

Auto-creación de Dios y desfundamentación del mundo

Valerio ROCCO LOZANO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El propósito del presente artículo es el de mostrar las dificultades que plantea la concepción de Dios como *fundamentum inconcussum realitatis*, dado que los predicados de la *necesidad* divina y el papel de Dios como *creador* pueden entrar en conflicto entre sí y con otros atributos clásicos del teísmo como la omnibenevolencia y la omnipotencia. A pesar de que se suele considerar imprescindibles, como atributos de Dios, su ser necesario fundamento de todo lo contingente y a la vez creador increado del mundo, habrá que admitir la posibilidad, por lo menos teórica, de un *Dios creado y contingente*, lo que abre grandes interrogantes y problemas, como el del suicidio de Dios, tema tratado por Richard Swinburne, así como otras cuestiones como la posibilidad de un Dios-regente.

Palabras clave: necesidad, omnipotencia, teísmo, atributos trascendentales, Swinburne.

Abstract:

The aim of this article is to show the difficulties arisen by the notion of God as *fundamentum inconcussum realitatis*, as the predicates of divine necessity and the role of God as creator may be incompatible between then and also with other traditional attributes of Theism such as infinite goodness and omnipotence. Although being the necessary foundation of contingency and, at the same time, the uncreated creator of the world have always been considered as two indispensable divine attributes, we shall consider the possibility, at least in theory, of a *created and contingent God*. This sets up many questions and several problems, such as the possibility of God's suicide, a topic discussed by Richard Swinburne, as well as that of a regent-God.

Keywords: necessity, omnipotence, Theism, transcendental attributes, Swinburne.

La sección del congreso en la que se enmarca mi contribución se centra en la validez de las nociones de “fundamento” y “creación” en el discurso teológico-filosófico sobre Dios. Mi propósito es el de mostrar las dificultades que plantea la concepción de Dios como *fundamentum inconcussum realitatis*, principalmente porque los predicados de la necesidad divina y el papel de Dios como creador pueden entrar en conflicto entre sí y con otros atributos clásicos del teísmo como la omnibenevolencia y la omnipotencia. De hecho, como veremos, a pesar de que se suele considerar imprescindibles, como atributos de Dios, su ser necesario fundamento de todo lo contingente y a la vez creador increado del mundo, habrá que admitir la posibilidad, por lo menos teórica, de un *Dios creado y contingente*, lo que abre grandes interrogantes y apasionantes problemas, como el del suicidio de Dios, tema ampliamente tratado por Richard Swinburne, así como otras cuestiones como la posibilidad de un Dios-regente.

El predicado trascendental de la necesidad de Dios, es decir, de su *ser fundamento necesario de lo contingente*, está presente en todas las religiones monoteístas, pero recientemente ha sido puesto en discusión por Findlay y defendido por Morris en un interesante debate, del que recogeremos, por mor de la brevedad, los puntos más esenciales. Findlay parte del hecho de que la existencia necesaria es un atributo indispensable de la tradición teísta, igual que la esencialidad de todos los demás atributos¹. La clave de su argumento es claramente kantiana: la existencia implica contingencia y no necesidad. Nada puede existir necesariamente, y mucho menos el Dios anselmiano. Findlay admite que con su argumento no ha negado la existencia de seres excelentes y grandiosos que puedan ser objeto de actitudes religiosas: lo único que se puede decir con certeza es que ninguno de estos seres existe necesariamente, por lo que no puede ser el Dios de los teístas, dado que la existencia necesaria es un atributo irrenunciable del Dios del teísmo. Éste no sólo no existe necesariamente, sino que necesariamente no existe.

Frente a este argumento anti-ontológico, Morris ha defendido la existencia necesaria de Dios apelando a la noción de mundo posible. Al existir Dios en todo mundo posible, su existencia es también necesaria². Existen básicamente dos argumentos para sostener esta postura: el primero es la ampliación moral del argumento anselmiano, que consiste en decir que en todo mundo posible la necesidad es más perfecta que la contingencia, luego Dios debe cumplir este requisito y existir en todo mundo posible. El segundo es el argumento creacionista: Dios es el creador de todo mundo, luego existe en todo mundo posible. Como vemos, este último argumento liga la necesidad de Dios a su función de creador.

La posible crítica a este planteamiento centrado en los mundos posibles se basa sobre el hecho de que los entes abstractos, y particularmente los números, son los mejores candidatos a existir en todo mundo posible³: “los paradigmas de una existencia necesaria son los objetos abstractos. Pero Dios es una persona, y las personas, igual que las mesas, las sillas y los planetas, son objetos concretos”⁴. Y sobre estas bases el crítico el teísmo puede realizar un argumento en 5 premisas:

¹ FINDLAY, «God's necessary existence is impossible», en PETERSON, HASKER, REICHENBACH, BASINGER, (Eds.) *Philosophy of religion, Selected readings*, Oxford University Press, 1996, pág. 101.

² MORRIS, T. V., “God's necessary existence”, en PETERSON et alii, op. cit., pág. 105.

³ De hecho según Morris, en un mundo en que no existiera ningún objeto, “at least the number 0 would be instantiated, or exemplified, precisely by the absence of anything else. But then it would have to exist to be exemplified, or to number the things that exist”.

⁴ Ibidem.

- 1) Las personas empiezan a existir y dejan de hacerlo.
- 2) Las personas existen contingentemente.
- 3) Dios es una persona.
- 4) Dios existe contingentemente.
- 5) Dios no existe necesariamente.

La única vía de ataque al argumento consiste en atacar la primera premisa, argumentando que vemos nacer y morir a *seres humanos*, pero eso no implica automáticamente que las *personas* empiecen a existir con el nacimiento y se aniquilen con la muerte. El teísmo “admitirá nuestra contingencia como personas sólo como una implicación de que somos personas *creadas*”⁵. Pero Dios no es una persona creada, “*evidentemente*”, y por ello no es contingente, y de ello se deriva que el argumento del crítico del teísmo ha fracasado, por lo que, en palabras de Morris, “es enteramente razonable [...] la consideración de que Dios existe necesariamente en todo mundo posible”⁶.

Sin embargo, no todos aceptarían lo que para Morris es evidente, esto es, que Dios no es una persona creada. De hecho, frente a la teoría de que Dios es causa incausada, un *factum* irreductible e inexplicable, existe una postura alternativa, de corte espinosista, que se basa en la definición de Dios como *causa sui*. Según esta manera de concebir la existencia divina, ésta sería el fruto de la eterna auto-causación de Dios, un incesante mantenerse en el ser, a la par que Dios sostiene a cada instante la creación en la existencia. Esta postura se basa en la concepción, también espinosista, de que la *essentia* equivale a la *potentia*: “la potencia de Dios, es su esencia misma”⁷. Cuanta más potencia, más dignidad ontológica. Ahora bien, se ve perfectamente cómo la idea de un *Deus otiosus* es imposible desde este punto de vista, pues la perfección de Dios se debe a su constante causación, aplicación de su potencia. En un esquema como el del *Génesis*, Dios habría ganado perfección en los seis días de la Creación, para perderla durante el descanso, y luego mantenerse en una meseta constante a partir del día después, pues desde entonces mantiene el mundo en la existencia. Pero estos altibajos son indeseables, así como la idea de que Dios *necesita* crear el mundo para actualizar su perfección⁸: la solución a estos inconvenientes sería suponer que Dios se mantiene desde siempre a sí mismo en el ser con infinito esfuerzo, que despliega toda su potencia (infinita) en evitar que su Ser (infinito) caiga en el no-ser. Su existencia sería una elección constante, un positivo desear permanecer en el ser: como dice Swinburne, “la existencia continuada de Dios, si admitimos que existe, se debería a su propia elección”⁹. Se podría pensar que la creación del mundo constituye un problema para este esquema, porque implicaría un esfuerzo adicional, pero no es así, si se defiende la posición de lo que Kvanvig y McCann han llamado “creación continua”¹⁰: Dios no sólo es el responsable de la creación inicial del mundo, sino que lo mantiene en el ser a cada instante. Dentro de este

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ SPINOZA, B., *Ética*, Alianza, Madrid 2000, pág. 94, Libro I, prop. XXXIV. Cfr. también pág. 104, apéndice I: “pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia”

⁸ Cfr. SWINBURNE, R., “God”, en QUINN, TALIAFERRO (comps.), *Companion to philosophy of religion*, Blackwell, Oxford, 1997, pág. 54: “God being omnipotent could have prevented the universe from existing, if he had chosen. So it exists only because he allows it to exist. [...] He is responsible for the existence of the universe (and every object within it) for as long as it exists”.

⁹ SWINBURNE, R., *The coherence of theism*, Clarendon, Oxford, 1993, pág. 276.

¹⁰ Cfr. KVANVIG, J., MCCANN, H., “Divine Conservation and the persistence of the world”, en MORRIS, T. V., (ed.) *Divine and Human Action*, Cornell University, 1981, pág. 15. En este artículo los autores argumentan precisamente la superioridad de este enfoque sobre el de una creación inicial puntual, propia de un esquema deísta.

esquema, se puede suponer o bien que el universo ha sido creado *ab aeterno*, por lo que la cantidad de potencia necesaria para sostenerlo en el ser no habría variado, o bien que la creación ha acontecido en el tiempo. Si esto último fuera el caso, entonces una parte de la potencia tendría que haberse *transferido* al “cuidado” (casi en el sentido ontológico heideggeriano de *Sorge*) del mundo, pero es que también una parte de su Ser se habría plasmado en la creación¹¹. De esta manera el esfuerzo ontológico de Dios, y por lo tanto su potencia, habrían permanecido invariables desde siempre¹² en cualquiera de los dos casos¹³, lo que es deseable para respetar otro atributo clásico, aunque también muy discutido: la inmutabilidad divina¹⁴.

Si Dios se causa a sí mismo desde siempre, no sería del todo incorrecto decir que es una persona *creada*. De todas formas, lo que queda claro es que un Dios tal y como lo hemos representado no sería necesario, pues se mantiene a sí mismo libremente en la existencia a cada instante¹⁵. Esto nos lleva a la conocida tesis de Swinburne, según la cual Dios podría suicidarse. Según Swinburne, “es más fácil representarse a un ser que, mientras existe, es necesariamente divino, pero que puede quitarse a sí mismo la existencia, que representarse un ser que, si existe, es necesariamente el tipo de ser que es para siempre y que no puede quitarse a sí mismo la existencia”¹⁶. Ante este sensato alegato y apasionante desafío, hay que responder para ver si es realmente posible que Dios renuncie a su existencia, y en qué consistiría dicho “suicidio”.

¹¹ Sea P la potencia total necesaria de Dios, cuyo valor numérico es naturalmente ∞ . Sea S la expresión del ser de Dios, obviamente también ∞ . Sea p la potencia necesaria para crear el mundo, y s la cantidad de ser divino que se *aliena* en lo material. Entonces parece sensato pensar que $P : p = S : s$. Si el mundo contuviera el doble de ser (2s) entonces Dios necesitaría 2p para mantenerlo en la existencia. De todas formas, huelga decir que $P - p = \infty$, y correlativamente para el ser. Esta teoría tiene rasgos claramente panenteístas, pues Dios crea el ser a partir de sí mismo, y no *ex nihilo* como supone la doctrina cristiana tradicional; esta postura cosmológica tiene sin embargo su mejor ejemplificación en el hinduismo (sobre todo el Rigveda), y más en particular en la interesante teodicea propuesta por Stafford Betty, inspirada en los teísmos orientales; cfr. ROMERALES, E., *El problema del mal*, UAM, Madrid, 1995, pág. 139: “la creación - que es finita, no agota a Dios, que es infinito-; todas las criaturas son concebidas por Dios a partir de sí mismo (no de la nada); la creación entera es el hijo de Dios”. Y más adelante dice que “mi opinión es que tal Dios, al no ser personal, no es digno de culto”, lo cual es razonable; pero rechazar la *creatio ex nihilo* no nos compromete con la no personalidad de Dios, con lo cual nuestra postura queda a salvo de estas objeciones, que de todas formas son de carácter religioso, no estrictamente teológico.

¹² Cfr. SWINBURNE, R. *The coherence of theism*, op. cit., pág. 54: “The theist as such is not committed to one or other of these positions. But the theist claims that, even if the universe has existed forever, its existence at each moment of time is due to the conserving action of God at that moment”.

¹³ Esto naturalmente es discutible: según algunos la creación es indispensable *ab aeterno* para que Dios pueda ejercer al máximo su omnipotencia, que es infinita por definición. De hecho, su esfuerzo ontológico se desplegaría al máximo al tener que lidiar con criaturas que no puede controlar completamente, esto es, los hombres; esta es la postura de Frankfurt, que piensa que “Dios necesita un ser distinto de sí mismo para ejercitar su poder absoluto. Pero esto implica que, para el despliegue de su poder, necesita un ser sobre el que su poder no es absoluto. Esta postura es sin duda respetable, pero implicaría que la creación, y sobre todo la atribución de la libertad a los hombres, es un acto de poder y no de amor. Si así fuera, no tendría mucho sentido alabar a Dios por la belleza de la creación y por no habernos creado como títeres de su voluntad. Cfr. FRANKFURT, H. G., “On God’s creation”, en STUMP, E. (ed.), *Reasoned Faith*, Cornell University, 1999.

¹⁴ Cfr. KVANVIG, J., MCCANN, H., op. cit., p. 27: los argumentos presentados por estos dos estudiosos en contra de la coherencia de la noción clásica de inmutabilidad divina no deberían conducir a abandonar este atributo, sino a reformularlo en otros términos. Aunque no sea una hipótesis planteada por ellos, la conservación total de la suma ser divino + potencia de auto-causación + ser del mundo + potencia de fundamentación del mundo”, podría ir en esta dirección, en el marco de la aceptación del panenteísmo que estamos defendiendo aquí.

¹⁵ Nótese que Romerales se mueve en un ámbito intermedio entre el de Findlay y el de Morris, marcado por una justificada prudencia: cfr. op. cit. pág. 97: “Decir que Dios es el ser necesario es decir que “existe Dios” es verdadero en el mundo real y en todos los mundos posibles accesibles desde el mundo real. Decir que la existencia de Dios es lógicamente necesaria es decir que “existe Dios es verdadero en absolutamente todos los mundos posibles”. Lo segundo es falso. Lo primero no lo sabemos, ni tampoco hay modo de averiguarlo a priori”.

¹⁶ SWINBURNE, R., *The coherence of theism*, op. cit., pág. 290.

En primer lugar hay que admitir que para el propio Spinoza, a cuyos planteamientos nos acercábamos antes, esta posibilidad sería inconcebible. De hecho al principio de su *Ética*, en la definición de la *causa sui*, se mezclan un elemento ontológico, de cuño escolástico, y otro epistemológico, de corte más moderno, que impiden la no existencia de Dios: “Por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”¹⁷. Pero el pensador judío es aún más explícito en la proposición XI, que reza: “Dios [...] existe necesariamente”. Y luego prosigue con las famosas palabras: “Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea una razón, tanto de su existencia como de su no existencia [...] Ahora bien, esta razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella [...] esto es en otra substancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza que Dios, por ello mismo se concedería que hay Dios. Pero una sustancia que fuera de otra naturaleza no tendría nada que ver con Dios [...] y por tanto no podría ni poner ni quitar su existencia. No pudiendo pues, darse una razón o causa, que impida la existencia divina, fuera de la naturaleza divina, *deberá por necesidad darse, si es que Dios realmente no existe, en su misma naturaleza, lo cual conllevaría entonces una contradicción.* [...] Por consiguiente, ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que impida su existencia y, por ende, Dios existe necesariamente”¹⁸.

Este argumento es impecable desde un punto de vista estrictamente espinosista. Pero es que en la *Ética* “ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios”¹⁹; en este sentido, la Sustancia se parece muy poco al Dios del teísmo. Sin embargo, nosotros podríamos contradecir la frase central del argumento spinozista, aseverando que la causa de la posible no existencia de Dios se encuentra precisamente *en Dios mismo*, en la voluntad divina: Dios existe (o mejor dicho, sigue existiendo desde siempre) *porque quiere*. Esta postura no es ininteligible, pues de la misma forma que hay excelentes razones, para evitar conflictos entre atributos, para decir que en Dios prima la omnibenevolencia sobre la omnipotencia, es decir, que Dios restringe su infinita potencia imposibilitándose actuar de forma perversa²⁰, se puede subordinar a su vez la necesidad de la existencia divina a la omnipotencia: Dios puede dejar de existir si así lo quiere.

Sin embargo, si admitimos esta doble subordinación omnibenevolencia → omnipotencia → necesidad, de aquí se sigue ya una primera serie de razones que nos llevan a decir que Dios no puede *de facto* suicidarse. Se trata de una serie de razones *morales*: si conseguimos probar que el suicidio es objetivamente incorrecto, entonces en virtud de la subordinación de todos los atributos a la bondad divina²¹, Dios no podría suicidarse, igual que no puede incumplir una promesa. La concepción del Dios Amor es sobre todo judeo-cristiana²², y

¹⁷ SPINOZA, B., op. cit., pág. 45, Libro I, Def. I.

¹⁸ SPINOZA, B., op. cit., págs. 56-58, Libro I, prop. XI. Subr. mío.

¹⁹ SPINOZA, B., op. cit., pág. 69, Libro I, prop. XVII

²⁰ Para los conflictos entre omnipotencia y omnibenevolencia, permítaseme remitir a mi “Los límites del poder divino”, en AA. VV., *Límites y fronteras*, Universidad de La Laguna-Consejería de Educación de Canarias, La Laguna, 2009.

²¹ De hecho, cabe pensar que también la omnisciencia está subordinada al amor de Dios de sus criaturas: vimos que una posibilidad para conciliar presciencia y bondad humana podría ser que Dios decidiera recortar la primera para posibilitar la segunda.

²² Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997, págs. 55 y siguientes: en su capítulo “Deus omnipotens-Deus misericors”, González de Cardenal analiza la preponderancia que a lo largo de todo el cristianismo, desde el Nuevo Testamento hasta Santa Teresa de Lisieux, pasando por Lutero, ha tenido “el núcleo mismo de la revelación bíblica: Dios es ternura, fidelidad, misericordia; un poder que se hace solidaridad y una misericordia que se hace perdón: Dios es Emmanuel y Jesús es salvación de nuestros pecados”. Sólo “los siglos de Descartes han acentuado el omnipotens Deus”. Lo que más llama la atención es que según González de Cardenal también en el judaísmo predominaría el “Dios de la ternura”; esta

quizás no pueda ampliarse a todos los teísmos. Pero por mor de la argumentación supongamos que en Dios los atributos se dan jerarquizados de esta forma.

En primer lugar cabe afirmar que Dios no tendría ninguna razón para suicidarse, pues es *feliz o bienaventurado*: “La santidad de Dios significa la perfecta unidad de felicidad y virtud. Dios solamente puede querer hacer el bien, y en ello residen tanto su bondad como su bienaventuranza”²³: este es el concepto de la divinidad en Kant, y precisamente en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* encontramos una de las más famosas argumentaciones en contra del suicidio. Ésta prescinde completamente de la felicidad o infelicidad del sujeto, y en el caso de Dios ésta es una ventaja, pues es muy discutible en qué sentido puede hablarse de felicidad en Dios. Kant nos podría dar una regla que prohibiese el suicidio para toda persona moral, y por ende también para la persona divina: “Uno que, por una serie de males que han crecido hasta la desesperanza, siente fastidio por la vida, está aún lo suficiente en posesión de su razón para poder preguntarse a sí mismo si quitarse la vida no será acaso contrario al deber hacia sí mismo. Prueba por tanto si la máxima de su acción puede quizá convertirse en una ley universal de la naturaleza”²⁴. La respuesta de Kant es obviamente negativa. Para *todo* sujeto moral, suicidarse aún en las peores circunstancias constituye una violación del imperativo categórico. Parece, por lo tanto, que por esta razón Dios no puede suicidarse.

Pero la mala noticia es que, unas páginas más atrás, Kant había especificado “que para la voluntad divina, y en general para una voluntad santa, no valen los imperativos: el <<deber>> está aquí en un lugar inapropiado, porque el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente”²⁵. La argumentación de Kant es convincente: para un teísta Dios es el fundamento de la ley moral, ésta es su voluntad, por ello se somete a los mandatos que él mismo produce *por quererlos, pero no por deber*. Ya que tanto la vía de la bienaventuranza como la de la ley moral universal nos han fallado, parece que el último argumento moral que nos queda para decir que el suicidio de Dios es un acto incorrecto, y que por ello es imposible que Dios lo lleve a cabo, es buscar en las Escrituras. De hecho, si Dios por medio de profetas y evangelistas hubiese condenado expresamente el suicidio, no tendríamos más remedio que suponer que, al considerarlo incorrecto, tampoco puede suicidarse, pues como

sería según él la traducción de *rahamin*, y no “misericordia” o “compasión”.

Esta visión “edulcorada” del Antiguo Testamento contrasta notablemente con la interpretación que de él hizo Hegel en su *Espíritu del Judaísmo*, donde el vínculo de obediencia a Dios se impone sobre el amor (a Dios y al propio hijo, en el caso de Abraham): Cfr HEGEL, G. W. F., *Escritos de Juventud*, FCE, México, 1998, pág. 227: “el amor hacia su único hijo (condición de las promesas del cumplimiento de su Dios) se le puede aparecer como algo heterogéneo, como algo que perturba la unidad pura, como algo que perturba la fidelidad hacia esta. [...] Así la severa unidad de este su Todo puede exigir de Abraham el sacrificio de este hijo”.

La superioridad de la omnibenevolencia sobre la omnisciencia y la omnipotencia es argumentada desde un moderado antihegeliano por RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1998, pág. 118: “desenmascaremos un ulterior prejuicio. Siempre nos parece evidente que lo grande ilimitado, el espíritu absoluto, no puede ser sentimiento ni pasión, sino solamente pura matemática de todo. Sin darnos cuenta afirmamos así que el puro pensar es mayor que el amor, mientras que el mensaje del Evangelio y de la imagen cristiana de Dios corrigen la filosofía y nos hacen ver que el amor es superior al puro pensar. El pensar absoluto es un amor, no una idea insensible, sino creadora, porque es amor”.

Nótese que también una postura mucho más heterodoxa como la teología del proceso ha insistido mucho en el carácter amoroso de Dios, como su atributo fundamental y definitorio: Cfr. COBB, GRIFFIN, “God is creative-Responsive Love”, en PETERSON et alii, págs. 134-141: la atractiva teoría de estos autores, basándose en Whitehead, es que Dios gobierna el Universo gracias a su “influencia creadora”, que brota de su omnibenevolencia; “and divine creative influence must be persuasive, not coercitive”.

²³ ROMERALES, E., op. cit., pág. 147.

²⁴ KANT, I, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999, págs. 174-175.

²⁵ KANT, I., op. cit., pág. 159.

dice Santo Tomás, “no puede negarse a Sí mismo”²⁶. Si miramos en la Biblia (la tradición judeo-cristiana es la más conocida y cercana para nosotros), llama la atención que los casos de suicidio recogidos se limiten a dos tipos: a) el suicidio del guerrero para no caer vivo en las manos de sus enemigos; b) el suicidio del traidor, víctima de sus remordimientos. Los casos moralmente más interesantes, que son los de este último tipo, se reducen a dos: Ajitófél²⁷ y Judas²⁸. Ni en estos episodios ni en ningún punto de las Escrituras hay una condena explícita del suicidio; desde luego hay notables referencias generales acerca del Dios de la Vida, pero es indicativo que Ajitófél recibiera normal sepultura, y que en el episodio de Judas el suicidio se describa como la normal consecuencia del terrible remordimiento por la traición. En conclusión, no parece que en la Biblia se encuentre una prohibición o condena explícita del suicidio; ya que también este último argumento de la moral y la religión positiva ha fracasado, parece conveniente recurrir a la teología filosófica, y buscar en ella si hay argumentos irrefutables que impidan que Dios se quite la existencia (o, mejor dicho, que deje de mantenerse en el Ser).

Un primer argumento contra esta posibilidad se condensa en una sola frase de Morris: “la perfección no es autodestructiva”²⁹. Este argumento es simple y poderoso: la perfección es la pura autosuficiencia en el ser, un no necesitar nada externo para existir. Dicho en palabras de Spinoza, “poder no existir es impotencia, y por el contrario, poder existir es potencia [...]”; se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para poder existir por sí³⁰. El suicidio en los seres humanos se debe siempre a una *falta*, que puede ser de distinto tipo:

1) de tranquilidad moral, en los casos bíblicos analizados supra; pero ¿cómo podría Dios, perfecto moralmente, tener remordimientos?

2) De recursos materiales para vivir dignamente; pero Dios es incorpóreo (*pace* Hobbes), así que no puede tener carencias en este sentido.

3) Por la imposibilidad de alcanzar un fin deseado; pero la *omnitudo realitatum* no puede desear nada fuera de él, pues fuera de él no hay nada.

4) Por razones ideológicas, esto es, políticas o religiosas. Pero estos casos evidentemente no pueden extrapolarse a Dios.

5) Por el sufrimiento irreparable de los seres amados; Dios puede efectivamente sufrir al ver los terribles males que afligen a la humanidad. Por lo que respecta a los males naturales, ellos son el mayor problema de cualquier teodicea, pero si Dios existe sabe cuál es el fin que desempeñan dentro de la creación, y por ende no tiene razón de desesperarse por ellos. Por lo que respecta a los males morales, Dios indudablemente sufre al ver que sus criaturas se apartan del bien; pero suicidarse por esta razón sería contradictorio, pues Dios es la única esperanza de salvación para *todos* los individuos, y él lo sabe en virtud de su

²⁶ Cfr. THOMAS AQUINAS, “God is omnipotent”, en PETERSON et alii, pág. 110.

²⁷ 2 S 15 31. El suicidio de Ajitófél, recogido en el segundo Libro de Samuel, es narrado así: “cuando vio Ajitófél que no habían seguido con su consejo, aparejó el asno y levantándose fue a su casa en su ciudad; ordenó su casa, y luego se ahorcó y murió. Le sepultaron en la tumba de su padre”.

²⁸ Ev. Según San Mateo, 27 5. Judas, tras intentar devolver las treinta monedas, símbolo del pecado de haber entregado sangre inocente, “tiró las monedas en el Santuario; después se retiró y fue y se ahorcó”.

²⁹ MORRIS, T. V., “Omnipotence and omniscience”, en TALIAFERRO, GRIFFITH (eds.), *Philosophy of religion: an anthology*, Blackwell, Oxford, 2003, pág. 62.

³⁰ SPINOZA, B., op. cit., pág. 58. Libro I, prop. XI.

omnisciencia³¹. Así pues, si Dios quiere salvar a la humanidad con una *salvación universal*, el suicidio sería incompatible con este objetivo.

Sin embargo, hasta ahora hemos intentado extrapolar las razones del suicidio humano a un posible suicidio divino; esta operación no es del todo correcta por tres razones. 1) En primer lugar, el suicidio para el hombre equivale a la expresión “fin autocausado de la propia vida”, aquí el término “vida” tiene un significado biológico, no ontológico. Por el contrario, el suicidio de Dios sería una auténtica aniquilación, un acto con repercusiones ontológicas. Por esta razón, entre otras cosas, no caben argumentos de este tipo: “Dios está condenado a la existencia, y ello constituye una imperfección frente a los hombres que pueden disponer de ella”. De hecho, el hombre puede quitarse la vida, pero no aniquilar su alma (siempre suponiendo que la haya, lo cual parece consustancial a la perspectiva teísta); de esta forma su existencia depende siempre de los designios de Dios. 2) La segunda razón que nos impide hablar analógicamente es que en Dios podrían darse razones que desconocemos: del hecho de que Dios no pudiera suicidarse por ninguna de las carencias que son propias del hombre, no podemos deducir que no existan otros motivos que no le lleven a un sacrificio universal³². 3) Por último, cabe reflexionar sobre las repercusiones que un suicidio de Dios tendría sobre la Creación: si aceptamos las consideraciones apuntadas antes sobre la creación continua³³, esto es, que Dios mantiene el Universo en el Ser a cada instante como un *fundamento* ontológico, entonces parece lógico pensar que con el fin de Dios se caería el soporte (también el moral, por cierto) de lo creado: el suicidio de Dios conllevaría probablemente una destrucción del universo. También por esta razón el suicidio divino no puede ser asemejado al humano, y si admitimos la omnibenevolencia como el primero de los atributos, parece *de facto* imposible. De hecho, la infinita bondad de Dios sí se halla en contradicción con el “homicidio” ontológico de todo lo existente que parece que implicaría el suicidio divino: Dios no puede violar de manera tan explícita su “no matarás”, no puede querer arrastrar a sus hijos con él en el abismo de la Nada.

Sin embargo, cabe pensar que Dios pudiera encontrar un “regente” de su creación, alguien que le sustituyera en el control y fundamentación de lo existente tras su suicidio; esta hipótesis ha sido sugerida una vez más por Swinburne³⁴. Esta opción parece efectivamente posible, pero enormemente implausible: las dificultades metafísicas que implicaría un traspaso de poderes cosmológico son enormes.

La primera dificultad se debe a que, plausiblemente, el Dios regente no sería infinito, dado que parece que, al ser creado, no podría ocupar todo el campo metafísico de lo existente, porque ha existido *otra* entidad infinita que lo ha causado previamente. Esta

³¹ Cfr. ROMERALES, E., op. cit., pág. 166: “cabe también, quizá, que alguno haya alcanzado en esta misma vida ese punto álgido del mal del que no quepa retornar. Sin embargo, considero esto poco probable: un Dios omnipotente y misericordioso que no tenga prisa tendrá verosímelmente tiempo suficiente para recuperarnos a todos”. Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, Gredos, Madrid, 1994, pág. 47: “El Señor se compadece, educa, exhorta, amonesta, salva, custodia y nos anuncia el reino de los cielos como añadidura en recompensa a nuestro aprendizaje. A cambio sólo obtiene de nosotros que nos salvemos. Mientras que el mal apacienta la corrupción de los hombres; en cambio, la Verdad, lo mismo que la abeja, que no maltrata nada de cuanto existe, se vanagloria sólo con la salvación de los hombres”.

³² Se apoya aquí, por lo tanto, la concepción de la “parcial univocidad” entre la acción humana y la adscribible a Dios, tesis defendida por William P. ALSTON en su artículo “Divine and Human Action”, en MORRIS, T. V., (Ed.), *Divine and Human Action*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1988, págs. 258 y sigs.

³³ Cfr. etiam SWINBURNE, R., *The coherence of theism*, op. cit., pág. 277: “His existence is not an ultimate brute fact, but the ultimate brute fact. All other logically contingent facts depend on this one. There is no chance here, because the nature of things is that what is and what is not depends on the will of God, and that can only be if he exists”.

³⁴ SWINBURNE, R., *The Christian God*, Oxford University press, 1994, pág. 156.

dificultad puede superarse apelando a diferentes órdenes de infinitud, de manera similar a lo que ocurre en las matemáticas: la diagonalización de Cantor plantea esta presencia de diferentes infinitos demostrando que entre 0 y 1 hay más números que en la entera serie de los naturales³⁵, lo que puede formularse de la siguiente manera: $\infty < 2^\infty$. De la misma manera, se podría admitir que el Dios regente es también infinito (∞), aunque en un orden inferior al del Dios suicida (de orden 2^∞) que lo creó.

Otra dificultad mayor es la siguiente: si Dios es el fundamento infundado de la realidad (pues es increado), y crea a un regente en el que se fundamente el mundo, parece lógico pensar que, hasta el suicidio de Dios, el regente creado se fundamentará en su creador, Dios. Pero ¿qué ocurrirá tras el suicidio divino? No parece plausible que el regente de repente deje de necesitar un fundamento, por lo que también dejaría de existir, y el mundo con él. Una respuesta a esta objeción podría ser esta: Dios, antes de suicidarse, podría hacer de su futuro sustituto una *causa sui*, generar en él una autocausación como la que suponíamos más arriba que podía darse en Dios. Si esto se diera, surgiría inmediatamente una enorme sospecha: el Ser supremo al que comúnmente llamamos Dios podría no ser *fundamentum increatum*, sino un mero regente creado por un Dios anterior y superior en perfección que también se habría suicidado; y esta cadena de abdicaciones podría prolongarse *ad infinitum*. La hipótesis de la cesión de poderes, aunque sin duda ingeniosa, nos hace entrar en terrenos pantanosos y altamente especulativos, con consecuencias metafísicas apasionantes pero también de dudosa coherencia.

Por ello, ya que el suicidio de Dios parece comportar la destrucción del mundo, está claro que la omnibenevolencia divina entra en contradicción con esta acción, pues significaría matar a todas las criaturas, muchas de las cuales (niños, santos, etc.) son seguramente inocentes³⁶ y no merecen ser aniquilados. Pero no olvidemos que detrás de este argumento, de clara impronta moral, hay un supuesto teológico que puede ser discutido: la jerarquización de los atributos divinos, y la subordinación de todos ellos al *Amor Dei*.

Una vez analizados todos estos argumentos, parece que hay buenas razones para creer que el Dios del teísmo clásico no podría quitarse la existencia, lo cual dejaría a salvo la necesidad del ser divino, siempre y cuando admitamos la primacía del amor sobre los demás atributos. El suicidio de Dios sigue siendo una posibilidad en el marco de la plausibilidad de una visión neo-spinozista de Dios, que en estas consideraciones finales hemos atenuado pasándola por el filtro del teísmo y particularmente de la primacía de la omnibenevolencia. Si Dios no se suicida es por razones fundamentalmente morales, pero la noción de *fundamento necesario* y de *creador increado* quedan fuertemente comprometidas por las hipótesis planteadas en esta comunicación.

Nuestra pretensión no ha sido tanto la de obtener conclusiones irrefutables sobre este asunto tan espinoso, sino más bien reflexionar sobre él, aportando una cierta dosis de espíritu crítico, así como de claridad y sistematicidad. Esta es la tarea de la filosofía, que no debe abandonar a otros esa parcela de metafísica, la teología, en la que puede entrar, siempre con respeto y espíritu de diálogo, pero sin renunciar a sus armas lógicas, argumentativas y extraídas del diálogo con su propia tradición.

³⁵ Sobre mayores y mejores aclaraciones sobre la diagonalización de Cantor véase la contribución de Enrique Alonso en esta misma sección dedicada a *Dios y los orígenes*.

³⁶ A menos que aceptemos una versión de la teoría protestante de la maldad intrínseca en el hombre desde el nacimiento, detrás de las cuales resuena Anaximandro: la individuación sería el pecado que hay que expiar.

