

Los argumentos teísticos de J. B. Manyà *

I. EL ARGUMENTO COSMOLOGICO «EX CONTINGENTIA RERUM»

1. *Los adversarios*

Convencido de la trascendencia de la afirmación de la existencia real de Dios para el resto de toda la teología y teodicea, Manyà se sitúa, en primer lugar frente al ATEISMO que ha hecho de su negación su convicción básica fundamental. Con todo no cree que *los ateos positivos*, aunque hagan profesión de ateísmo, sean realmente muchos.¹ Los que lo sean realmente, por supuesto, no es necesario decirlo, rechazan «totes les proves tradicionals de l'existència de Déu: les rebutgen totes categòricament»; ello resulta natural dada su actitud que ni siquiera «sigui la relativament moderada» de los agnósticos. Pero ellos no son los únicos en negar la totalidad de dichas pruebas, según se desprende de «les enquestes teològiques», que han revelado semejante negación «avui» y por parte de «alguns sectors, que no són ateus, que fan professió de creients catòlics», pero que, a veces, se presentan como auténticos «snobs» teológicos «que *contesten* perquè sí, i tenen per antiquat tot el que diu el gran Aquinatenc».³ Junto a ellos, aunque por *otra suerte de incongruencia*, se sitúan, en fin, todos aquellos *pensadores vitalistas*

* Con este trabajo, de un buen conocedor del pensamiento manyaniano, nos sumamos al homenaje que el año pasado, centenario de su nacimiento, se tributó, en Montserrat, a Juan B. Manyà, junto con C. Cardó y L. Carreras. En *Espíritu* 29 (1980) 129-142 y 30 (1981) 41-55, publicamos, del mismo autor, una introducción a la filosofía de Manyà con el título: *J. B. Manyà, filósofo. Semblanza histórico-bibliográfico-doctrinal*.

1. *La Cr. Teol.*, p. 62.

2. *Ibid.*, p. cit.

y *antiintelectualistas*, que, como Unamuno, pese a mantener que no es «la razón, sino el sentimiento vital, quien ha de decir la última palabra sobre la existencia de Dios», a veces van contra sus propios principios. Como ahora al acudir al «camino de la razón cuando quieren llegar al terreno de la realidad objetiva», para negársela, en este caso a Dios, y para atacar «tan decididamente con sus paralogismos el valor de las pruebas teísticas tradicionales». ⁴ Concretamente Unamuno afirmará de ellas que «*en el fondo*» no son sino «*un intento vano*» que en rigor «*no prueban nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios*» que es, eso «*una idea... algo muerto*». ⁵ En este caso, Unamuno, yendo por el camino de la *Dialéctica trascendental* de Kant, ha osado lo que no hizo Kant: negar, lo que él dejó sólo como teóricamente «posible», que ni podía negarse ni afirmarse científicamente pero sí con la razón práctica, la fe o la conciencia moral. De aquí que Manyà, que le da la razón a Unamuno al vindicar «a Kant de ateísmo», no dude en afirmar que el célebre rector de Salamanca no podría en buena lógica vindicarse, con ello mismo, de la «acusación de ateísmo». ⁶ Sea lo que fuere, Unamuno de una manera y Kant de otra, ambos coinciden en negar «las pruebas de la razón pura» (especulativa) y contra ambos, así como contra todos los que igual hacen, Manyà pasa a defender la fuerza probativa de *las tres primeras vías* de Santo Tomás. Eso sí, puntualizando su «tomismo *a priori*», y el «sentit crític i la independència mental» por él, en varias ocasiones demostrada: como en su caso ya lo veremos en el apartado III de haber «rebutjat expressament el valor de la quarta (via)». ⁷

2. *Las tres vías cosmológicas: Principio de causalidad; la vía de la contingencia como la más preferible*

En dos ocasiones habla Manyà de las vías tomistas en general comparándolas entre sí. La primera vez lo hace en *La Teología de Unamuno*, diciendo de su «número de cinco», que no deja de ser «convencional» y que «fácilmente podría aumentarse, así como reducirse» así como que no poseen todas ellas «igual valor y general aceptación». Y ya refiriéndose a *las tres primeras*, englobadas por Kant bajo el común apelativo de «argumento cosmológico», Manyà dice de ellas que «son de tipo metafísico y presentan la misma es-

3. Ibid., p. 64.

4. *La Teol. de Unamuno*, p. 71.

5. Ibid., p. cit. Las subrayadas pertenecen a palabras textuales de Unamuno que Manyà toma aquí, expresamente, de *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid (1931), p. 71.

6. Ibid., p. 77.

7. *La cris. teol.*, p. 63. Vde. *Theol. V*, p. 391.

estructura lógica».⁸ En la *Crisi teològica*, después de recordar su rechazo de la Cuarta ya mencionada, añadirá poco después: «Les tres primeres (...) són variants (moviment, causalitat, contingència) de una misma y única basada en el principio de causalidad o, mejor, «en l'aristotèlic de potència i acte».⁹ Lejos en esta ocasión de pasar a hacer una refutación sistemática de las objeciones que Kant y Hume presentan contra ellos, Manyà cree suficiente su confrontación con «la filosofía del sentit comú» —¡la influencia de Balmes sigue en él viva pese a las manifestaciones hechas en su *autobiografía* de su declive!—,¹⁰ con «la *perennis philosophia* del procés intel·lectual» y con «la pràctica normal de tot treball científic» que no se reduce a otra cosa sino a buscar «les causes dels fenòmens constats»: Si tuviéramos —arguye «ab absurdo»— que atenernos «a la lògica de les negacions de Hume i de Kant» se llegaría a que con su *pràctica* de «investigació filosòfica» contradicen implícitamente su *principio teòric*, lo cual no equivaldría sino a una manifiesta «auto-refutació», *practicando* «les normes (de causalitat) que *teòricament* rechazan».¹¹

Pese a este equiparamiento teórico y en principio de las tres primeras vías tomistas, Manyà se inclina decididamente por la *Tercera*. De la *Segunda* no se ocupará nunca expresamente. De la *Primera* hará sus distingos, ya lo veremos en el capítulo III, que le impide proponerla como razón incontrovertible. No así «la *Tercera*», que Manyà, además, la considera como «la més simple»¹² y dotada de «severidad lógica».¹³

3. Exposición del argumento de la contingencia

Los pasos lógicos de este argumento constituyen para Manyà una serie de «consideraciones» que surgen espontáneamente ante la negativa de los adversarios:

En *castellano*, y contra Unamuno que niega a la idea del *ens realissimum* «toda realidad fuera de la mente de quien lo concibe»,¹⁴ argüirá así (condicionadamente y dando rápidamente los sucesivos pasos lógicos que nosotros, para su análisis, enumeraremos con números romanos entre corchetes):

8. Obra cit., pp. 71 y ss.

9. Obra cit., pp. 63 y ss.

10. Nos referimos a lo que *Les meves confessions* (Tortosa, 1965, p. 89) dice en este sentido: «El meu balmesianisme ha baixat de to».

11. *La Cris. Teol.*, pp. 63 y ss.

12. *Ibid.*, p. 64.

13. *La Teol. de Unam.* p. 72.

14. *El sent. trág.*, p. 178.

«Si en el mundo hay seres contingentes (y esto, ¿quién se atreverá a negarlo?) [I] y si éstos no carecen de razón de ser [II], hay que ponerla fuera de ellos [III], y en último término —ante la inviabilidad de la hipótesis, dirá después Manyà, de “una serie infinita de seres contingentes, como razón de ser de su existencia sucesiva a través de una duración inacabable”¹⁵ [IV]— en un ser que tenga en sí mismo la razón de su existencia, es decir, “el ser necesario” [V] que se nos brinda así como “una pieza indispensable para la filosofía del universo [VI]”»¹⁶

En *catalán*, y contra todos los adversarios de la demostrabilidad racional *a posteriori* de la existencia de Dios, argüirá con idénticos pasos lógicos aunque esta vez, en otro orden y en forma interrogativo-disyuntiva, como quien apoyara la certeza de cada respuesta, que se espera dé el adversario, en la anteriormente dada por él:

«¿És certa o no és certa l'existència d'èssers contingents, ço és (esto es), que no hi hauria (no habría) cap (ningún) absurd, si no existissin? [I]. És cert o no, que res no (nada) existeix sense (sin) raó determinant de la seva existència? [II] ¿És cert o no, que l'ésser contingent, no tenint (teniendo) la raó d'ésser en sí mateix (mismo), ha de tenir-la fora de si? [III]. ¿És cert o no, que una sèrie infinita de factors determinants és absurda, almenys per explicar la contingència present? [IV]. ¿És cert o no, que amb això (con ello) toquem (doy con) la realitat necessària de l'Ésser suprem? [V]. I a fi de comptes, ¿no és aquest el procés obligat de tota labor científica: constatar els fets, cercar-ne (tratar de buscar) les raons determinants? [VI].»¹⁷

En ambas versiones del *argumento de la contingencia*, Manyà da como evidente el paso [I] y concluye con toda certeza el paso [V] apoyado en las certezas hipotéticas de los pasos [II], [III] y [IV]. El [VI], más que un paso, es un corolario complementario que sintetiza todo el proceso en la versión *castellana* como el *fundamento último metafísico* («la pieza clave») del mundo como totalidad (la tercera «Idea» de la Dialéctica Trasc. de Kant), y en la *catalana* como el coronamiento, también *metafísico*, de toda labor científica que quiera hasta lo último ser consecuente consigo misma en aquello que le es tan esencial; ya lo vimos al hablar del *principio*

15. *La teol. de Unam.*, p. 72.

16. *Ibid.*, p. 72.

17. *La crisi teol.*, p. 64.

de causalidad, como es el de *buscar las causas de los fenómenos constatados*. Todo depende, pues, de la certeza con que estén los pasos [II], [III] y [IV] en la pretendida verdad que encierran.

Del [II], referente al principio de causalidad, no se ocupa en la versión *castellana*, pero sí en la *catalogana*, con la argumentación no sistemática sino más bien «ad hominem» y «ab absurdo» que expusimos ya al final del apartado anterior. En ambas versiones, no obstante, se preocupa Manyà de conjugar debidamente el [I] y el [II], haciendo ver en el paso [III] que la razón de ser que no tienen en sí los entes contingentes, forzosamente hay que buscarla fuera de ellos, es decir, en una «causa» extrínseca a los mismos.

El punto clave —«el talón de Aquiles» donde han apuntado siempre con sus dardos los adversarios de todas las pruebas cosmológicas, está en el paso [IV]; Manyà, un poco ingenuamente según veremos después, cree poder en la *versión catalana*, dar por hecha «la verificación de su verdad objetiva» al considerar simplemente «absurda» la suposición contraria toda vez que para él ha quedado asentada como «raó suficient» de toda la labor científica, el buscar, hasta las últimas consecuencias y según vimos, «les causes dels fenòmens constatats». De muy distinta manera se comporta en la *versión castellana* al tener que habérselas con un adversario que ha radicalizado, frente a la demostrabilidad *a posteriori* de la existencia de Dios las posturas agnósticas kantianas y ha venido a enlazar en esto con las posturas de los materialistas. De cara a esta radicalización unamunesca, y aunque él expresamente no la sigue —«que sepamos», al menos puntualizará Manyà—, pasará inmediatamente a dar varias pruebas de la verdad de este paso [IV] cuya gran fuerza dialéctica y riguroso valor lógico se desprenden de su sola lectura:

Esta premisa indispensable y sólida «contra todo agnosticismo», contraria a la «hipotética serie infinita de seres contingentes, como razón de ser de su existencia sucesiva a través de una duración inacabable», mantiene para Manyà su fuerza y la del todo argumento ante estas «vacías razones»: 1) «porque el concepto de infinito en sentido actual y propio requiere simplicidad y es, por tanto, incompatible con el de cantidad, número, agregación, etc. Lo establecemos decididamente contra la opinión de Kant y de no pocos filósofos teístas y aun escolásticos. Dado el infinito que consta de dos partes finitas $\infty = a + b$, es innegable que a y b , por ser finitas, son susceptibles de aumento $a' + b' > \infty$ ».¹⁸ 2) «Pero aun suponiendo posible una tal serie infinita, por

18. *La teol. de Unam.*, p. 73.

serlo, sería inacabable. Una serie que viene del infinito es imposible que llegue a un punto determinado, habiendo agotado su infinitud: de la misma manera que un movimiento que parte de un lugar determinado no puede llegar —por definición— al infinito».19 3) «Y en fin (...), la serie infinita de seres contingentes que fundan unos a otros la razón de ser no resuelve nada. Mientras no se llegue a un ser cuya razón de existir está en sí y no en otro (ser necesario, Dios), siempre queda un residuo existencial sin razón suficiente».20

4. Respuestas de Manyà a tres objeciones en contra

Por boca de Unamuno nuestro filósofo va exponiendo diversas objeciones a ésta y a las restantes pruebas cosmológicas, algunas clásicas y tópicas y otras originales del genial y paradójico Don Miguel, en cuya solución Manyà da pruebas de un genio analítico y vivacidad dialéctica notables. Recordemos como capitales las tres siguientes:

1.^a *Todo argumento metafísico a posteriori adolece de una petición de principio.* Para UNAMUNO, «el Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a quien se llega por los tres famosos caminos de negación eminencia y causalidad (...), no es más que una idea de Dios»21 «que en nada ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y finalidad del Universo»:22

«No es más compatible el que haya un *Ser Supremo* infinito, absoluto y eterno, cuya esencia desconocemos, y que haya creado el Universo, que el que *la base material del Universo* mismo, su materia, sea eterna e infinita y absoluta». El decir que *Dios creó el mundo* en nada nos hace comprender mejor la existencia del mundo: «es una petición de principio o una solución meramente verbal para encubrir nuestra ignorancia».23

Ante semejantes «razones», MANYÀ confesará que «vale la pena sentirse antirracionalista»: frente a la severidad lógica del argumento metafísico tradicional», aparecen «fútiles pretextos para es-

19. *La teol. de Unam.*, pp. 73 y ss.

20. *Ibid.*, p. 74.

21. *El sent. trág.*, p. 71.

22. *Ibid.*, p. 72.

23. *La teol. de Unam.*, p. 72.

quivarlo».²⁴ A la vista de los pasos lógicos de aquél y, en general, de cualquiera «otras similares consideraciones» que no siendo fruto de alambicadas especulaciones «surgen espontáneamente» en la mente de todo ser racional que se precie, quienes acuden, para otros fines, a la razón, y ahora vuelven a ella para justificar lo injustificable, no cabe decir sino aquello del clásico: «*naturam expellas furca, redibit*».²⁵ Máxime si, como en el caso de Unamuno, páginas arriba había escrito, glosando a la Biblia y a San Anselmo y no dejando expresamente de aplaudirlo «aquella fuerte frase de los Salmos, *el necio dijo en su corazón: no hay Dios*».²⁶

2.^a «*De un hecho no se saca una necesidad.*» Con este remoque «acabarán como sintetizadas y agudizadas» las anteriores objeciones o «afirmaciones inconsideradas que hemos recitado —consignará MANYA, no sin ocultar su displicencia— de UNAMUNO». Veamos al pensador vasco cómo lo enlaza con lo anteriormente expuesto en relación con la supuesta «petición de principio»:

«En nada comprendemos mejor la existencia del mundo con decirnos que lo creó Dios (...). En rigor deducimos la existencia del Creador del hecho de que lo creado existe, y no se justifica racionalmente la existencia de Aquél: de *un hecho no se saca una necesidad, o es todo necesario*».²⁷

La réplica de MANYA no puede ser más contundente. ¡UNAMUNO, como tantos otros grandes filósofos, ha confundido el *orden lógico* con el *ontológico*! Ante su lapidaria elocuencia sobran los comentarios. Sólo cabe subrayar los términos de dicha *equivocación*:

«Parece increíble que una frase así pueda salir de la pluma de un escritor reflexivo. Aun aparte otras conocidas razones, es obvio y claro que si bien la necesidad no sale *ónticamente* de un hecho innecesario, sí que puede salir (deducirse) *lógicamente*. Es un hecho y un *hecho contingente* mi existencia, y de este hecho *deduzco* con certeza que *necesariamente* nací de unos padres, en un lugar y en una fecha determinada», etc.²⁸

3.^a *Incompatibilidad de Dios RACIONAL con la IRRACIONALIDAD de la contingencia de las cosas.* MANYA, ante la persistencia del ataque de UNAMUNO «contra la teología del Ser Necesario» y

24. Ibid., e. c.

25. Ibid., pp. 71 y 73.

26. Ibid., p. 70. La cita de Unamuno pertenece a *El sent. trág.*, p. 70.

27. *El sent. trág.*, p. 72.

28. *La teol. de Unam.*, p. 73.

al carecer, esta vez de toda *consistencia* las razones unamunescas, se limitará a intercalar *entre paréntesis con cursiva* sus propios comentarios de réplica. También ahora sobran los nuestros:

«El Dios racional es completamente inaplicable a lo contingente (*¿inaplicable?, ¿en qué sentido?, ¿como causa?, ¿como conocedor? UNAMUNO no lo prueba ni lo concreta. ¿Como constitutivo esencial? Sin duda, pero ¡qué descubrimiento más inocente! ¡Toda una tautología!*), pues la noción de contingencia no es en el fondo sino la noción de irracionalidad (*frase huera; lo contingente no importa una necesidad a priori, claro; pero ¿por qué ha de ser positivamente irracional? ¡Cuántas distinciones caben aquí! Las diatribas de UNAMUNO contra la teología son un hecho contingente. Irracionales, pues, en el fondo. Y no obstante, UNAMUNO pone todo su esfuerzo en presentarlas racionalizadas, en demostrar su fondo racional; esto es, en deshacerlas él mismo*)».²⁹

5. Nuestra valoración

Dentro de lo que se ha dado en llamar la metafísica escolástica o neoescolástica, el modo de proponer y defender (contra los ataques de sus adversarios) el presente argumento es completamente clásico. Más escolástico que neoescolástico, pese a sus pinitos de apoyatura en razones científicas (modo de proceder de la ciencia, ecuaciones con el término ∞ etc.). Después del diálogo emprendido con el kantismo, por ejemplo, por Marechal, el modo de despachar tan brevemente lo referente al *principio de causalidad*, metiendo en el mismo saco de sus debeladores a Kant y a Hume, resulta un tanto *ingenuo* por no decir *simplista*. E inconsecuente tratándose del principio básico de toda argumentación *a posteriori* de la existencia de Dios, debiera haber hecho esa «refutación sistemática» que menciona pero no realiza, por el estilo, al menos de la realizada para probar el paso [IV]. ¡Nunca sustituirla con el cómodo procedimiento de despachar como «incoherente» sus en nada despreciables (bajo el marco responsable de una metafísica crítica y no dogmática) sus «coregudes objeccions»!

Del resto de su exposición y defensa del argumento nada tengo que objetar sino el no aplicar a esta materia de adhesión a una conclusión metafísicamente deducida, mediante arduos pasos lógicos y ontológicos, las matizaciones y finos análisis que en materia

29. Ibid., p. 74.

propiamente teológicas sí ha sabido realizar. Así por ejemplo, en el volumen póstumo de sus *Theologumena*, al referirse a la incompatibilidad, en un mismo acto, «de la fe amb (con) certesa natural o científica»: Si los *tomistas*, en efecto, mantienen tal incompatibilidad, sin más o contra los *suaristas* y *escolásticos* que simplemente la niegan, MANYÀ ha sabido MEDIAR entre ellos una vez más,³⁰ exigiendo, teóricamente al menos, para tal incompatibilidad la «condició» de que se esté ante «una certesa plena i immediata». Por tal entiende la «que no permeti dubtes seriosos sobre ella», y que viene a imponerse como un «golpe» de verdad y certeza con sólo el enunciado de los términos: «Els exemples són notoris —dirá— i no escassegen, v. g., $2+2=4$, el tot $>$ la part».³¹ De ser consecuente MANYÀ consigo mismo, y de ponerse en diálogo abierto con Kant y otros agnósticos que para él parece que en esto no contaban sino como obligados adversarios, ¿no hubiera procedido, al menos, a plantear el análisis y demostración de los pasos [II] y [IV] de otra manera? ¿No hubiera llegado, de no estar excesivamente lastrado en este punto por la inercia de la tradición antikantiana a otra más de sus geniales MEDIACIONES?

II. EL ARGUMENTO TELEOLOGICO

1. Intima conexión del argumento teleológico con el cosmológico de la contingencia

Inmediatamente después de cada una de las dos versiones, la castellana de *La Teología de Unamuno* y la catalana de *La Crisi Teològica*, de que nos hemos ocupado en el anterior capítulo, Manyà pasa a exponer y defender, contra los ataques de lo mismos adversarios de antes, el ARGUMENTO TELEOLOGICO o DE LA FINALIDAD u ORDEN DEL MUNDO. Como al anterior, también éste lo ve dotado de «sencillez y contundencia».¹ Sólo que en menor grado si no en su proposición explícita e inmediata, sí, al menos, en sus implicaciones y derivaciones (a la hora de resolver posibles objeciones) con otros capítulos tan importantes como difíciles de la Teodicea. Tales son, por ejemplo, las cuestiones de la libertad divina, del

30. Véase la MEDIACIONES logradas por MANYÀ en nuestro trabajo *La filosofía inexistencialista de Juan Bta. Manyà*. «MISC. MANYÀ». Pp. 304-307.

31. De fide, síntesis de *Theologumena VI* publicada, con carácter póstumo, en MISC. MANYÀ», p. 228.

1. *La Teol. de Unam.*, pp. 74 y ss.

posible obligado optimismo de sus actuaciones mundanales y, sobre todo, la difícil y enredada cuestión de la contraposición «Providencia divina-presencia del mal en el mundo». De aquí que, mientras que a propósito del anterior argumento nunca vimos a Manyà tener que remitir al lector a otros capítulos u obras suyas, aquí sí se ve forzado a hacerlo. Nosotros, para que no resten fuerza dialéctica tales «excursus» a la contraposición de objeciones y réplicas, procuraremos en lo posible hacerlos innecesarios mediante oportunas anticipaciones: Después de que hayamos expuesto el núcleo principal del argumento según la mencionada doble versión (núm. 2), expondremos las doctrinas manyistas básicas implicadas en este argumento (número 3) para, a continuación, reflejar las principales objeciones y las correspondientes réplicas de Manyà (núm. 3), terminando, como en el apartado anterior, con una valoración crítica de todo el conjunto argumentativo (núm. 4).

2. *Exposición del núcleo principal argumentativo*

Por no constar de tantos pasos como el anterior, expondremos *el mismo sencillo esquema argumentativo* (de dos premisas y una conclusión) en que Manyà resuelve, tanto la versión *castellana* como en la *catalogana*, el presente argumento entremezclando las expresiones de una y otra versión que muchas veces se complementan. Antes conviene recordar la *presentación* que de ella hace Manyà:

«La quinta vía, en fin, es el conocido argumento llamado teleológico, fundado en el orden del universo»² y dotado, según ya vimos, de «fuerza irrecusable»,³ «sencillez y contundencia».⁴

Inmediatamente pasará a exponernos la *PREMISA MAYOR del «hecho de un orden admirable en el mundo»*.⁵ Y lo hace explícita y de modo más general en la versión *castellana*:

«En efecto, la existencia de un orden complicado en el universo es inseparable para el hombre vulgar, y lo es mucho más para el versado en astronomía, biología, física, química, etc., para todo hombre dedicado a cualquier ciencia experi-

2. Ibid., p. 72.

3. Ibid., p. 77.

4. Ibid., p. 75.

5. Ibid., l. c.

mental. Los avances de la ciencia consisten en eso precisamente, en descubrir nuevos prodigios, cada vez más admirables en el orden del mundo».⁶

En la versión *catalana*, más escueta y específicamente subrayará al hilo de la premisa siguiente, que

Aun dejando de lado «l'ordenació infinitamente complicada i aparatosa del món sideral» y limitándonos a la esfera que parece más simple «dels organismes, sobretot els més perfectes», saldrán a nuestro encuentro «combinacions tan enginyoses» que la mente humana cada día los descubre «més admirables» cuanto «més estudia».⁷

Respecto de la PREMISA MENOR, consistente, según la versión *catalana*, en que «l'ordre, almenys quan és complicat, no s'explica més que per la intervenció d'una intel·ligència ordenadora»,⁸ argüirá así «ad hominem», todavía dentro de dicha versión:

Si a uno «dels nostres científics» le dijérais que las rudimentarias pinturas prehistóricas quizá «no són obra de l'home intelligent», ¿no se reiría o revolvería «indignat»?⁹ ¿Respecto de las maravillas biológicas de las plantas se atreverían a decir que poseen ellas mismas «la intel·ligència ordenadora» de sus estructuras?¹⁰

Y en la *castellana*, señalando parecidas reacciones, esta vez citándose concretamente a «los arqueólogos», añadirá (redondeando el contenido probatorio necesario de la premisa):

«Y con razón. Pues ¿qué tiene que ver el arte rudimentario de las pinturas rupestres con las complicaciones sutiles y refinadas del Universo?»

La CONCLUSION, a dos partes (*Existencia de un Ordenador extrínseco a las cosas y su Identificación con Dios*), no se hará esperar en ambas versiones:

6. Ibid., 1. c.

7. *Lacris. teol.*, p. 65.

8. Ibid., p. 64.

9. Ibid., pp. 64 y ss.

10. Ibid., p. 65.

1.^a ¿No resultará «contudent» y «clar» el concluir «la realitat d'una intel·ligència externa» distinta de «la humana»? Es *evidente* que si «El hombre ya hace bastante con descubrir lentamente los detalles de este admirable conjunto superior a sus cálculos, combinaciones y potencia constructiva»,¹¹ ante los cuales a su inteligencia sólo le queda *admirarse* de encontrarlos «constituïdes i funcionant perfectament».¹²

2.^a Resta, pues, aceptar como *conclusión última*, que «s'imposa» la *existencia de una mente sobrehumana*, «que anomenem Déu».¹³

3. *Presupuestos para la solución de posibles objeciones*

Tratándose como se trata, de salir al paso de todo cuanto se pueda aducir contra el orden del Mundo en cuanto procedente de la libre voluntad y acción creativa y providente de Dios, nada mejor que adelantar los siguientes puntos doctrinales en que se resumen sus originales teorías al respecto. Las hemos sintetizado de su vol. *De Deo Cooperante*, I de los *Theologumena*, resumen de la *Synopsis* de dicho volumen que el propio Manyà hizo en el *Opúsculo IV* integrado en el volumen V de la misma obra, así como del breve resumen recogido también por él en algunos capítulos (IX, XI-XV y XVIII) de *La Teología de Unamuno*. Esta vez contamos con el estudio sobre estos temas realizados por Arrufat Mateu, que nos otorga, al menos, la ayuda inestimable de constatar síntesis, conclusiones y valoraciones.

He aquí, pues, escalonados, los puntos o afirmaciones manyistas que aquí más interesan:

a) *Dios coopera con las acciones de las criaturas MEDIATAMENTE*: No sólo en cuanto Dios, como *creador y conservador* de la potencia de la criatura, sino en cuanto *aplica* ésta a sus actos: como el relojero que «no tiene necesidad de mover inmediatamente cada ruedecilla para manifestar su dominio sobre el reloj», resultando «su dominio y a la vez su respeto por la obra cuando su cooperación es en el principio sólo mediata».¹⁴

11. *La Teol. de Unam.*, p. 75.

12. *La cris. teol.*, 1. c.

13. *Ibid.*, 1. c.

14. ARRUFAT, Mateu, *El conocimiento natural de Dios en Theologumena*, en «MISC. MANYA», pp. 295 y ss.

b) *Tal cooperación no se resuelve en un simple impulso más o menos genérico*: Semejante «aplicación se circunscribe dentro de un «ordo causarum creatarum; ex quo hic et nunc procedit quod hoc agens ad talem actum determinetur». «Ordo» que es en todo caso previsto y establecido concreta y determinadamente, ya que Dios no conoce, como nosotros, «por ideas abstractas», sino «entia concreta ut in seipsis sunt, perfectissime».¹⁵

c) La voluntad humana será en definitiva «movida» por Dios «non quasi a tergo impulsa, sed quasi a fronte sollicitata eorum activitate»;¹⁶ Se rechaza, pues, todo «motio» o «praemotio physica» del entendimiento y de la voluntad, ya que como agentes psíquicos que son, sólo pueden ser movidos intencionalmente.¹⁷

d) *Semejante «moción intencional» divina de ninguna manera destruirá la libertad humana*: El objeto del entendimiento y de la voluntad sobre el que incide la moción divina, presenta un valor no sólo objetivo (en cuanto «materialiter se habet»), sino subjetivo de apreciación actual y actualizada («prout sunt in conscientia appetentis»); frente a él la voluntad podrá inhibirse o dejarse arrastrar por su fuerza solicitante,¹⁸ ya que

e) *Dicha libertad, pues, consiste formal y esencialmente en la «disposición negativa o inhibitoria de la voluntad*: Ya que el «initium» del acto libre está en la sollicitación de la voluntad por los «indeliberatis affectibus», respecto de los cuales o se deja «se duci» o simplemente «inhibitur».¹⁹ Ello, claro está, cuando el «objeto» no se presenta ante aquélla como un bien «simpliciter», o como el de mayor peso o valor solicitante, sino como uno entre tantos de los que «nulla praevallet sufficiens ratio prae contraria ad eligendum».²⁰

f) *En las actividades potenciales, cuales son las humanas, vale el principio del optimismo*: «Optimi agentis est optimum producere effectum», al menos como tendencia a perfeccionarse más y más:²¹ «Ubi enim actio est a substantia agentis distincta ipsamque perficiens ut actus perficit potentiam, quo perfectior est acito eo magis perficitur agens»; pero tal perfección de la acción procede del objeto

15. *Theol. I*, p. 50.

16. *Ibid.*, pp. 358 y ss.

17. Cf., ARRUFAT, M., *trab. cit.*, p. 297.

18. *Theol. I*, pp. 288-319.

19. *Theol. I*, pp. 358 y ss.

20. *Theol. I*, pp. 288-319.

21. *La teol. de Unam.*, p. 129.

por el cual «determinatur» de todo ser creado «ex sui imperfectione et potentialitate emergens» que le lleva a no saciarse o satisfacerse nunca jamás.²³

g) *Tal principio del optimismo no cabe atribuírselo, por lo tanto, a Dios «acto puro» carente de toda «potentia pasiva» que, mediante su actualización, «perficiatur»:*²⁴ En Dios, pues, no cabe poner ningún acto perfeccionador, ya que en El «la acción no es algo que sobreviene a la esencia, sino la esencia misma» a la cual aquél ninguna perfección puede añadir», sino que la deja con la misma que tenía antes de producir el efecto. Falla, pues, en Dios, el principio del optimismo,²⁵ que, por otra parte, de tener que atribuírselo en sus operaciones ad extra, se llegaría al absurdo inadmisibles de que Dios no podría «nihil penitus ad extra», ya que toda creatura siempre resultaría «necesario finita» en perfección, por mucho que ella se aumentara nunca resultaría inmejorable.³⁰

h) *Sin tal principio como exigible en la actio Dei ad extra, puédesse, en cuanto ello es posible, mantener en ella la divina libertad y aquella «altissima divina conditio quam indifferentiam nuncupamus»:*³¹ al actuar Dios, respecto de sus creaturas, «nullo tenetur externo ligamine nisi ipsa eius essentia», por lo que El es infinitamente libre de hacer lo que quiera, según el divino beneplácito y la razón que El sólo conoce, y de así romper las aparentes exigencias contradictorias existentes entre la misericordia y la justicia, la bondad y la independencia, ya que son «tandem omnia eiusdem valoris et dignitatis» para Dios. De aquí resulta «quod bonum minus aut maius operibus Dei inductum, pariter Deum glorificat».³³

Por lo tanto, han errado y yerran, los que sinceramente como Leibniz, o no tan sinceramente como los ateos, mantendrán en todo caso para las accoines «ad extra» a Dios «ob suam perfectionem», un absoluto optimismo. No así los que como San Agustín, postulan para los mismos un optimismo *solamente relativo*.³³ Y no se diga que Dios como cualquier buen padre «filii ruinam permittere non potest, sed omnibus modis filio subvenit»: esto vale para quien no es «nisi pater»; de ninguna manera quien además de padre es, como Dios, juez y responsable del gobierno de toda la creación: a El, como al

22. *Theol. I*, p. 518.

23. *Ibid.*, 1. c.

24. *Ibid.*, 1. c.

25. *La teol. de Unam.*, p. 129.

30. *Theol. I*, p. 518.

31. *Theol. I*, pp. 518 y ss.

32. *Ibid.*, pp. 519 y 522.

33. *Ibid.*, p. 523.

34. *Ibid.*, p. 520.

padre que es, a la vez, general de un ejército y jefe también de su hijo, no le está prohibido, llegado el caso, tener que exponerlo «laboribus stremis et difficilibus», sin excluir siquiera «mortis periculo».³⁴

4. Respuestas concretas de Manyà a varias objeciones

Abordaremos sólo aquí las objeciones más *directa e inmediatamente propuestas* por los adversarios —señaladamente por UNAMUNO— contra esta prueba de la finalidad. Para hacerlo *abreviada pero suficientemente*, nos referiremos entre corchetes a los supuestos que acabamos de referirnos desde los que tales objeciones quedan en principio al menos, resueltas por Manyà:

a) *Bajo los supuestos [f], [g], [h] e [i], Manyà fácilmente rebatirá la pretendida conexión «necesidad en el ser» y «necesidad en el obrar» pereciendo su libertad* (conforme a los siguientes puntos afirmados por Unamuno y refutados por Manyà):

UNAMUNO: «El Dios racional es forzosamente necesario en el ser y en el obrar no puede hacer en cada caso más que lo mejor (1.º). Y así la divinidad de Dios es sustituida por su necesidad (2.º) y en la necesidad de Dios perece su voluntad libre (3.º)».³⁵

MANYÀ: Para refutarlo le bastará con caracterizar a la «necesidad en el ser» como «verdad tautológica», y «la necesidad en el obrar» como conducente al optimismo absoluto en «falsedad insostenible» para lo que expresamente «recomienda la lectura de los textos suyos que hemos recopilado en los mencionados supuestos [f] a [i].³⁶

Del punto (2.º) dirá consecuentemente: ¿sustituida?, no: *corroborada, explicada, concretada, si se quiere.*³⁷

Y acerca, finalmente, del (3.º): «Que distinga el lector la necesidad existencial y la necesidad operativa, y que reflexione sobre la profunda doctrina teológica que nosotros glossamos bajo el nombre de *indiferencia actual* —véase concretamente los supuestos [e] y [h]— y se dará cuenta de la ligereza simplista de esta conclusión de Unamuno: «perece en Dios la voluntad libre».³⁸

35. *El sent. trág.*, p. 166.

36. *Theol. I*, p. 520.

37. *La teol. de Unam.*, pp. 74 y ss.

38. *El sent. trág.*, p. 164.

b) *La objeción unamunesca de rechazar la obra creativa y ordenadora divinas porque se desvane la razón íntima de tal proceder de Dios, quedará para MANYA fuera de propósito con sólo atender al supuesto [h]:*

UNAMUNO: «La comparación clásica con el reloj y el relojero es inaplicable a un Ser Absoluto, infinito y eterno (1.º). Es además otro modo de no explicar nada. Porque decir que el mundo es como es y no de otro modo porque Dios lo hizo así mientras no sepamos por qué razón lo hizo así (3.º), no es decir nada. Y si sabemos la razón de haberlo hecho así Dios, éste sobra y la razón basta» (4.º).³⁸

A estos tres extremos MANYA responde:

Al (1.º): «Unamuno calla aquí el por qué de su afirmación categórica y extraña».³⁹

Al (2.º): «El argumento teísta (de la finalidad u orden) no presupone que el mundo es como es porque Dios lo hizo así y no de otro modo, sino que partiendo del hecho establecido de un orden, concluye en la intervención de una inteligencia ordenadora».⁴⁰

Al (3.º): «Podemos ignorar las razones últimas de tal ordenación —véase [h]—, obra de una inteligencia superior a la nuestra pero queda firme el hecho del orden y la necesidad de un ordenador.»⁴¹

Al (4.º), finalmente: «Las palabras finales (...) son desconcertantes. Equivalen a decir: si sabemos las razones de un arquitecto que ha planeado un edificio magnífico, sobra la existencia del arquitecto. Opinamos que cuanto más perfecto sea el plan, más evidente es la necesidad del arquitecto planeador.»⁴²

c) *A la diatriba «aviada e inconsiderada» de Don Miguel ridiculizando lo del ejemplo del Quijote (el que echando al azar caracteres de imprenta «nunca aparecería tal obra escrita»),⁴³ nuestro*

39. *La teol. de Unam.*, p. 76.

40. *Ibid.* 1. c.

41. *Ibid.*, 1. c.

42. *Ibid.*, 1. c.

43. *El sent. trág.*, p. 246.

filósofo acudirá a lo irracional de la salida del mal humor del agnóstico UNAMUNO:

UNAMUNO: «Saldría compuesta cualquier otra cosa que llegaría a ser un *Quijote* para los que en ella tuviesen que atenerse y en ella se formasen y formaran parte de ella.»⁴⁴

MANYÀ: Tal «caso resultante» podría tal vez «llegar a ser un *Quijote* en el ambiente de una manicomio, pero ante la sensatez de una conciencia normal, ante un minimum de criterio realista...», sólo cabe aquí, eso, poner puntos suspensivos como pone el filósofo catalán.⁴⁵

d) Ante la salida irracional de «els ateus antics» de acudir para la explicación del orden del mundo a la «causalitat», MANYÀ, sí, pierde él los nervios y se deja llevar del mal humor que antes hemos visto fustigar en Unamuno, aunque creo que no sin razón:

«Parició absurda fins al ridícul, insincera, demostrativa d'una causa perduda.» Más lógicamente obran *los científicos modernos* al optar por «arronçar (encoger) les espatlles i tancar-se en la inhibició d'un agnosticisme».⁴⁶

e) *A las objeciones clásicas, finalmente, relacionadas con la predestinación, la permisión por Dios del pecado, etc., MANYÀ da ciertos principios de solución en nada despreciables que hemos enumerado anteriormente* (véase especialmente los que van del a) al e)). Por tratarse de temas que rebasan el ámbito estricto de este trabajo, preferimos en general omitirlos. Sólo a título de ejemplos consideraremos las respuestas de MANYÀ a dos de ellas recogidas por UNAMUNO:

(1.ª) UNAMUNO: Contra el *infierno policiaco* del cristianismo, dirá que es un *absurdo* de haber concebido el castigo divino «a manera de los pueblos bárbaros (...) para meter miedo al mundo»⁴⁷ y un *ensañamiento* al no ir «seguido de perdón» ni enderezarse a «otorgarlo a cabo».⁴⁸

(2.ª) MANYÀ: Abundando en lo recogido en los supuestos [a] al [e] y en el [i], después de recordar que el perdón es

44. Ibid., 1. c.

45. *La teol. de Unam.*, 1. c.

46. *La Cris. teol.*, p. 65.

47. *El sent. trág.*, p. 246.

48. Vde. *Theol. I*, pp. 519-523.

incompatible con la «obcecación» con que los condenados han muerto y penetrado fuera del tiempo, en la duración inmutable de su existencia, RECORDARA que «*es el pecador, es su obstinación perversa, la separación de Dios. Este no es el autor del proceso condenatorio*», sino sólo el Padre bueno, si, primero, que deja en libre juego a la libertad humana —aunque no sin otorgarle las ayudas naturales y sobrenaturales para no abusar de ella,⁴⁸ y el juez universal, además de *Padre* (v. de [i]), se ve precisado a castigar a quien se obstina en su rebeldía frente a Dios.⁴⁹ Pero además HARA VER LA FLAGRANTE CONTRADICCION de quien en la misma página aboga por *un Dios verdaderamente sádico*: «¿Por qué no un Dios que se alimenta de nuestro dolor?... Como los chiquillos atormentando a un escarabajo. Sí, ¿por qué no una eternidad de dolor?... ¿No es la pena esencial a la vida?»⁵⁰

5. Nuestra valoración

En principio creemos poder repetir todo lo dicho respecto del argumento anterior. En todo caso volvemos a echar de menos, esta vez más aún, la falta de diálogo con el Kant integral, no sólo con el de la *Dialéctica trascendental*, sino con el autor de la *Crítica del Juicio* y el del *Opus Postumum* donde su inicial agnosticismo es en gran parte superado, o a lo menos compensado, por lo que en dichas obras posteriores dice de la finalidad del mundo y sobre Dios como clave del Reino de los fines. Lo mismo, «mutatis mutandis», hemos de referirnos a la *parcial consideración* de Unamuno, y no al *integral* en las alternancias de su rico y paradójico espíritu: habría que hacerse eco no sólo del Unamuno de *El Sentimiento trágico de la vida*, sino también del de sus poesías religiosas o del Unamuno del crucifijo en el pecho, o del que busca refugio en una iglesia para rezar. Para medir la posición de Unamuno ante Dios, no es bastante con leer, asombrado, el soneto de la *Oración del ateo* con que Manyà cierra el estudio de sus opiniones acerca de la existencia de Dios, sino de meditar, sin prejuicios, la súplica que mandó grabar en su tumba:

*Méteme, Padre Eterno, en tu pecho,
misterioso hogar. Allí descansaré
pues vengo deshecho
del duro bregar.*

49. *La teol. de Unamuno*, pp. 88 y ss.

50. *Ibid.*, p. 89.

Por lo demás creemos que es un *intento honrado y profundo* de solucionar, sobre todo en los temas relacionados con la predestinación, cooperación de Dios con las criaturas, presencia del mal en el mundo, etc., y en cuanto ello es posible a la razón filosófica, lo que él tenía conciencia de ser uno de los más agudos problemas planteados a los pensadores de todos los tiempos y al que, quiérase o no, nadie, a la luz de la razón, puede dar una respuesta totalmente satisfactoria.

III. LAS PRUEBAS INVIABLES: LOS ARGUMENTOS «ONTOLOGICO» Y «NOOLOGICO»

1. *Crítica manyista del argumento ontológico*

Manyà le ha dedicado al argumento *a priori*, llamado desde Kant «ontológico», la primera parte del primer *Opúsculo* del volumen V de sus *Theologumena* a la que expresamente titula *De Theistico Sancti Anselmi argumento*. A través de las más de 30 páginas que le dedica, si tenemos en cuenta el Apéndice *De sensu existentiali conceptum* en que basa la clave de su matizada crítica, se ocupa amplia y profundamente de los siguientes puntos:

a) *Sublimidad y novedad del argumento anselmiano*. Destacándola, en primer lugar, como «*laudem insignem metaphysicae christianae*», hasta el punto que con él (y con el de San Agustín que pronto estudiaremos), la harían ya merecedora «*gloriosae memoriae in historia philosophiae*»,¹ llega en seguida a presentárnoslo como «*typica et vivida inventivi processus manifestatio*»,² haciendo referencia explícita a la amplia consideración que le dedicó en su obra *El Talent*:³ allí, en efecto, nos cuenta cómo, absorbido por la preocupación de «*condensar tot el seu pensament teològic i metafísic (...)* en un argument fonamental», había llegado hasta el extremo de «*pèrdre la fam, la set i la son*»; cómo, después de largas cavilaciones y reflexiones poco fructíferas, al fin le llegó como chispazo inspirativo, «*tot d'una peça, complet, i radiant de llum*» y en la forma en que lo trasladó pronto al *Proslogium*, su argumento *a priori*.⁴ Lo que él percibió, en medio de la plegaria, como luz nueva,

1. P. 7.
2. P. 9.
3. Vol. II, p. 335.
4. *Ibid.*, l. c.

Manyà también lo presentará como «novitatem» según «et historia demonstrat».⁵

b) *Proyección histórica de la argumentación de San Anselmo.* Resaltada por Manyà su no necesaria vinculación con el realismo de los universales —¡si ello fuese exactamente así no se explicaría su aceptación por filósofos no realistas y su rechazo por algunos que sí lo son!—,⁶ pasará enseguida a presentarnos sus diversas formulaciones: no sólo la archiconocida del propio San Anselmo en el *Proslogium* y en la *Apologia contra Gaunilonem*,⁷ sino la de Escoto,⁸ Leibniz,⁹ Descartes,¹⁰ la «nuperrime» formulada por Calà Ulloa¹¹ y hasta una propia suya, en tiempos cuando, como ahora, no lo rechazaba tan radicalmente, que, a modo de curiosidad, la insertamos aquí:

«Hypothesis cuius necessariae sequelae absurdae sunt, absurda et ipsa esse oportet. Atqui si Deus non existeret, nihil aliud esset possibile, ser absurda omnia haberentur. Ergo Deus vi sui conceptus demonstratur existens.»¹²

También insertaremos la que también él, para que la discusión del Argumento de San Anselmo (y de todos los que en él se inspiran) se efectúe «clare arteque», presentó en la «forma syllogistica» tradicional como resumen de las diversas variantes del Abad de Bec:

«Deus est menti nostrae cogitabile maximum, “*id quo maius cogitari non potest*”. Atqui cogitabile maximum non potest non existere in re; “*si enim in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re*”. Ergo cogitabile maius non potest quin existat in re.»¹³

c) *De la crítica tomista a dos trascendentales interrogantes.* Manyà se situará, a la hora de ir perfilando su propia crítica al argumento ontológico, en *el punto de partida en que se situó Santo Tomás*:

[1.º] Con *la no identificación*, por ejemplo, mantenida por los que creyeren: «Deum esse corpus», *entre Dios y el máximo cogitable*;¹⁴

5. *Theol. I*, p. 9.

6. *Ibid.*, pp. 8 y ss.

7. *Theol. V*, p. 9.

8. *Ibid.*, p. 25 (cita de ESCOTO *el Com. in I Sent.*, dist. 2, q. 2, n. 14).

9. *Ibid.*, pp. 25 y ss. Cita de LEIBNIZ *el Discours de métphys.*, XXIII, París, 1929, p. 68.

10. *Ibid.*, pp. 20-25 (cita de DESCARTES *las Medit.*, resp. aux. 1es., 2es., y 5es. objs., así como las *Med.* 3e).

11. *Ibid.*, p. 27.

12. *Ibid.*, p. 29.

13. *Ibid.*, p. 10.

14. *Ibid.*, p. 10 (Vde. *Sum Theol. I*, q. 1, a. 2, 1 ad 2).

[2.º] Con *la no implicación*, en el hecho de que de todas formas alguien entienda bajo el nombre de «Dios» al «*maximum cogitabile*», de su «*existentia in re*» y no «*in apprehensione intellectus tantum*».¹⁵

Desde aquí, a través de diversas réplicas y contrarréplicas en que las posturas anselmiana y tomista se podrían ir enzarzando una y otra vez, Manyà llegará a esta *clara encrucijada* de clarificación de posturas consistente en contestar, afirmativamente o negativamente, a estos *dos claros*, y entre sí íntimamente *relacionados, interrogantes*:

- 1.º «Utrum quod cogitari nequit ut existens, revera existere oporteat;
- 2.º «Utrum cogitabile maius mentalem existentiae notam necessario prae ferat.»¹⁶

De acuerdo con *las respuestas* determinadas y concretas que se asignen a una y otra cuestión tendremos todas las posturas que cabe adoptar frente al argumento ontológico:

A la *primera pregunta* responden *afirmativamente* «SANTUS ANSELMUS eiusque asseclae omnes»; lo hacen, en cambio, *negativamente* «omnes quia anselmiano argumento adversantur»: pero de éstos habrá quien

a la *segunda pregunta*, como SANTO TOMÁS, la decida «*affirmare seu concedere*»; o, como en el caso de KANT o NUESTRO FILÓSOFO, establezcan «*cogitabile non evadere maius per additam existentiae notam*», y ello, como veremos que ocurre en el caso de estos dos últimos, no sin *matizaciones y alcances distintos*.¹⁷

Mostrar cada una de estas respuestas en aquello que las contradistingue entre sí, es lo que Manyà hace en las más de diez páginas restantes del *Opúsculo* que estamos estudiando, y es también lo que a nosotros nos resta hacer dentro del presente apartado. Pero antes, al objeto de conocer bien el juego y engranaje que (en la crítica manyista al argumento ontológico, así como en la contraposición a las de Santo Tomás y Kant que a la vez realiza) presenta la pieza, verdaderamente clave, de su *Teoría del sentido existencial de los conceptos*, nos vemos precisados a hacer, antes

15. Ibid., p. 11 (Vde. la misma cita de la *Summa*).

16. Ibid., pp. 11 y ss.

17. Ibid., p. 12.

que nada, una sucinta exposición de la misma, sintetizando el *Appendix* que sobre ella adjunta al final del *Opúsculo*.

d) *La pieza clave, en la crítica manyista, de EL SENTIDO EXISTENCIAL DE LOS CONCEPTOS*. Partiendo de la *suposición*, contraria a la doctrina tomista, de que no sólo en el juicio se halla la «veritas» o «falsitas» sino, al menos «implicita et dissimulata», también en la simple aprehensión,¹⁸ al *concepto* ya no puede, en manera alguna, considerársele como «solas quidditatis seu essentiae notas exprimens et ab existentia earum praescindens»: aun en su consideración más universalizada o «deexistencializada» (de su «esse essentiae» como contrapuesto a su «esse existentiae»), NO PUEDE NI SIQUIERA SER EXPRESADO MENTALMENTE «NISI SUB RELATIONE TRASCENDENTALI, SALTEM IMPLICITA, AD EXISTENTIAM CONSENTANEAM».¹⁹ Haciendo, sobre esta base, penetrantes análisis de auténtica factura fenomenológica, llegará a la conclusión de LA IMPOSIBILIDAD DE QUE SE DEN EN NUESTRA MENTE CONCEPTOS MERAMENTE «QUIDDITATIVI», es decir, «praescindentes ab omni existentia»,²⁰ ya sea sólo *ficticia* o *hipotética* (el caso de los conceptos absurdos o juicios de cosas imposibles), cuando no, *real* y *auténtica* (los demás casos de conceptos y juicios de realidades objetivas actuales o, al menos, posibles, y no sólo concretas y singulares, sino también universales y abstractas).²¹

Consecuentemente, todo cuanto es alumbrado en nuestra mente, es pensado o «ut existens» o, al menos, «ut quasi existens».²² Algo parecido con lo que ocurre con *las representaciones pictóricas*: en ellas también se representan cosas siempre dotadas de una existencia real o ficticia, de algo que se nos presenta en el cuadro como teniendo dentro de él una existencia *sui generis*, pero existencia, al fin y al cabo. Sólo que el símil no habrá que llevarlo más allá de lo conveniente: «Idea seu conceptus mentis, prout a nobis adhibetur, entitatis est mere intentionalis (...). E contra pictura realis entitas est».²² Lo cual nunca obstará para que el «sensus existentialis» pictórico constituya o dé pie a un argumento «a pari» o «a fortiori» para de él concluir que la mente, cuando concibe sus ideas o conceptos, aun los meramente esenciales, «sensus fert obiectivum *per se*, seu extramentalem —aunque *per accidens* pueda esta objetividad ser tan solamente simulada o ficticia—, id est, existentialem».²³

18. *Ibid.*, pp. 47 y ss.

19. *Ibid.*, p. 48.

20. *Ibid.*, p. 49 (Vde. *Sum. Theol.*, I, q. 50, a. 2 ad 2 y III, q. 10, a. 3).

21. *Ibid.*, pp. 49 y ss. y 53.

22. *Ibid.*, p. 51.

23. *Ibid.*, l. c.

e) *La defensa o la impugnación crítica del argumento ontológico a la luz del «sensus existentialis» de Manyà.* Desde esta perspectiva del «sensus existentialis» de los conceptos, siempre en ellos presente, Manyà, como desde el fundamento o base última, mostrará enseguida LA INSUFICIENCIA DE TODA FORMULACION DEL ARGUMENTO ONTOLOGICO. En cualquiera de ellas, en efecto, *la existencia postulada* para el «Ser Máximo pensable», aunque ello se haga con más énfasis que cuando se piensan los seres limitados o contingentes, será siempre, eso, *existencia pensada* circunscrita al obligado «sensus existentialis» de todo pensamiento, de cuya realidad extramental sólo habrá constancia trascendiendo, mediante demostraciones no meramente apriorísticas o conceptuales, desde el orden mental al de las realidades extramentales:

«Signata enim existentia quam omni pariter conceptui attribuimus, non spectat necessitatem aut contingentiam neque possibilitatem aut actualitatem aut impossibilitatem ipsius, sed simpliciter postulatur quia *nisi instar existentis*, in mente repraesentari non potest (...). Sic necessitas existentiae, quam fert conceptus entis necessarii, ab intellectu pendet concipiente rem talem ut necessariam; proindeque necessitas est ordinis conceptualis non vero realis existentiae, donec probetur extramentalis realitatis talis objectivi conceptus»²⁴... «Conceptus entis necessarii *existentiam* importat ut notam essentialem (...) *non tantum signatam sed etiam exercitam* (...): *exercitam*, dico, sive *in ordine reali*, si conceptus entis necessarii ex percepta realitate procedat, sive *in ordine conceptuali* tantum, si conceptus sit a priori elicitus.»²⁵

Pero eso, con ser mucho, no es todo. Escudado Manyà igualmente en esta pieza clave de su metafísica «inexistencialista» que es, paradójicamente, el «sensus existentialis», aún se detiene en mostrar LAS CRITICAS DE SANTO TOMAS Y DE KANT AL ARGUMENTO ONTOLOGICO COMO NO DEL TODO PERFECTAS. *La de SANTO TOMAS*, por conceder demasiado a San Anselmo cuando le admite que el «cogitabile maximum» resulta tal por *la añadidura de la «nota existentiae»*: aunque ésta se determine como sólo conceptual, tal añadidura *nunca* puede traducirse —¡en esto le dará la razón a Kant!— en una mayor «perfectio essentialis», sino tan sólo «existentialis» al explicitarse lo que ya implícitamente latía en dicho concepto, como en cualquier otro, dado el ya antes explicado

24. Ibid., p. 19.

25. Ibid., p. 27.

«sensus existentialis» de toda concepción mental. *La de KANT*, por el contrario, *al ignorar* (según él hace en su *Dialéctica Trascendental*), el aumento en la «línea existentiae» que se produce con la añadidura de la nota conceptual de la «existentia necessaria»: con la presentación, en efecto, en la conciencia intelectual del concepto de *Ente Necesario* o *Máximo pensable* (o de cualquiera otra de las caracterizaciones con que se suele resaltar el concepto esencial de Dios en contraposición al de los entes contingentes o minusperfectos), hay todo un *enriquecimiento* con la *adición positiva* «existentiae firmioris, diuturnioris, etc.»²⁶ que determina, especifica y explicita inequívocamente el obligado «sensus existentialis» de todo pensamiento. Pero todo ello desemboca en el preciso concepto que Manyà da de la existencia real, caracterizándola como «realidad inexistencial» o «ens quo» que en nada aumenta el valor esencial de las cosas, sino que tan sólo les confiere «realitatem in ordine existentia-li, tantam quantam ipsae significant».²⁷ Mas esto ya es otro tema que abordaremos, aunque sólo sea brevemente, en el epígrafe siguiente de este mismo apartado.

2. *Manyà, su ontología inexistencialista y su crítica al argumento noológico*

«Quidquid sit de nomine quo designetur» —«IDEOLOGICO» para algunos, «NOOLOGICO» para otros, etc.—, el autor de los *Theologumena* prefiere el de «AUGUSTIANO» para el argumento demostrativo de la existencia de Dios al que dedica toda *la segunda parte* del *Opúsculo I* con que abre el vol. V de dicha obra bajo el título genérico de *Opuscula*. De él, aparte de las alabanzas que le dedicó (a la vez que lo hacía con el ONTOLOGICO según reflejamos en el apartado anterior), se ocupa de destacar los puntos siguientes:

a) *Su pluralidad de formulaciones*: Aparte de la de *San Agustín*²⁸ y de las de varios de sus imitadores de la filosofía escolástica v cristiana en general —*Mercier, Donat, Sciacca, Janssens*, etc.—,²⁹ Manyà explicita y se detiene especialmente en la de *Balmes*. «firmus huius argumenti propugnator», para esquematizarla y distinguir claramente sus dos premisas, *Mayor* y *Menor*, cada una de las cuales va a hacer objeto de su reflexión y crítica. Hélas aquí tal como él las propone «more scholastico»:

26. *Ibid.*, p. 18.

27. *Ibid.*, pp. 19 y s.

28. *Ibid.*, p. 32.

29. *Ibid.*, pp. 32 y ss.

Mayor: «Mens nostra apud se cogitans invenit veritates absolutas, necessarias, aeternas».

Menor: «Aqui tales veritates neque in mente de ipsis cogitante fundantur, neque in objectis per ipsas expressis».

«*Ergo* dari oportet supra nos absolute necessaria et aeterna veritas, et summus intellectus talem fundans veritatem, scilicet Deus.»³⁰

b) *Una nueva pieza clave, necesaria para dilucidar su alcance probatorio, cual es la de su «Teoría de las realidades inexistentes».* Frente a muchos ARISTOTELICOS que «maiores impetunt argumenti, quasi platonianum sapiens realismum», MANYÀ, adelantándose a LA MEDIACION que años después claramente esbozará entre PLATONISMO y ARISTOTELISMO,³¹ distinguirá ya desde aquí *dos clases de realidades*, que en otros lugares de este mismo volumen explicará detenidamente:³²

Realidades existenciales: únicas que existen o son aptas para existir por sí mismas «in sensu formali»; y

Realidades inexistentes: Las que no pudiendo existir de tal manera, constituyen o la «conditio praevia» (como en el caso que nos ocupa las ideas o ejemplares de las cosas) para que lo hagan las realidades propiamente existenciales, o de la existencia de éstas (como en el caso de los accidentes, relaciones, etc.) «resultant».³³

Semejantes realidades, que en seguida vamos a ver verificadas con análisis de la mejor factura fenomenológica, son por otra parte difícilmente representables para nuestra mente, hecha como está a dar a todos sus contenidos un sentido; ya lo hemos visto en el apartado anterior de este mismo capítulo, *propia o ficticiamente, existencial*, merced al viejo principio escolástico «nihil intelligitur nisi sub ratione entis». Pero ello no obsta nada en contra de ellas, ni hay por qué, pese a las limitaciones de nuestra mente y de nuestro lenguaje —¡él mismo se confiesa impotente a la hora de tener que nombrar a tales realidades y verse obligado a emplear la terminología tan pobre que usa!—, considerar a sus conceptos como «*absurdi quia difficiles, praesertim* —estando como estamos— *in re metaphisica*».³⁴

30. Ibid., p. 32.

31. Vde. nuestro trabajo (*La Fil, Inex.*), pp. 307 y ss.

32. *Theol. V*, pp. 124 y ss. y 400 y ss.

33. Ibid., p. 401.

34. Ibid., p. 127.

c) *Aplicación de la «Teoría de las realidades inexistentes» al análisis del silogismo fundamental.* A la *premisa mayor*, de tanto sabor agustiniano-balmesiano, «MENS NOSTRA APUD SE COGITANS INVENIT VERITATES ABSOLUTAS, NECESSARIAS, AETERNAS», Manyà responderá

Concediendo que tales «VERITATES» *se dan* en efecto,³⁵ que *se imponen* «nostrae conscientiae indeclinabiliter»³⁶ y aun al entendimiento divino, de existir Dios, como algo anterior e independiente «iuxta nostram conceptionem», o «lex necessaria» que aun dicho divino entendimiento «necessario observat».³⁷ Sin embargo, a continuación

Negaré, una y otra vez, que tales «VERITATES» sean «EXISTENTIALES» o que «REALEM EXISTENTIAM MENTE AFFIRMANT AUT PRAESUPPONUNT», *aquilatando*, no obstante, que VERITATEM EFFERUNT, et ideo ENTITATEM SEU REALITATEM (verum et ens convertuntur) PRAE-TUR EXISTENTIAE ORDINEM»: ³⁸ el *orden* que a tales *verdades o realidades abstractas inexistentes* asigna Manyà es el «ORDO POTENTIALIS, i. e., NON EXISTENTIALIS»,³⁹ constituido primariamente por los primeros principios de identidad, contradicción y de totalidad, que como LEYES NECESARIAS rigen el orden de la existencia real y el conceptual, debido, según ya estamos en condiciones de comprender, al «sensus existentialis» que nuestra mente imprime a sus representaciones.⁴⁰

Respecto de la *premisa menor* («ATQUI TALES VERITATES NEQUE IN MENTE DE IPSIS COGITANTE FUNDANTUR, NEQUE IN OBJECTIS PER IPSAS EXPRESAS»), nuestro autor no hará sino aplicarle las distinciones y matizaciones expuestas respecto de la *primera premisa*, *añadiendo* y *recalcando* continuamente *esta otra* «quoad se» y «quoad nos» o «iuxta nostrum modum concipiendi». De todo ello resultará, en vistas a *la conclusión* que Balmes con San Agustín y todos los partidarios del presente argumento quieren extraer, estas PUNTUALIZACIONES que harán a este argumento totalmente INVIABLE COMO DEMOSTRATIVO DE LA EXISTENCIA DE DIOS:

35. Ibid., pp. 34 y ss.

36. Ibid., l. c.

37. Ibid., p. 39.

38. Ibid., p. 37.

39. Ibid., p. 40.

40. Ibid., p. 40.

[1.^a] Tales VERDADES *se derivan, óptica y necesariamente*, «QUOAD SE» y «DATA EXISTENTIA DEI», como de su último fundamento, «AB EIUS INFINITA IMITABILITATE» y *dependen*, pues, «AB EIUS INFINITO INTELLECTU»,⁴¹ no por vía de causalidad eficiente sino *por vía de causalidad ejemplar*;⁴² sin embargo, «QUOAD NOS existentiam Dei demonstrare intendent»,⁴³ semejante fundamentación *es lógicamente insostenible* y además *innecesaria*, ya que tales verdades o principios se nos muestran como «VERUM VALOREM LOGICUM HABENTIA»⁴⁴ y «SATIS FUNDATA IN SE IPSIS», dotados como están de EVIDENTIA AUTOCHTONA».⁴⁵

[2.^a] En la hipótesis, nada absurda para quien trata de demostrarla, de *suponer la no existencia de Dios*, de TALES VERDADES «ADHUC SERVARETUR POTENTIALIS VERUSQUE VALOR», no en virtud de nuestro pensamiento al pensarlos, sino «EX IPSA REI IUDICATAE ESSENTIA».⁴⁶

[3.^a] ¡CONSECUENTEMENTE TODO EL ARGUMENTO SE VUELVE INEFICAZ!: *la verdad* de su término medio (LAS «VERITATES» mencionadas), se nos han mostrado «nobis satis fundata in sepisa, in suis terminsi, QUIN sub nostrae logicae modulo ULTERIORI SIT OPUS FUNDAMENTO!»⁴⁷

3. Nuestro balance de ambas críticas

La verdad es que esta vez apenas si encontramos motivos que nos hagan subrayar alguna deficiencia. Honradamente hemos encontrado una y otra crítica concienzudas, profundas, en buena parte originales: tanto la *Teoría del sentido existencial* como la de las *Realidades Inexistentiales* que le sirven de base, respectivamente, en nada desmerecen de otras, como las de los filósofos de primera magnitud con que a través de ellas ha entrado Manyà en discusión. Yo diría más: Manyà ha sabido realizar dos fecundas MEDIACIONES DIALECTICAS: *la primera* entre LA TESIS TOMISTA, exagerada por carta demás en cuanto el alcance perfectivo de la esencia

41. Ibid., p. 36.

42. Ibid., pp. 40 y 45.

43. Ibid., p. 45.

44. Ibid., p. 40.

45. Ibid., p. 41.

46. Ibid., p. 39.

47. Ibid., p. 43.

por la adición de la «*existentiae nota*», y LA ANTITESIS KANTIANA al no admitir, «*in linea existentiae*», ningún enriquecimiento con la inclusión en el concepto de Dios de la «*existencia necessario exercita*»; y *la segunda* entre LA TESIS PLATONICA de la realidad existencial de las ideas y LA ANTITESIS ARISTOTELICA de su nula realidad extramental. Con ello se alinea nuestro filósofo entre los grandes maestros, superadores de posturas antagónicas-límite, en cuya discusión inveterada, como si de un callejón sin salida se tratase, habíanse enzarzado durante largos períodos de tiempo escuelas de gran nota. Con sus soluciones del «*sensus existentialis*» o de las «*realidades inexistenciales*», qué duda cabe que sigue cumpliéndose en España aquello que Kant dijo refiriéndose a su patria:⁴⁸

«Me ha complacido gratamente el observar, a través de los escritos [de Manyà], que no ha muerto el espíritu de profundidad.»

FELIPE IRIARTE

48. Prólogo a la II edic. de la *Crítica de la Razón Pura*, B. LXII.