

¿Hay huellas de un Dios personal en la creación?

Francisco O'Reilly

Universidad de Montevideo/ ANII

Partiendo desde la perspectiva del teísmo clásico, podemos preguntarnos ¿qué informaciones tenemos para poder afirmar la realidad de un Dios personal?, ¿es un dato inmediato a partir de la idea de creación la idea de un Dios personal? ¿Cuáles son las huellas en el mundo que permiten hablar de un Dios personal?

En el presente texto se pretende destacar los límites de algunos argumentos para afirmar la idea de un Dios personal, y por otro lado defender la tesis de la necesidad de mirar la acumulación de argumentos como forma de conocimiento de lo divino, y no sujetar a uno u otro argumento la mayor o menor probabilidad. En primer lugar, mostraremos cómo entendemos la idea de creación, luego pasaremos a considerar las pruebas de la racionalidad divina para finalmente apuntar algunos elementos que consideramos relevantes para terminar de comprender la posibilidad de iluminar con ambos elementos la idea de un Dios personal.

A. La creación y la naturaleza divina

La noción de creación surge en la historia de la filosofía como parte de las novedades de la religión monoteísta a la filosofía. Como ya han destacado muchos autores, trae consigo una revolución en la metafísica y en la noción de ser¹. En el principio de la era cristiana el concepto de creación se desarrolla en el contexto del debate con el gnosticismo y el maniqueísmo². Así entre los Padres de la Iglesia la idea de creación busca resaltar la idea de comienzo radical, y como consecuencia de ello se desarrolla también la idea de creación y conservación³. Dios está permanentemente actuando.

En la tradición aristotélica árabe se desarrolla una categorización de la causalidad metafísica de un modo singular y ésta ocupará un lugar especial en la comprensión de la idea de creación. Especialmente será Avicena quien al analizar la noción de causalidad metafísica,

¹ Cfr. Ch. Kahn, "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", en Morewedge, P. (ed.), *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, Fordham University Press, New York, 1982, 7-17.

² Cfr. S. Baldner – W. Carroll, *Aquinas on Creation*, PIMS, Toronto, 1997.

³ Cfr. Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram libri duodecimi*, V, XI, 27.

distinguirá la forma en la cual la física entiende la causalidad, y donde la causa es una causa en el hacerse (*causa fiendi*), y así, el efecto una vez realizado es independiente de su causa. Mientras que, desde una perspectiva metafísica, la contingencia del ente, reflejada en la constitución esencia-ser, permite inferir la idea de una causa en el ser de las cosas. Y esta causa es la que entiende como creación, y se identifica con el dar el ser de manera absoluta⁴.

Esta distinción es la que encontramos en Tomás de Aquino, quien no solo sigue a Avicena, sino que también advierte que debemos evitar utilizar las analogías con el orden físico para concebir la idea de creación. Y es por ello que parte de los errores en la comprensión tiene que ver con la comprensión de esta idea.

“En la creación no hay nada común respecto a alguno de los mencionados modos [de causalidad]. Pues no hay un sujeto común existente en acto, ni en potencia. Además, el tiempo no es el mismo si hablamos de la creación del universo, pues antes del mundo no había tiempo. Pero se observa que hay un sujeto común según la sola imaginación, a saber, en cuanto imaginamos un tiempo común mientras que el mundo no era y después de haber sido producido en el ser. Así como fuera del universo no hay ninguna magnitud real, pero podemos imaginarla, así también antes del principio del mundo no hubo ningún tiempo, aunque sea posible imaginarlo. Y en cuanto a esto, la creación según la verdad, propiamente hablando, no tiene razón de cambio, sino solamente según cierta imaginación, no propiamente, sino por semejanza”⁵.

La creación es algo de lo cual no tenemos experiencia, sino que tan solo podemos comprenderlo por deducción. Es decir, es algo completamente nuevo que se entiende a partir de la comprensión de la creación como la deducción de un principio del ser en aquellas cosas que no tienen en sí la explicación de su propio ser. Es por ello que el énfasis en la idea de creación como una novedad radical, afirma en última instancia que la creación es una forma de relación entre Dios y el ser nuevo.

“la creación, como se ha dicho, no puede asumirse como un ser movido, lo cual está antes del término del movimiento, sino que se asume como ya hecho; de donde en la misma creación no se incluye un acceso al ser, ni transmutación por quien crea, sino solamente

⁴ Cfr. F. O'Reilly, “La causa essendi como verdadera causa metafísica en el Avicenna Latinus” *Patristica et Medievalia* (2011), pp. 87-98.

⁵ Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q3, a2, c

comienzo de ser, y relación al creador de quien tiene el ser; y así la creación no es realmente otra cosa que cierta relación a Dios con la novedad del ser"⁶.

Así, en una primera discusión sobre el tema en la tradición analítica de la religión esta posición apareció definida de la siguiente manera:

(T1) Para todo x , si x es contingente y x es una cosa persistente, luego Dios continuamente crea x

(T2) Para todo x , si x es contingente y x es una cosa persistente, luego Dios continuamente conserva x ⁷.

La creación queda definida como la acción divina que implica dar la totalidad de la realidad creada, y su acción es eterna. Una nota principal por la cual se puede hablar de causalidad en la creación es la idea de influjo entitativo, es decir, que la diferencia entre un principio y una causa está en que la causa es anterior al efecto ontológicamente hablando. Se reconoce como tal porque el influjo entitativo se manifiesta en la relación entre la causa y el efecto. Esto permite fortalecer otro concepto, a saber, que el agente opera en tanto que está en acto. La realidad de la creación es la acción de dar el ser de un modo absoluto, exige que el acto del agente sea proporcional a la acción que genera, y por ello, como dice Tomás de Aquino, la creación manifiesta el poder de Dios⁸.

La conclusión de una idea filosófica de creación es la definición de una naturaleza divina capaz de otorgar el ser absolutamente, y naturaleza de la cual toda la realidad está dependiendo. La creación implica que Dios actúa en la creación, y como condición para esa acción se nos revela como un acto puro, pero no dice, en tanto que creador, que es persona.

Es por ello que se puede encontrar autores que defiendan la idea de una creación, con una causa primera, pero que no necesariamente se siga de allí la idea de un Dios personal.

⁶ Tomás de Aquino, *De potentia Dei* 3, 3, c.

⁷ Quinn, Philip L. «Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action.» En *The Existence and Nature of God*, de Alfred J. Freddoso, 55-79. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p.73. Una posición semejante es la de Kvanvig y McCann vanvig, Jonathan, y David Vander Laan. «Creation and Conservation.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editado por Edward N. Zalta. Winter de 2014. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/creation-conservation/>> (último acceso: 29 de 01 de 2016). P. Quinn luego abandonó esta idea de creación para volver a una concepción de corte física de creación. Cfr Quinn, Philip L. «Creation, Conservation and the Big Bang.» En *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds*, de John Earman, Allen I. Janis, Gerarld J. Massey y Nicholas Rescher, 589-612. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993).

⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q45, a6 ad 3.

Pero entonces, ¿cuál sería la forma de poder deducir la idea de un Dios personal, si no es con la idea de creación?⁹

B. El argumento teleológico

Una de las formas de poder deducir el ser personal de Dios implica atender al argumento teleológico. Uno de los textos clásicos para analizar este argumento es el que presenta Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*

“La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios”¹⁰.

Algunos autores suelen equiparar este argumento con el argumento del diseño, entiendo que de algún modo se parecen, pero tienen una diferencia en la forma en la cual entendemos la naturaleza de las cosas. El diseño puede hacer un énfasis a una inteligencia anterior o a una idea que conforma la cosa. Sin embargo, el argumento en tanto teleológico, habla de una idea que es interior a la cosa y no exterior. Es decir, las cosas se mueven por algo que las mueve interiormente, pero la cosa en sí misma no contiene la fundamentación de su movimiento y sería absurdo afirmar que ello fuera azar.

Esto devela dos naturalezas. Una es la naturaleza de la cosa en su misma interioridad: el agua sometida a una determinada temperatura se evapora, y eso sucede con regularidad. Es cierto que variando las alturas puede variar levemente los grados a los cuales se evaporan, pero incluso eso mismo está ordenado. Pero también, hay un orden en lo exterior: las lluvias riegan los campos, y los campos crecen, y hay una relación ordenada entre ciertas cosas¹¹.

⁹ Aquí, vale la pena reafirmar, me estoy refiriendo al concepto de creación metafísico y no al concepto teológico de creación.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q2, a3.

¹¹ Entiendo que la idea de finalidad admite una doble acepción que ya fue explicitada por Aristóteles en *Física* II. Una cuestión es la dinámica intrínseca que tiene el agua por lo cual llueve, y otra es intentar de adjudicarle a

El orden que muestra una carga de intencionalidad pareciera exigir una inteligencia, y es por ello que debo pensar que hay algo que haya causado ese orden. Ese orden me remite a una causa, y esa causa es inteligencia o idea.

Este argumento se ha visto afectado, para algunos de un modo letal, por la objeción del darwinismo¹². Sin embargo, esto justamente se logra cuando se atiende explícitamente a la visión de una finalidad global –la que el mismo Aristóteles niega- y no cuando se trata de preguntar por la finalidad que tiene en sí un organismo que carece de inteligencia. Cuando este argumento toma la connotación de los datos que tenemos –por ejemplo, desde la cosmología– permite pensar si efectivamente no sería razonable, pensar la existencia de un ordenador previo, pero no como preanuncio de un orden, sino como búsqueda de la explicación del orden del que ya tengo experiencia. De este modo lo presenta R. Swinburne:

“El punto de partida del teleologista no es que percibamos orden en vez de desorden, sino que el orden, en vez de desorden, está ahí. Quizás solo si el orden está ahí podemos saber que está ahí, pero eso no hace de lo que está ahí menos extraordinario y necesitado de explicación”¹³.

C. Elemento de la(s) persona(s) divina en el argumento teleológico

¿Podemos deducir de la presencia de inteligencia en la naturaleza a la noción de un primer principio inteligente y relacional? Una de las objeciones a la posibilidad de identificar elementos para una noción de un Dios personal la encontramos en un famoso texto de Einstein. Su objeción tiene que ver con que no hay nada de la teleología que me remita a la persona. Eso es visto como una tesis antropomorfista que las sociedades deben superar. Es decir, entendiendo por Dios a ese “alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin”. Dios no es pensamiento, sino que Dios es idea arquetípica, o la naturaleza misma concebida como una razón inconsciente que ordena el universo¹⁴.

la dinámica del agua la finalidad de regar los campos. Siendo estas dos formas distintas de concebir la finalidad. Cfr. Aristóteles, *Física I-II*, trad. Introducción y comentarios M. Boeri, Biblos, Buenos Aires, 1993.

¹² Es interesante el análisis que presenta E. Romerales sobre la supervivencia del argumento teleológico en el campo cosmológico. Cfr. E. Romerales, “¿Por qué existe algo más bien que todo?”, *Despalabro* (2011), pp. 139-149.

¹³ R. Swinburne, *La existencia de Dios*, San Esteban, Salamanca, 2015, p. 181.

¹⁴ Cfr. A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Turquest, Barcelona, 1995, pp. 20-22.

Para esto, es necesario pensar si las ideas, o la inteligencia, son razón suficiente para poder pensar que el mundo tiene su origen en un ser personal. O si la idea, como si fuera una ley general que ordena el mundo, puede operar sobre el mundo y no exige que haya un agente que opere por él.

El argumento del orden entendido como el recurrir a un primer principio eidético lo encontramos ya en Platón, allí él entiende que Dios es una idea máxima, la idea de Bien, pero en el proceso de deducción de todas estas cuestiones, le surge el problema de cómo comprender la naturaleza de las ideas y además como comprender la relación entre las ideas con las cosas. ¿es suficiente que la idea exista para que la idea afecte el mundo? ¿necesito de un intermediario entre el mundo y las ideas? En ese sentido, Platón propone que entre el fundamento de lo real y el mundo debe haber un artífice, que obviamente sí tiene una naturaleza personal, y sí será el responsable de que el mundo material esté cargado de intencionalidad, de relación. Sin embargo, ese demiurgo tendrá una función de "diseñador", pero no de creador, porque el mundo ontológicamente existirá, pero necesita de un fundamento en su orden. Si se piensa en el ser más perfecto como Dios, en el caso de la perspectiva platónica, no es persona, sino idea, pero eso hace que Dios propiamente no sea creador, sino causa ejemplar¹⁵. Así en esta perspectiva encontramos una argumentación que busca explicar el orden del mundo desde la fundamentación en las ideas, y éstas no son persona, no son creadoras, ni tampoco ordenador, sino que es la causa ejemplar del orden¹⁶.

Sin embargo, repensando estas nociones a la luz de la deducción de la idea de creación, parecería irracional considerar a la divinidad como algo carente de la potencia suficiente para crear, y por otro lado, el alejar al agente de la idea pareciera en última instancia que la divinidad no compartiría los atributos suficientes. En este sentido, Dios no solo tiene la potencia suficiente para crear, sino también para hacerlo con sentido. Es por ello que ya en primer lugar Anaxágoras y luego Aristóteles se imaginaron la naturaleza divina como una inteligencia que se piensa¹⁷. Sin embargo la mera idea de Dios como fuente de racionalidad, haría a Dios quizás persona en el sentido clásico del término, pero pareciera un

¹⁵ Parte de estas discusiones se puede encontrar tanto en el *Parménides*, como en el *Timeo* de Platón.

¹⁶ Actualmente algunos *filósofos del procesos* defienden una posición semejante a la platónica, lo cual implicaría la reducción de los atributos divinos afirmados por los teístas clásicos. Cfr. Viney, Donald, "Process Theism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/process-theism/>>. Consultado: 27/02/2018.

¹⁷ No deja de ser interesante el planteamiento neoplatónico en el cual Dios superaría la inteligencia.

Dios narcisista que se contempla a sí mismo, pero no crea, no da el ser. Los autores paganos entienden que los dioses, o el Dios, no tienen de ningún modo interés en el mundo. Por ello en Aristóteles no hay creación, aunque sí hay orden. En Plotino hay creación, pero no hay orden, el orden es ejercicio de una divinidad intermedia.

El modelo judeo-cristiano incorpora un Dios que es inteligencia, y creación. Dios, desde su eternidad no solo es creador, sino que también se piensa y nos piensa. De alguna manera hay una concepción del mundo que implica la fusión de las dos perspectivas, la de la acción creadora, como acción del influjo entitativo, pero a la vez ese influjo es algo producto de una acción divina inteligente, y es por ello que Dios, no solo es persona por su ser racional individual, sino también por su carácter relacional.

En este caso no parece caer en las formas típicas del antropomorfismo, sobre todo porque el antropomorfismo tiene que ver más bien con la atribución de cosas particulares de lo humano, sin embargo, decir que Dios es persona, implica más bien atribuirle cosas que son pensables fuera de lo particularmente humano. Deducir desde la evidencia de lo experiencial, lo que entendemos que son los vestigios de la causa en el efecto, no implica una visión antropomorfista, sino simplemente pensar¹⁸.

Se podría afirmar que en tanto que Dios es inteligencia, y si a esta noción le agregamos que es creador, es decir que crea mediante inteligencia. La creación es una expresión del pensamiento divino, pero no interna, sino externa, y por ello en tanto que esa expresión adquiere ser propio, es libre. Depende en el ser, pero no en la acción.

La creación en tanto que es el efecto de un ser inteligente, aporta y enriquece la comprensión del mundo. Es decir, permite pensar el efecto del acto creador desde otra perspectiva, pero esto es gracias más bien a la reflexión desde el orden de las cosas, y no tanto por la dependencia entitativa de lo creado respecto al creador.

De este modo, la noción de creación –en su misma noción- y de Dios creador, me permite pensar desde otro lado la deducción de Dios como ordenador, y de algún modo comprender las formas en las que aparecen.

¹⁸ Me animaría a pensar que justamente la idea de "Demiurgo" creador es algo más cercano a lo humano, y por ende, una forma antropomórfica de concebir la creación, ya que el hombre tiene –como entiende Platón- la idea como algo externo, y el artífice es realización de eso que está contemplando.

“Aun cuando cada uno de los efectos de Dios proceda de cualquiera de sus atributos, sin embargo, cada uno de los efectos se reduce a aquel atributo con el que tiene mayor conveniencia. De este modo, el orden de las cosas, a la sabiduría. La justificación del pecador, a la misericordia y a la bondad, que se difunde sobreabundantemente. Por su parte, la creación, que es la producción de la misma sustancia de la cosa, al poder¹⁹.

Bibliografía

Baldner, S. y Carroll, W., *Aquinas on Creation*, PIMS, Toronto, 1997

Einstein, A., *Mi visión del mundo*, Turquest, Barcelona, 1995

Kahn, Ch. “Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy”, en Morewedge, P. (ed.), *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, Fordham University Press, New York, 1982, 7-17.

Kvanvig, Jonathan L., y Hugh L. McCann. «Divine Conservation and the Persistence of the World.» En *Divine and Human Action. Essays in the Metaphysics of Theism*, de Thomas V. Morris, 13-49. Ithaca London: Cornell University Press, 1988.

O'Reilly, F., “La causa essendi como verdadera causa metafísica en el Avicenna Latinus” *Patristica et Medievalia* (2011), pp. 87-98.

Quinn, Philip L. «Creation, Conservation and the Big Bang.» En *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds*, de John Earman, Allen I. Janis, Gerald J. Massey y Nicholas Rescher, 589-612. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993.

Quinn, Philip L. «Creation, Conservation, and the Big Bang.» En *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds. Essays on the Philosophy of Adolf Grunbaum*, de John Earman, Allen I. Janis, Gerald J. Massey y Nicholas Rescher, 589-612. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993.

Quinn, Philip L. «Divine Conservation, Continuous Creation and Human Action.» En *The Existence and Nature of God*, de Alfred J. Freddoso, 55-79. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I. 45.a6 ad3.

Romerales, E., "¿Por qué existe algo más bien que todo?", *Despalabro* (2011), pp. 139-149.

Swinburne, R., *La existencia de Dios*, San Esteban, Salamanca, 2015.

Viney, Donald, "Process Theism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/process-theism/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/process-theism/). Consultado: 27/02/2018.