natural” de la presencia de una deidad tiene una implicación importante respecto de cómo el concepto o la noción misma de Dios normalmente entra en la mente humana. Ciertamente eso sucedería en una edad temprana. Si no ha entrado ya en la mente del niño por haber oído a otras personas hablar de Dios y

---

<sup>24</sup> Cfr. DEWAN, *loc. cit.*: «el hecho de que una captación... inmediata, como si se tratara de un principio demasiado claro de modo que no necesite una clarificación, es un juicio que le corresponde al metafísico».

<sup>25</sup> KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism (cit. supra, n. 20)*, pp. 17 ss., ofrece una discusión muy interesante, en diálogo con Alvin Plantinga, sobre el rechazo de una “teología natural” por parte de Juan Calvino. (Por “teología natural” Kretzmann significa una disciplina que consiste en el intento de probar o demostrar la existencia de Dios, o al menos lo incluye; ver p. 11.) Calvino dice: «Los profetas y los apóstoles no... se detienen en pruebas racionales... Si deseamos satisfacer nuestras conciencias de la mejor manera... debemos buscar nuestra convicción en un lugar más alto que las razones, juicios o conjeturas humanas, esto es, en el testimonio secreto del Espíritu» (citado por Kretzmann en la p. 17, sin indicación de la fuente original). Esta oposición de Calvino se basaría en último término en su creencia en un *sensus divinitatis* natural y universal... «Consideramos que esto se encuentra más allá de toda controversia... Todos y cada uno de los hombres perciben que hay un Dios y que él es su Hacedor... De esto concluimos que no es una doctrina que deba ser primeramente aprendida en la escuela, sino una doctrina de la que cada uno de nosotros es amo desde el seno de nuestra madre y que la naturaleza misma no permite que nadie olvide»; Dios «diariamente se revela a sí mismo en toda la hechura del universo. En consecuencia, los hombres no pueden abrir sus ojos sin verse compelidos a verlo a él» (KRETZMANN, *cit.*, p. 18, también sin indicación de la fuente original). Lo que es interesante es cuán similar es la doctrina de Tomás de un conocimiento común de Dios a esta doctrina de un *sensus divinitatis*, y cuán opuesta es, frente a Calvino, su valoración de la teología natural. El conocimiento común de Tomás no es *exactamente* el *sensus divinitatis* de Calvino. El conocimiento común de Tomás es una “percepción”, pero no tan perfecta como para ser un acto de “ver” a Dios en las cosas; y es natural, pero no estrictamente “imperiosa” o necesaria. Hay también cierto espacio para “olvidarla”, al tornarse la mente antinaturalmente “perezosa” (ver más adelante, 3.1.).

observado comportamientos religiosos<sup>26</sup>, entrará espontáneamente (repetimos, no necesariamente de manera muy consciente), como una conclusión fácilmente extraída de la observación del orden natural. En ambos casos ella irá de la mano con el hecho de asumir que un ser tal realmente existe.

En otras palabras, no se trata de que primero aprendemos (o inventamos) el mero concepto significado por el nombre “Dios”, y preguntamos luego si una cosa tal realmente existe. Adquirimos juntamente el concepto y la existencia del objeto del concepto. Esto es verdad para un número incontable de nuestros conceptos, tal vez hasta para la mayoría de ellos; sin duda lo es para los conceptos o nociones primeras. Es verdad incluso para muchas cosas conocidas de una manera mediata. Si el nombre “Dios” no es como “agua” o “alimento” o “color”, tampoco es como “unicornio” o “electrón” o “extra-terrestres”. Es más como “rey” (en una nación que tiene un rey), o tal vez como “corazón” o “alma” (en el sentido de un principio vital).

Este punto puede pasar inadvertido si se atiende solamente a la demostración científica de la existencia de Dios. La demostración es parte de un trabajo destinado a sujetar esta verdad a un examen riguroso y minucioso, el cual parte solo de lo que está incluido en el concepto de “Dios” (poseído por el investigador) (*STh* I, q. 2, a. 2, ad 2). La existencia real no está incluida en ese concepto, y en el enfoque científico hay una distancia clara entre el concepto y la afirmación de una existencia real. Pero esto no significa que toda consideración racional de Dios deba implicar esa distancia. La existencia de Dios puede muy bien ya ser “obvia”, o casi obvia, para la razón. La existencia del agua no está incluida en el concepto mismo de “agua”, pero la existencia del agua es muy obvia. De hecho, es demasiado obvia para ser tema de una investigación científica. Pero incluso cuando la existencia del objeto es menos obvia, como en el caso de Dios, el motivo para examinarla científicamente no es necesariamente alguna duda o incertidumbre seria respecto de él, (aunque el examen podría servir para enfrentar tales dudas, siempre y cuando llegaran a surgir). A veces la meta del examen consiste solo en certificar el objeto poniendo más de relieve la evidencia y formulando los argumentos con más precisión, y esto con miras a proveer una base más rigurosa para el estudio de la naturaleza y los atributos del objeto. La idea de que alcanzar una visión científica en una materia determinada requiere un vuelco radical o al menos una suspensión de la concepción pre-científica que se tiene de ella, es una noción típicamente moderna y que Tomás ciertamente no sostiene.

En una palabra, es completamente natural pensar que hay un Dios. Y de hecho, “siempre o la mayoría de las veces” la gente lo piensa. Como hemos visto, Tomás advierte esto en el

---

<sup>26</sup> Tratando de dar cuenta de la posición de aquellos que dicen que la existencia de Dios es naturalmente conocida *per se*, Tomás dice que a veces sostienen esto porque “desde el comienzo” se han acostumbrado a oír acerca de Él y a que se lo invoque; pues la costumbre, «especialmente cuando se inicia en la infancia, adquiere la fuerza de una naturaleza» (*SCG* I.11).

comportamiento de las personas: “consta que entre los hombres de todos los tiempos y naciones ha habido siempre alguna oblación de sacrificios”. (*STh* II-II, q. 85, a. 1, *Sed contra*).

Ahora podemos regresar a la cuestión del ateísmo. Si hay un tipo de conocimiento genuino de Dios que es naturalmente común a los seres humanos, entonces el hecho de que tanto el conocimiento científico como la fe en él son de algún modo adquisiciones especiales, no sostenidas comúnmente por todos, de ninguna manera es suficiente para explicar un posible ateísmo. Tomás dice que el conocimiento común de Dios está dentro del alcance de “casi todas” las personas. ¿Quiénes, si es que hay alguien, son dejados afuera? ¿Y son ellos los únicos para los cuales el ateísmo es una posibilidad real?

### III. CAUSAS DEL ATEÍSMO

#### III.I. Ateísmo y necedad

Tomás nos da al menos una respuesta parcial en el mismo pasaje de la *Summa contra gentiles* citado. Hay en efecto una clase de gente que no llega a alcanzar ni siquiera el conocimiento común de Dios y que son por lo tanto capaces de negar su misma existencia. Es la clase de los necios<sup>27</sup>.

La estupidez (*stoliditas*) de un hombre se muestra especialmente en esto, que no percibe tales signos manifiestos de Dios; así como uno sería considerado estúpido si, viendo a un hombre, no percibiese que éste posee un alma. Por eso dice el salmo: “Dijo el necio en su corazón: no hay Dios”<sup>28</sup>.

No conozco ningún lugar en las obras de Tomás donde hable de la negación de la existencia de Dios sin atribuirla a estupidez o necedad<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> «El hecho es, piensa Calvino, que quien no cree en Dios está en una posición epistemológicamente deficiente» (Alvin Plantinga, citado por Kretzmann, *cit.*, p. 18).

<sup>28</sup> «Designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit; sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, eum habere animam non comprehenderet. Unde et in Psalmo dicitur: ‘dixit insipiens in corde suo, non est Deus’» (*SCG* III.38).

<sup>29</sup> Nunca se detiene a tratar este tema por extenso. Aquí tenemos un pasaje donde parece explicar un poco más lo que tiene en mente en el texto de la *SCG*: «Inter omnia quae debent credere fideles, hoc est primum quod debent credere, scilicet quod sit unus deus. Considerandum autem, quid significet hoc nomen deus: quod quidem nihil est aliud quam gubernator et provisor rerum omnium. Ille igitur credit deum esse qui credit



Esta explicación del ateísmo ciertamente se ajustaría a lo que hemos visto hasta ahora sobre la visión de Tomás respecto de la relación de la mente humana con la verdad sobre Dios. Sería tan posible para un ser humano negar la existencia misma de Dios, como es posible para un ser humano no lograr conocer lo que cualquier persona normal conoce. Eso es lo que significa ser un necio.

Parecerá un juicio extremo. Permítanme entonces anticipar lo que intentaré explicar detalladamente más adelante, y advertir que lo que acabo de afirmar de ninguna manera equivale a juzgar que todo ateo sea un *perfecto* necio. El ateo solo puede participar de la necedad en alguna medida, a saber, solo en la medida que es ateo. El perfecto necio ni siquiera percibe los signos de Dios. Puede haber otras personas que perciban los signos pero, de modo necio, los juzguen ilusorios.

Es posible que esto todavía siga pareciendo extremo. Podrían decirse otras cosas para tratar de mitigarlo, por ejemplo, que estamos trabajando aquí con una noción mínima de “deidad”. Con todo, más tarde o más temprano, creo que simplemente tendremos que conceder que Tomás en efecto juzga con severidad al ateísmo.

No seríamos justos, sin embargo, para con Tomás —o, según pienso, para con algunos ateos— concluir aquí esta investigación. Siquiera, deberíamos por lo menos explorar una visión más cercana de cómo entiende él la “necedad”, *stultitia*. Tomás no utiliza este término meramente como un gesto de desdén hacia el intelecto o las opiniones de alguien. Antes bien, él entiende por *stultitia* un cierto hábito de la mente con una naturaleza definida y unas características definidas. Incluso lo divide en diferentes clases. Pienso que el juicio de Tomás sobre el ateísmo, visto a la luz de su análisis completo de la necedad, aparece considerablemente más interesante.

Tomás dedica una cuestión entera de la *Summa theologiae* a la *stultitia* (*STh* II-II, q. 46). En forma muy lógica la coloca inmediatamente después de la cuestión concerniente a la virtud, o más bien, al don del Espíritu Santo de la *sapientia*, sabiduría. Pues *stultitia*, en su vocabulario, es sinónimo de *insipientia* (*STh* II-II, q. 46, a. 1, ad 1). Es aquello propiamente contrario a la sabiduría (cfr. *STh* II-II, q. 8, a. 6, ad 1). La comparación entre necedad y sabiduría resulta muy útil para extraer algunas implicaciones sobre la visión de Tomás

---

omnes res mundi huius gubernari et provideri ab illo. Qui autem credit quod omnia proveniant a casu, hic non credit deum esse. Nullus autem invenitur adeo stultus qui non credat quod res naturales gubernentur, provideantur, et disponantur; cum in quodam ordine et certis temporibus procedant. Videmus enim solem et lunam et stellas, et alias res naturales omnes servare determinatum cursum; quod non contingeret, si a casu essent. Unde si aliquis esset qui non crederet deum esse, stultus esset; *Psal.* XIII, 1: Dixit insipiens in corde suo: non est deus» (*Expositio in Symbolum Apostolorum*, Article 1).

acerca del ateísmo.

De hecho ya resulta de alguna utilidad, al menos en el nivel terminológico, explicar por qué Tomás asocia el ateísmo con la “necedad”. La verdad sobre la deidad —el ser supremo, “la causa más alta”— es la tarea propia de la sabiduría (*STh* I-II, q. 66, a. 5). Así que en realidad tiene sentido decir que el error correspondiente debe ser asunto de lo opuesto a la sabiduría, independientemente de lo que esto pueda ser. Y también tiene sentido que el nombre de esta disposición signifique algo deshonoroso o vergonzoso. La sabiduría constituye un nivel distinto y superior a lo que es “natural y comúnmente conocido por todos”. Su opuesto debe estar en un nivel inferior. La sabiduría es honorable, algo excelente y excepcional. No hay nada excepcional en conocer lo que todo el mundo conoce<sup>30</sup>. Hay solo algo vergonzoso en no conocerlo, es decir, en ser un necio<sup>31</sup>.

El tratamiento de Tomás sobre la *stultitia* se distribuye en tres artículos. En el primero, (*STh* II-II, q. 46, a. 1), determina el tipo de oposición existente entre ella y la sabiduría. La sabiduría, explica, es una especie de refinamiento del gusto espiritual, una aptitud especial o prontitud para pronunciar juicios acordes con la causa más alta. Basándose en una etimología de Isidoro, describe la necedad como una especie de aletargamiento interior que resulta de un *stupor* o insensibilidad. Implica un embotamiento (*hebetudo*) del corazón y un volverse obtuso (*obtusio*) el sentido espiritual. Él distingue esta “estupidez” de lo que él llama *fatuitas*, que es la falta total de sentido espiritual<sup>32</sup>. Mientras la *fatuitas* se opone a la sabiduría como su pura y simple negación, la necedad se le opone como su contrario. Yo asumiría que la persona fatua ni siquiera es capaz de negar la existencia de Dios. Y es que no puede darle a Dios ni siquiera el tipo de consideración requerida para negarlo<sup>33</sup>. Hablar de Dios no significaría nada para él.

En el artículo siguiente Tomás pregunta si la necedad es un pecado. Responde con una

---

<sup>30</sup> Esto no equivale a decir que el conocimiento comúnmente alcanzado por todos no implique ya una especie de comienzo y participación de la sabiduría. Lo es, porque aunque no esté enraizado en la aprehensión de Dios mismo, se basa en la aprehensión de algo que a Él le es “propio” (como un efecto propio), a saber, el *ens commune*. Ver *STh* I, q. 66, a. 5, ad 4 (cfr. II-II, q. 2, a. 3); ver también el texto del *Rigans montes* citado más adelante, n. 39.

<sup>31</sup> Cfr. *SCG* III.38: carecer hasta de un conocimiento común de Dios es *vituperabilis*. Sobre la vergüenza del error sobre lo que es natural conocer, ver *STh* II-II, q. 154, a. 12 (un texto que también tiene mucho que ver con una causa principal de la necedad).

<sup>32</sup> Tomás parece establecer casi la misma distinción en *STh* II-II, q. 15, a. 2, pero utilizando la expresión *caecitas mentis* en lugar de *fatuitas*.

<sup>33</sup> «Sic ergo hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum; caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum» (*ibidem*).

distinción. La insensibilidad espiritual implicada en la necedad puede obedecer a causas naturales o físicas, como en los dementes. Esta suerte de necedad patológica no es un pecado. Pero la insensibilidad puede también ser el resultado de una disposición moral o espiritual. Alguien puede haber estado tan absorbido en búsquedas terrenas o carnales como para haberse tornado “inepto para percibir lo divino” (*STh* II-II, q. 46, a. 2). (Notamos nuevamente la referencia a una “percepción”). Esta disposición es un pecado. Tales personas han corrompido voluntariamente sus mentes, ellos mismos se han cegado para la realidad inteligible por causa de su conducta viciosa. Son necios de su propia creación.

Con toda probabilidad, juzga Tomás, el motivo es el placer sensual. La necedad que es pecado es principalmente “hija de la lujuria”, *filia luxuriae* (a. 3). Este pecado más que cualquier otro embota el sentido espiritual, causando que la mente se apegue a un tipo particular de imágenes sensibles. Esto obstruye su trabajo de penetración y abstracción de los principios inteligibles de las cosas corporales, a través del cual se enseñorea de ellas y las ordena a sus causas últimas<sup>34</sup>. La mente deviene superficial y servil. Esto también se ajusta a lo contrario de la sabiduría<sup>35</sup>.

### III.II. Necedad por “connaturalidad” y por “razonamiento”

El tratamiento de Tomás sobre la *stultitia* concluye con la afirmación de su afinidad con el vicio carnal. ¿Es suficiente este tratamiento? ¿No hay otros tipos de necedad, tipos que no sean el resultado de una patología o de lascivia? Si tenemos que cualificar al ateísmo en todos los casos como algo “necio”, entonces parece deseable buscar otros tipos de necedad. ¿No parece poco plausible sostener que todos los ateos son enfermos o corrompidos? Yo por cierto no voy a argumentar que lo son. Y no pienso que la explicación de Tomás sobre la *stultitia*, leída en su contexto completo, favorezca esa visión.

Tomás está considerando la necedad como lo propiamente contrario a la sabiduría. Para apreciar plenamente su tratamiento sobre la necedad, nos ayudará tener en mente su tratamiento de la sabiduría. Lo que parece especialmente importante para nosotros es que “sabiduría”, para Tomás, significa muchas cosas.

Por ejemplo, hay una forma falsa o mala de sabiduría. De hecho hay varias formas: mundana, animal, y diabólica (*STh* II-II, q. 45, a. 1, ad 1). Estas formas difieren de la verdadera sabiduría en que ellas juzgan “bien” de acuerdo con una falsa “suprema causa”,

---

<sup>34</sup> Cfr. *STh* II-II, q. 15, a. 3.

<sup>35</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I.2, 982b28.

es decir, un falso bien supremo o último fin<sup>36</sup>. Hay también sabidurías verdaderas pero calificadas dentro de campos particulares de conocimiento o acción (*STh* I, q. 1, a. 6). Y hay más de un tipo de sabiduría no calificada.

Estos últimos tipos son todos ellos disposiciones para juzgar y orientar correctamente hacia el verdadero fin último de la vida como un todo, el bien divino. Una es una virtud intelectual, adquirida por medio del estudio y confinada a lo que puede conocerse sobre Dios a través de las criaturas que nos son manifiestas<sup>37</sup>. Hay otra que es también un tema de estudio, pero se extiende a lo que Dios ha comunicado sobre Sí mismo mediante la revelación<sup>38</sup>. Y una tercera es un efecto de la caridad y un don del Espíritu Santo<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> *STh* II-II, q. 45, a. 1, ad 1. Siguiendo el mismo criterio, Tomás dice que «alguien es apodado necio por el hecho de que juzga perversamente sobre el fin común de la vida; y de este modo [la necedad] es propiamente opuesta a la sabiduría, la cual pronuncia un juicio recto sobre la causa universal» (*STh* II-II, q. 8, a. 6, ad 1). Que la verdadera sabiduría tenga que ver con Dios es obvio; la noción misma de sabiduría se refiere al conocimiento de las causas primeras y más altas. Y debemos recordar que hay varios tipos de causa, la primera entre las cuales es la causa final. Es precisamente sobre Dios como último fin y bien supremo que trata principalmente la sabiduría verdadera.

<sup>37</sup> *STh* I, q. 1, a. 6. Según esta descripción, esta parecería ser la filosofía primera o metafísica.

<sup>38</sup> *Ibidem*, corp. & ad 3. Esta es la sabiduría que Sto. Tomás llama *sacra doctrina*. No es fácil encuadrar esta sabiduría en el esquema de Tomás de las virtudes y los dones, es decir, clasificarla como una perfección de la mente humana. A diferencia de la sabiduría que es meramente una virtud intelectual humana (la metafísica), esta sabiduría es a la vez especulativa y práctica (*STh* I, q. 1, a. 4; cfr. I-II, q. 57, a. 2, y II-II, q. 45, a. 3, ad 1). Sin embargo, no es la sabiduría que es un don del Espíritu Santo, sino más bien algo enseñado y aprendido de una manera humana, una materia de razonamiento y estudio. (*STh* I, q. 1, a. 2, y a. 6, ad 3; cfr. II-II, q. 45, a. 1, ad 2). Tampoco puede identificarse con el modo especial y más perfecto de la virtud teológica de la fe que corresponde a aquellos cuyo oficio es no solo sostener las verdades de la fe sino también enseñarlas (*STh* II-II, q. 2, a. 6); esto tampoco cuadraría con *STh* II-II, q. 45, a. 1, ad 2, en donde la fe como un todo se distingue tanto de la sabiduría infusa como de la adquirida. Tal vez la respuesta sea que se trata de un hábito intelectual esencialmente del mismo tipo de la metafísica, pero diferente de ella y que la supera en dignidad por el hecho de que sus principios son revelados y sostenidos por la fe. Sería una ciencia humana que de alguna manera “participa” en la perfección de una verdad sobrenatural. Esto estaría de acuerdo con la caracterización que Tomás hace de ella como de una ciencia “subalterna” (*STh* I, q. 1, a. 2), y bastaría para explicar cómo puede ser a la vez especulativa y práctica (cfr. *STh* II-II, q. 45, a. 3, ad 1).

<sup>39</sup> *STh* I, q. 1, a. 6, ad 3; II-II, q. 45, a. 1, ad 2; a. 2. Aunque las sabidurías verdaderas difieren, todas ellas pueden ser vistas como participaciones más o menos perfectas de la sabiduría de Dios mismo. En el pasaje mencionado anteriormente del *Rigans montes* el conocimiento común de Dios es presentado también como una participación en la sabiduría de Dios (aunque tal vez no como para merecer propiamente el nombre de “sabiduría”): «Sunt enim quaedam alta divinae sapientiae, ad quae omnes perveniunt, etsi imperfecte, quia *cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta*, ut dicit Damascenus, et quantum ad hoc dicitur, *Iob XXXVI: omnes homines vident eum unusquisque intuetur procul*. Quaedam vero sunt altiora, ad quae sola sapientum ingenia pervenerunt, rationis tantum ductu, de quibus, *Rom. I: quod enim notum est Dei, manifestum est in illis*. Quaedam autem sunt altissima, quae omnem humanam rationem transcendunt; et quantum ad hoc dicitur, *Iob XXVIII: abscondita est sapientia ab oculis omnium viventium*; et in Psalmo: *posuit tenebras latibulum suum*. Sed hoc per spiritum sanctum qui *scrutatur etiam profunda Dei*, I Cor. II,

Tomás pone en claro que de todas las sabidurías que se encuentran entre los hombres, es esta última, el don del Espíritu Santo, la que es sabiduría en el sentido más alto<sup>40</sup>. Y, excepto en los lugares en los que él lo indica explícitamente de otra manera, es sobre el don sobre lo que está siempre hablando II-II, q. 45<sup>41</sup>.

Ahora bien, si hay varios tipos de sabiduría, presumiblemente ha de haber también varios tipos de necedad. De hecho ya hemos visto que Tomás distingue entre un tipo de necedad que es un estado patológico y otro que es el resultado del vicio. Él también se refiere a lo que podríamos llamar una suerte de falsa necedad, correspondiente a la falsa sabiduría mencionada anteriormente. Esta es la necedad que desprecia las cosas de este mundo (*STh* II-II, q. 46, a. 1, ad 2).

Yo no sé si puede establecerse un paralelo perfecto entre todos los tipos de sabiduría y todos los tipos de necedad. Con todo, no veo ninguna razón para suponer que haya un tipo de necedad que se corresponda de alguna manera con la sabiduría que es un don del Espíritu Santo, y un tipo distinto que corresponda a la sabiduría adquirida por estudio. Sería en la primera en la que Sto. Tomás está principalmente interesado en *STh* II-II, q. 46, como lo propiamente contrario a la sabiduría en su sentido más alto. La sabiduría que es un don del Espíritu Santo resulta de una afinidad especial con el bien divino, una afinidad que es la caridad. Directamente en el extremo opuesto se sitúa la necedad que resulta de una afinidad especial con el más bajo de los bienes creados, el placer sensual<sup>42</sup>.

---

sacri doctores edocti tradiderunt in textu sacrae Scripturae; et ista sunt altissima, in quibus haec sapientia dicitur habitare».

<sup>40</sup> Ella juzga y ordena en el modo más perfecto de acuerdo con el verdadero fin último. Sobre este punto podemos ver también la explicación del don de entendimiento en II-II, q. 8, a. 5 (y cfr. q. 45, a. 2, ad 3); un cosa es captar de una manera abstracta o teórica lo que es el verdadero fin último y lo que conlleve, y otra adherir a él con firmeza y constancia, saboreando todo lo que está en armonía con él. (Sobre el verdadero fin último como aquel que parece el mejor para quien tiene el mejor “gusto”, que a la vez implica tener la mejor disposición apetitiva, ver *STh* I-II, q. 1, a. 7.) El don es superior, no obstante ser la virtud intelectual de la sabiduría, y no el don, la que juzga «conforme al uso perfecto de la razón» (*STh* II-II, q. 45, a. 2). Aquí el contraste es con el juicio «o por una cierta connaturalidad con las cosas que deben juzgarse inmediatamente (*iam*)». La inclusión de *iam* indica algo acerca de la superioridad del don. La razón es más lenta, más pedestre. (La mención de “cosas que deben ser juzgadas inmediatamente” también trae nuevamente a la mente la distinción mencionada en conexión con los preceptos de la ley natural, entre el conocimiento *in universali* o *in particulari operabili*. Aunque la sabiduría no sea primariamente un conocimiento práctico, la consideración y enunciación de verdades especulativas, exactamente aquí y ahora, puede también ser una necesidad o un deber, que la disposición del propio corazón puede favorecer o impedir).

<sup>41</sup> Ver *STh* II-II, q. 45, a. 4: «sapientia de qua loquimur».

<sup>42</sup> Ver *STh* II-II, q. 153, a. 5 (en general el grupo de las *filiae luxuriae*): «per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem,

Tomás parece ver esta necedad como corruptora hasta de la afinidad con las cosas espirituales que es natural o normal para los seres humanos<sup>43</sup>. Obstruye la aptitud para percibir los signos evidentes de Dios en la naturaleza y la necesidad de Dios en el propio corazón. Mata el gusto por las cosas espirituales. Aunque esta clase de necio puede todavía asignarle un sentido a términos como “Dios” y “alma”, no siente un gusto por ellos<sup>44</sup>. Solamente siente aburrimiento o disgusto<sup>45</sup>.

Pero si hay otro tipo de necedad, correspondiente a la sabiduría adquirida por medio del estudio, parece que podría también haber otro tipo de ateísmo. La sabiduría ganada a través del estudio es una sabiduría menos perfecta que la que resulta del amor sobrenatural. La necedad correspondiente no sería un defecto de la mente tan extremo como el que acabamos de considerar. No sería el resultado de disposiciones totalmente *sub-humanas*. Sería una necedad menos superficial, más “seria”. Al igual que la sabiduría correspondiente, pertenecería al área del estudio y el razonamiento. Podría incluso tener una especie de cualidad filosófica<sup>46</sup>.

---

simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud *Dan. XIII, species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*».

<sup>43</sup> Por “afinidad”, entiendo lo que Tomás tiene en mente cuando habla de un juicio por inclinación, connaturalidad o *compassio* (*STh* II-II, q. 45, a. 2; cfr. I, q. 1, a. 6, ad 3). Como se mencionó anteriormente, estamos en el ámbito de juicios formados a la luz de un fin propio (ver anteriormente, n. 36). También es pertinente aquí *Super I Cor.*, cap. 2, lect. 3 (sobre *I Cor. 2.14*): «Spiritus etiam sanctus accendit affectum ad diligendum spiritualia bona, sensibilibus bonis contemptis, et ideo ille qui est animalis vitae, non potest capere huiusmodi spiritualia bona, quia Philosophus dicit in IV *Ethicorum* quod qualis unusquisque est, talis finis videtur ei». Conviene advertir que aunque el apetito juegue aquí un rol decisivo, la aptitud inmediata para el juicio involucrado está asentada en el intelecto (*STh* II-II, q. 45, a. 2; cfr. q. 60, a. 1, ad 1 & ad 2). Tampoco el juicio se da enteramente sin razonamiento, aunque no sea el resultado de un razonamiento científico o “perfecto” (anteriormente, n. 40); puede implicar la “aplicación de reglas” (*STh* II-II, q. 45, a. 4; q. 60, a. 1, ad 2). Por lo tanto, no veo ninguna razón fuerte contra el que se considere la “percepción” de la existencia de Dios descrita en *SCG* III.38 también como una clase de juicio “por connaturalidad”. Sería la afinidad resultante de nuestra inclinación natural *hacia* la sabiduría. Parece incluso más plausible que esto sea así si vemos la percepción como movida en parte por el “impulso religioso” (ver anteriormente, n. 21). La necesidad de una ayuda más que humana sería la que nos impulsa a buscar y permanecer sensibles a los signos en la naturaleza los cuales indican que esa ayuda *es* accesible. Hay una cierta afinidad natural de nuestra mente con la mente que gobierna la naturaleza; es a la vez una afinidad de semejante con semejante y del efecto con su causa (y ésta, la afinidad del efecto con su causa, es una sola cosa con nuestra *necesidad* de Dios). Pero solo sugiero esto como una hipótesis.

<sup>44</sup> Como se notó anteriormente, no es que sea absolutamente incapaz de cualquier juicio. Es que sus juicios son extremadamente superficiales. El ojo de su alma ha perdido casi toda aptitud para “penetrar” debajo de las apariencias sensibles hasta su fuente inteligible, (cfr. II-II, 10, a. 1 ; q. 15, a. 2).

<sup>45</sup> «Dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas» (*STh* II-II, q. 153, a. 5).

<sup>46</sup> Entre aquellas filosofías de las que Tomás tenía conocimiento, especialmente me vienen a la mente las de los “físicos” pre-socráticos. Aristóteles presenta a estos pensadores como haciendo genuinamente filosofía, e

Pero, por supuesto, el razonamiento sería defectuoso, sofístico. Y no sorprendería encontrar esta clase de necedad en coincidencia con otra clase, no solo en el juicio negativo sobre lo divino, sino también en la concepción del fin último<sup>47</sup>. Tal vez dicha necedad propondría una búsqueda algo más racional de ese fin<sup>48</sup>.

### III.III. ¿Un ateísmo racional?

De este modo Tomás provee al menos una base implícita para el reconocimiento de la posibilidad de un ateísmo razonado y tal vez hasta “serio”. No parece, sin embargo, permitir la posibilidad de un ateísmo que no sea necio. Aunque sea razonado, no puede ser racional. Y esto no será meramente porque es falso. Como vimos en al ocuparnos del precepto del amor de Dios, un “juicio de razón” podría ser falso<sup>49</sup>. Lo que lo hace “de razón”, racional, es que resulta de un uso desinteresado de los principios naturales de la razón. El uso podría ser desinteresado y, no obstante, defectuoso. ¿Puede alguna vez el

---

incluso filosofía “primera” en cuanto ellos estaban buscando los principios de todas las cosas (*Metaf.* I.3, 983b6; cfr. *STh* I, q. 44, a. 2). Pero, según Tomás, eran ignorantes del “poder del intelecto” e incapaces de distinguir entre intelecto y sentido; por esta razón no pudieron concebir algo no sensible o no imaginable (*STh* I, q. 50, a. 1), y consideraban que las especies naturales eran resultado del azar más bien que del intelecto (*STh* I, q. 16, a. 1, ad 2). Tomás sigue el tratamiento de Aristóteles acerca de ellos, particularmente el de la *Metaf.* IV.5, 1009a22-1010a16. (Es interesante el hecho de que Aristóteles incluye aquí a Anaxágoras, aunque en otra parte reporta las doctrinas de Anaxágoras de que las cosas resultan del intelecto y para el bien y no del azar, y de que el intelecto es “sin mezcla” con la materia: ver *Metaf.* I.3, 984b15-19; *De an.* III.4, 429a18. Aristóteles parece pensar que Anaxágoras no comprendía plenamente lo que estaba diciendo y usaba el intelecto, por así decirlo, como un mero *deus ex machina*: *Metaf.* I.4, 985a18.)

<sup>47</sup> En conexión con esto la filosofía que nos viene a la mente es el epicureísmo. Los epicúreos son efectivamente el ejemplo estándar de Tomás respecto de los filósofos que niegan la providencia. (Ver, por ejemplo, *De substantiis separatis*, cap. 1; *Q.D. de veritate*, q. 3, a. 1; *In De divinis nominibus*, cap. 3, lect. un.; *Super Lib. De causis*, lect. 20; *De articulis Fidei*, pars 1; *SCG* III.95, §16; *STh* I, q. 22, a. 2, & q. 50, a. 1.) Ellos efectivamente hablan de “dioses” (corporales), pero para Tomás la negación de la providencia haría que esta doctrina no se pudiese distinguir del ateísmo (cfr. anteriormente, n. 29). Y su principal enseñanza era que la felicidad, para un hombre o para un “dios”, consiste en una vida de placer sensual tan libre como sea posible de todo dolor. (Ver *In Sententiarum*, lib. 4, d. 49, q. 1, a. 2, qc. 3, c.; *SCG* III.27, §11; *Super Psalmo* 32, §11. Sobre los dioses, ver *De substantiis separatis*, cap. 1; *Super Lib. De causis*, lect. 20). Tomás llama la atención en que no juzgan como intrínsecamente malos ni aun a los placeres “vergonzosos” (*Sententia libri Ethicorum*, lib. 10, lect. 4, §6; cfr. *In Sententiarum*, lib. 4, d. 49, q. 3, a. 4, qc. 3, c.; *STh* I-II, q. 34, a. 2).

<sup>48</sup> Tomás señala que los epicúreos realmente cultivaban la virtud como el mejor medio para una vida de placer. Él ilustra la observación de Aristóteles según la cual algunos de los que ponen la felicidad en una vida de placer son serios, *gravissimi* (*Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, lect. 5, §3). Si una filosofía atea pueda coherentemente proponer o no un fin más noble, no me queda claro. Algunos ateísmos modernos —por ejemplo el de Nietzsche o el de Marx, o el de Heidegger— ciertamente parecen tener el deseo de algo más noble, aunque dejando la naturaleza de ese algo muy indefinida. ¿Podrían ellos proponer algo más definido y, todavía, ser coherentes? Otros, tales como Sartre y Camus, parecen convencidos de que ellos no podrían.

<sup>49</sup> Ver anteriormente, n. 10.

ateísmo resultar así?

Claramente la disposición involucrada en la clase de necedad que Tomás examina en *STh* II-II, q. 46 excluye un juicio “racional”. Esta suerte de necio es virtualmente incapaz de prestar atención desinteresada a cuestiones que impliquen un grado considerable de abstracción, a cuestiones espirituales. Sus apetitos carnales le impiden incluso enfrentar de lleno la cuestión de la existencia de Dios. No es necesario que positivamente quiera que no haya ningún Dios; tal vez eso hasta le sea indiferente. Se trata simplemente de que no encuentra ningún gusto en esos temas.

¿Pero qué se puede decir de nuestro ateo más serio? ¿Puede ser racional su juicio de que no hay ningún Dios, ser una suerte de juicio objetivo? Estamos suponiendo que tiene alguna capacidad y hasta un cierto gusto por temas abstractos. Puede, con todo, reconocer los signos que parecen apuntar hacia un Dios. Pero por una u otra razón él los considera falsos. Tiene algunas razones, por supuesto, no demostrativas pero que sin embargo, son serias, para pensar que, después de todo, no haya un Dios<sup>50</sup>. ¿Debe también este tipo de juicio estar infectado de algún modo por una disposición irracional?

Sobre la base de los textos que hemos considerado anteriormente, la coherencia por parte de Tomás parece requerirle que diga que el ateísmo es siempre irracional en alguna medida. Si pudiera ser racional, entonces seguramente la negación de que Dios deba ser amado sobre todas las cosas podría ser también racional, mientras que Tomás a esto lo declara imposible. Sin duda, él no extrae la conclusión explícitamente. Pero lo que deseo sugerir es que para Tomás es de hecho aquí donde yace la inevitable irracionalidad del ateísmo: con respecto al amor de Dios. Hasta un ateísmo serio o “razonado” solo puede existir donde el amor de Dios ha sido previamente, e irracionalmente, dejado de lado<sup>51</sup>. En lo que resta del capítulo voy a tratar de explicar esta sugerencia.

Ahora bien, asumiendo que Dios existe, la evidencia de lo contrario no puede ser conclusiva. Los fundamentos del ateísmo no son demostrativos. Abrazarlo es, por lo tanto, una cuestión de elección. La elección puede tener sus razones, pero estas no son irresistibles. Es una elección genuina, porque siempre habrá otras alternativas: continuando el estudio del tema, o en el último de los casos, suspendiendo el juicio y aguardando desarrollos futuros.

---

<sup>50</sup> Tomás es perfectamente consciente de tales razones. Ellas forman las varias objeciones que él menciona contra la existencia de Dios.

<sup>51</sup> Planteando así esta cuestión estoy asumiendo que el amor de Dios no depende absolutamente de la creencia de que Dios exista y pueda en cambio adoptar la forma de un deseo de un Dios que se espera que exista (ver anteriormente, n. 12). Tal vez el amor no pueda *tener comienzo* sin una creencia en la existencia de su objeto; pero seguramente puede continuar aun frente a dudas subsiguientes.



En algunos casos, por supuesto, es posible que alguien escoja creer en algo que resulta ser falso y que esa elección, sin embargo, haya sido razonable. Por ejemplo, fue razonable por parte de Tomás creer que los cuerpos celestes eran incorruptibles. Fue razonable por parte de Duncan creer que Macbeth era leal. ¿Pero puede alguna vez ser razonable creer que no hay ningún Dios?

El enfoque de Tomás acerca de la sabiduría y la necesidad pone en primer plano el rol de Dios como fin último del universo y del hombre. Lo que convierte a Dios en fin último, o en el bien supremo, es la universalidad misma de su bondad. Todos los otros bienes dependen del suyo y están ordenados a él. Tomás sostiene también que todos los que han alcanzado el uso de razón han captado al menos un tenue vislumbre de este bien global. La cuestión de la racionalidad del ateísmo, entonces, sería algo como esto: dado que todos poseen alguna concepción de ese bien y que al menos inicialmente hay fuertes indicaciones de que existe, ¿puede de alguna manera ser razonable aceptar, sin una evidencia totalmente conclusiva, que después de todo no exista? ¿Puede acaso ser razonable abandonar la búsqueda de ese bien sin estar absolutamente cierto de que no se lo va a encontrar?

Si Tomás tiene una manera de responder afirmativamente, yo ignoro cuál podría ser. Me parece que las palabras de Pascal expresan bien la clase de visión que las palabras de Tomás nos invitan a adoptar:

«Hay solamente dos clases de personas que pueden ser llamadas razonables: los que sirven a Dios con todo el corazón porque lo conocen y los que lo buscan con todo el corazón porque no lo conocen» (*Pensées*, §194).

Para ilustrar este punto permítaseme referirme a una página de un libro reciente de un ateo contemporáneo innegablemente serio, Thomas Nagel:

«Yo quiero que el ateísmo sea cierto y me siento molesto por el hecho de que algunas de las personas más inteligentes y bien informadas que conozco son creyentes religiosos. No es simplemente que yo no crea en Dios y, naturalmente, espere tener razón en mi creencia. ¡Es que espero que no haya un Dios! Yo no quiero que exista un Dios; yo no quiero que el universo sea así».<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> T. NAGEL, *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford 1996, chap. 7 (“Evolutionary Naturalism and the Fear of Religion”), p. 130.

Su candor es llamativo. Aún más llamativa es la fuerza de su preocupación de que su mero deseo no distorsione su evaluación de la evidencia. Él quiere ser racional y objetivo sobre la cuestión y anima fuertemente a sus seguidores ateos a adoptar la misma actitud. De hecho el pasaje es parte de un ensayo orientado a defender un orden objetivo e inteligible en el mundo. Nagel quiere remover lo que para muchos es un obstáculo para reconocer ese orden, el “miedo a la religión” mismo. Y sin embargo, me parece, a lo largo de su escrito deja traslucir una cierta irracionalidad —no directamente sobre la cuestión de si Dios existe, sino sobre sus propios deseos en este tema.

No es que él no sepa por qué quiere que no exista un Dios. Evidentemente lo sabe. Es la idea de una “autoridad cósmica”, tal como él la presenta, lo que rechaza. No pienso que los creyentes deban encontrar esto como particularmente sorprendente —especialmente con el valor que hoy se le asigna a la libertad— o incluso particularmente difícil de simpatizar con esa idea. “¡Es una cosa terrible caer en las manos del Dios viviente!”<sup>53</sup> ¿Pero es la clase de autoridad de que gozaría un Dios, una razón verdaderamente satisfactoria para desear que no existiera? Quiero decir ¿es una razón suficiente para desear que no exista el tipo de bondad, de amabilidad, que solo un Dios puede tener?

Sobre esto Nagel guarda silencio. Al menos en estas páginas, él considera su deseo como algo simplemente dado, sin preocuparse por su justificación<sup>54</sup>. Y, por supuesto, si bien no permitirá que obstaculice su objetividad acerca de la evidencia, permite que le induzca a la adhesión al ateísmo en tanto lo permita la evidencia.

No quiero decir que la doctrina de Tomás sería la de que todos los ateos positivamente quisieran que no hubiese un Dios. Pero en todo caso aceptan esa proposición sin una prueba definitiva, o sea, por elección. Es precisamente esto lo que no puede ser plenamente racional.

Obviamente un juicio tal no va a encontrar un asentimiento universal. Yo solo enfatizaría que la afirmación de ninguna manera es que todos los ateos no puedan tener un deseo real de ser racionales. Por el contrario, estoy asumiendo que al menos algunos de ellos lo tienen. Mi interés estuvo centrado en la ayuda que Tomás podría proporcionarnos para

---

<sup>53</sup> *Hebreos* 10:31. También este punto es destacado por C.S. LEWIS en *The Problem of Pain*, The MacMillan Company, New York 1948, p. 10: «No hay nada que deseamos menos que ver que la Ley cuya patente autoridad ya es insoportable, esté armada con las incalculables demandas del Numinoso».

<sup>54</sup> Es verdad que menciona la cuestión de su origen (y del origen de su contrario), sea “edípico” o de otra especie, pero muy razonablemente deja esto de lado (*ibid.*, n. 8).

aislar el punto sobre el cual podría resultar más fructífero razonar con ellos.

Concluyo con un corolario, probablemente menos polémico: los ateos y los teístas no pueden compartir enteramente los mismos puntos de vista sobre lo que es racional o irracional amar. Aquí mi texto de Tomás tiene que ver con el segundo mandamiento, el del amor al prójimo. Hoy en día cierta idea de amor universal es fácilmente aceptada por creyentes y no creyentes a la par. Pero, como se ha señalado a menudo, lo que implica el segundo mandamiento no es un mero amor general de la “humanidad”. Es también el amor de cada individuo con el cual uno tiene o puede tener trato personal. Esto incluye también a aquellos que pueden serle hostiles, los enemigos. Desde el punto de vista de un ateo, ¿puede un mandamiento universal de amar al propio enemigo tener algún sentido? ¿No debe esto de hecho parecer... necio? Sobre esto Tomás es breve, pero explícito: “para amar al enemigo, solo Dios es la razón.”<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> «Dilectionis inimici solus Deus est ratio» (*STh* II-II, q. 27, a. 7).