

## Cognoscibilidad natural de Dios

### La Revelación de la existencia de Dios por las obras

1. Dios da testimonio de sí mismo no solamente mediante la Revelación sobrenatural; se manifiesta también a través de la Naturaleza con el ser, sentido y *teleología* que a ésta son propios. Naturaleza, en tanto se distingue del orden sobrenatural, es designada aquí como la creación total en cuanto no ha sido elevada a un orden superior por la gracia. Dios mismo asegura por medio de la palabra que a todos dirige en la Revelación sobrenatural que también la Naturaleza es una Revelación. Cristo nos describe el mundo con pinceladas tales que podemos reconocerle como mundo de Dios; del Padre hablan los lirios del campo, los pájaros del cielo, los gorriones en los aleros, la lluvia y el sol resplandeciente. El mundo es mundo de Dios que lo ha creado. Por eso Cristo, en todo obediente al Padre, permite que subsista ese mundo en el orden de la Redención por Él instaurado. Subsiste el modo propio de ser y las leyes que fueron impuestas desde el principio del mundo. Cristo no convirtió las piedras en pan, como lo deseaba el tentador; no amalgamó el Estado con la Iglesia; no cambió los órdenes sociales y económicos ni suprimió el matrimonio. Si la Naturaleza—el mundo entero—es una obra salida de las manos de Dios, podremos ver resplandecer en ella la Gloria del Hacedor y escuchar en ella la voz divina.

2. *El Dios uno y verdadero, nuestro Creador y Señor, puede con seguridad ser reconocido por medio de las cosas, mediante la luz natural de la razón (dogma de fe).*

a). Esta verdad ha sido enunciada por el Concilio Vaticano. Con respecto a su verdadero sentido conviene observar lo siguiente: el Concilio Vaticano enunció la verdad relativa a la cognoscibilidad natural de Dios precisamente en las proposiciones sobre la Revelación y no en aquellas que se referían a Dios como creador de todas las cosas (sección 3.<sup>a</sup>, canon 1; D. 1806). A la doctrina del Vaticano precedió una réplica del Papa Clemente XI en que se condenaba una proposición del jansenista francés Paschasius Quesnel, referente a la cognoscibilidad natural de Dios. Este autor afirmaba que todo conocimiento de Dios—incluso el natural y el adquirido por las filosofías paganas—es siempre sobrenatural y proviene de Dios; añadía, además, que un eventual conocimiento de Dios no logrado por la gracia es sencillamente puro orgullo humano e insurrección contra el mismo Dios y que no prestaba ningún servicio a la piedad, amor o veneración. (Constitución dogmática *Unigenitus* del 8 de septiembre de 1713; D. 1391; Véase el artículo *Bulle Unigenitus*, de J. Carreyre, en *Dict. de Theol., cath.* XV, 2061/2.)

En la condenación de la opinión de Quesnell la Iglesia intervino como defensora y protectora de la razón humana. La misma función ejerció luchando contra el así llamado *fideismo* del profesor de Estrasburgo Bautain (1796-1867) y contra el *tradicionalismo* del filósofo francés Bonnetty 1798-1879. Por desconfianza exagerada y unilateral contra la razón humana, que no carecía totalmente de fundamento y en pro de la cual se podían alegar hechos históricos y experiencias pastorales, afirmaban que toda clase de conocimiento religioso se debe a la Revelación sobrenatural. Negaron sobre todo la posibilidad de llegar a obtener la seguridad sobre la existencia de Dios en caso de no disponer más que de los medios del conocimiento puramente natural. Bautain suscribió el 8 de septiembre de 1840 entre otras, la siguiente proposición impuesta por la Sede Apostólica: «El pensamiento deductivo puede demostrar con seguridad la existencia de Dios en su infinita perfección. La fe, un don del cielo, sigue a la Revelación. Por consiguiente, para demostrar la existencia de Dios contra sus negadores no se puede recurrir a la fe.» Bonnetty suscribió el año 1835 una proposición parecida (D. 1622, 1650; NR. 15). Puesto que las proposiciones suscritas por Bautain y Bonnetty tratan de la demostrabilidad de Dios y no, como el Vaticano, de la mera cognoscibilidad, el texto de este Concilio es más general y amplio. Como veremos más abajo, la fórmula del juramento antimodernista volvió a adoptar la forma más rígida y precisa de las declaraciones de los años 1840 y 1855.

b) El Concilio Vaticano afirma la *posibilidad* y la *no realidad* de un conocimiento natural de Dios. La razón humana de por sí, sin que Dios le otorgue para ello medios sobrenaturales, dispone de la capacidad de encontrar caminos que conducen hasta Dios. Pasan a través de la Creación, a la cual pertenece el hombre mismo. Para expresarnos con otras palabras: en todos sus estados y condiciones, por consiguiente, también en el estado en que se halla después de la caída, la razón humana, es capaz de hallar pruebas de por sí válidas para demostrar la existencia de Dios, y estas pruebas se fundan en la contemplación de lo creado. Contra estos argumentos no se pueden aducir objeciones decisivas.

El Concilio Vaticano no expresa de qué manera llega el hombre—que existe aquí y ahora, dentro del orden actual de la Redención—a convencerse realmente de la existencia de Dios. Por eso no se oponen a la doctrina de la Iglesia aquellos teólogos que afirman que el yo humano viviente (en oposición con el ser abstracto «hombre») no llega a convencerse de ordinario de la existencia de Dios valiéndose de argumentos racionales, sino que necesita ser ayudado por la enseñanza y la educación, que lo guíen desde fuera, y por la gracia, que lo guía desde dentro, que es tanto como decir, dentro de una comunidad religiosa viva, en el torrente de la tradición religiosa. En pro de esta afirmación se puede alegar, en primer término, lo que enseña la experiencia, y, en segundo lugar, la idea de que Dios mismo ha encargado a los hombres que anuncien su nombre de tal forma que una generación lo reciba de la generación precedente.

La constatación del Concilio Vaticano conserva toda su importancia aún suponiendo que no haya existido todavía ningún hombre que haya llegado a convencerse de la existencia de Dios, valiéndose exclusivamente de los medios que le brinda el conocimiento natural. En efecto, el Concilio afirma que a pesar del pecado, la ceguera del hombre para con Dios no es completa; que éste conserva la capacidad (*capacitas*) interna de conocer a Dios. Aun suponiendo que este conocimiento sólo pueda realizarse bajo la influencia de la gracia, sería cierto que constituye la base preliminar para las operaciones de la gracia misma. El hombre no es empujado de áca para allá, como hacemos nosotros con una piedra o un trozo de madera; por el contrario, impulsado por esa gracia se mueve hacia Dios y pone en ejercicio su capacidad de conocer.

El hombre puede llegar a conocer a Dios mediante la capacidad cognoscitiva que le ha sido otorgada, aunque sea la gracia quien hace comenzar el acto mismo del conocimiento. De cuanto hemos dicho resulta que la proposición del Concilio Vaticano se limita solamente a definir la constitución, la estructura del hombre sometido al pecado.

c) A la doctrina de este Concilio se opone la interpretación pesimista del hombre defendida por Lutero y, bajo una forma todavía más radical, la Teología dialéctica actual (K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten, E. Thurneysen, R. Bultmann). Según ella, el hombre no sólo es incapaz de conocer a Dios con la luz natural de la razón, sino que además se encuentra en un estado de absoluta oposición a Dios. No existe camino alguno que conduzca desde este mundo hasta Dios; más aún, tales tentativas son pecaminosas y sólo contribuyen a aumentar la culpabilidad del hombre.

d) Al tratar de resolver la *questio facti*, es decir, cuando se trata de demostrar si alguna vez alguien ha llegado a convencerse por vía de conocimiento puramente natural de la existencia de Dios, haciendo convicción viva de uno mismo las pruebas de la existencia de Dios, es preciso no perder de vista que en la historia humana no se ha dado nunca un estado totalmente privado de la gracia. Dios, al arrojar al hombre del Paraíso, le hizo la promesa de un Salvador. Ahora bien: las promesas de Dios no son palabras vanas; contienen fuerza, potencialidad y son, por consecuencia, activas. Por eso los hombres no han tenido nunca necesidad de buscar a Dios desprovistos de toda gracia y con el exclusivo auxilio de las fuerzas naturales que conservaron tras el pecado original.

e) Los representantes de la opinión antes mencionada *distingen entre la validez teórica (lógico-metafísica) de una prueba de la existencia de Dios y su eficiencia psicológica*, entre la posibilidad abstracta de llegar a conocer a Dios por medio del mundo, en cuanto éste es obra de Dios que se revela en la Naturaleza, y prescindiendo de la realidad del hombre concreto, y la otra posibilidad, que sería la realización misma de esta posibilidad en el espíritu real del hombre; entre la estructura teórico-mental de la Teología natural y las convicciones del hombre moralmente religioso. Es necesario reconocer con toda exactitud esta distinción. Pues con la demostración ideológico-esencial (lógico metafísica) de un esta-

do de cosas no queda suficientemente garantizado su reconocimiento por parte del yo humano y concreto.

La distinción entre conocimiento abstracto-teórico y convicción vital la encontramos a menudo ya en la esfera de lo humano, tanto más marcada cuanto menos se preste una verdad a ser conocida, sino que sea mayor su influencia sobre nuestro comportamiento práctico (acaso aquí pueda darse como ejemplo la ideología de un idealista y su comportamiento frente a un automóvil que se acerque a toda velocidad). Ahora bien: la realidad del «Tu» divino tiene una trascendental importancia para nuestra vida. Si Dios existe efectivamente, se abren ante nosotros horizontes supremos de plenitud vital y de existencia intensa; si Dios existe, el hombre no está irremisiblemente encarcelado en la estrechez de la existencia terrena. Pero suponiendo que Dios no exista, sólo le queda la inseguridad y la limitación de la vida en el mundo. Aun en el caso más favorable y siguiendo las enseñanzas de la filosofía existencial, el hombre podría elevar su vida a un grado supremo de intensidad frente a la frontera absoluta que es la muerte, la cual constituye también su definitivo fracaso.

Por consiguiente, la existencia de Dios ofrece al hombre posibilidades supremas, posibilidades que no pertenecen a este mundo. Esta existencia implica al mismo tiempo una grave responsabilidad y unas nuevas obligaciones. Es algo así como una llamada incesante a no contentarnos con la vida terrena y a tender hacia la vida plena de Dios. De esto resulta que para el hombre contento de sí mismo, para el enamorado de este mundo, la existencia de Dios puede llegar a constituir una pesada carga. (Consúltese J. Coudenhove, *Von der Last Gottes*, 1933.)

Al examinar el problema de si Dios existe no se puede prescindir de la importancia que tiene Dios para la vida humana; es problema de capital importancia para el hombre. La solución de este problema no depende sólo de la mera fuerza del conocimiento; también juegan papel importante las fuerzas del sentir y de la voluntad. En cierto sentido puede decirse que las fuerzas de la voluntad y del sentir toman parte en todos los actos del conocimiento, pues todo acto de éste es llevado a cabo por el yo humano, valiéndose de todas sus potencias. Estas le sirven a manera de instrumento y tienen una íntima conexión entre sí. Ahora bien: el yo humano sólo conoce aquellos objetos que excitan su simpatía. La razón de esto es obvia; sólo presta el yo humano atención a tales

objetos dejando que los otros le pasen inadvertidos. De objetos que nos sean completamente indiferentes, aunque se hallen en el ámbito de nuestra capacidad visual, no solemos apercibirnos.

Si esto puede decirse de la percepción de objetos intrascendentes, lo mismo y sobre todo habrá de afirmarse acerca del conocimiento de Dios. En este conocimiento toman parte activa las fuerzas de la voluntad y del sentir. Son necesarias determinadas *actitudes psíquicas* si el conocimiento ha de ser *eficiente y vivo* (Newman llama a este conocimiento «conocimiento real») y no un conocer meramente conceptual; es decir, un conocimiento capaz de garantizar convicciones reales y no consistente en meros conceptos y palabras. El Padre de la Iglesia y la Teología medieval considerará tales actitudes como presupuesto necesario para el conocimiento verdadero de Dios. Pueden ser designadas como actitudes de *respeto, humildad, pureza y amor* (K. Adam). El que busca a Dios debe buscarle avituallado con tales actitudes. Si en realidad Dios existe, ese Dios es totalmente distinto de nosotros, se encuentra fuera de la esfera de las cosas mundanas y del barullo de lo terreno, separado de nosotros por un abismo ontológico infranqueable y, no obstante, cerca de nosotros por hallarse presente en nuestro interior penetrando en los ámbitos más recónditos de nuestro ser. A este estado de cosas, constituido por la cercanía y lejanía de Dios, respondemos con la actitud del respeto amoroso y del amor respetuoso; es decir, con la actitud propia de la veneración. Esta actitud ayuda a descubrir la realidad de Dios y su plenitud axiológica. Dios se manifiesta sólo al humilde, al que reconoce su insuficiencia y debilidad ontológicas, morales y espirituales, al que se halle dispuesto a conocer una realidad superior a sí misma buscando con la humildad asilo y protección. El orgulloso, por el contrario, se deifica a sí mismo haciéndose por ello incapaz de conocer toda realidad trascendente a su propio ser. De esta forma surge la paradójica situación siguiente: el pecador orgulloso es, por una parte, el que más necesita el conocimiento de Dios y, por otra, el menos capaz de conocer a Dios. La pureza del corazón, mediante la cual el hombre abre sin reservas las puertas de su alma a la realidad, le protege para no entregarse desordenadamente a las cosas mundanas, haciéndole así víctima del egoísmo y del utilitarismo. Esta pureza preserva al hombre tanto de la sujeción a la realidad terrena como de la entrega prematura a los valores

espirituales (B. Rosenmöller, *Religionsphilosophie*, 1932, 88-95 Id., *Die Metaphysik der Seele*. A. Adam, *Spannungen und Harmonie*, 1940. Id., *Die Tugend der Freiheit*, 1946).

San Agustín escribe en su *De Doctrina Christiana*, lib. II, cap. 7, BKV VIII, 56: «El hombre ve a Dios sólo en tanto que muere para el mundo; pero en tanto que vive para el mundo, no ve a Dios». «Todo el que se proponga hablar de lo invisible y de su fuerza eterna, como es un ser corporal, tiene que esclarecer su sentido, purificar sus pensamientos, dominar sus pasiones para poder llegar hasta la meta buscada. El que quiere contemplar la luz del sol tiene que eliminar todo lo que oscurece los ojos, las impurezas y los flujos, porque si no una niebla surge ante los ojos y le impide contemplar la luz» (*Obras escogidas de los Santos Padres armenios*, traducida por S. Weber, BKV I, 25).

Entre todas las fuerzas que impulsan al hombre hacia Dios, la más íntima y misteriosa es el *anhelo*, el amor, fuerzas insertas en la Naturaleza, creada por Dios y para Dios. En el tratado sobre la Creación veremos que la procedencia divina ha estampado en el hombre un signo íntimo e indestructible. El origen de Dios es origen de su amor. Así el hombre, por su origen formado por Dios, en lo íntimo está formado por el amor. Esta es la base del anhelo que impulsa al corazón humano hacia Dios. La expresión «corazón» no debe ser entendida aquí en sentido irracional-sentimentalista; el amor, siguiendo a San Pablo, San Ignacio de Antioquía, San Agustín, San Buenaventura, Pascal y Newman, es una forma bajo la cual se manifiesta el espíritu; es decir, es el espíritu mismo en cuanto que estará íntima y vitalmente unido con el cuerpo. Entendido de este modo el corazón es el órgano por medio del cual el yo humano responde a los valores, especialmente al valor supremo que es Dios.

De dos formas actúa el amor en el conocimiento de Dios. En primer lugar impulsa al hombre hacia el «Tu» divino; luego abre sus ojos espirituales para que perciba a Dios. En efecto, Dios es amor (*I Io.* 4, 8). Y el amor sólo puede ser conocido por el amor. Quien carece de amor no podrá conocer a Dios. El odio ciega; el amor, por el contrario, ha nacido de Dios y conoce a Dios (*I Io.* 4, 7).

Tiene, pues validez, lo que afirma San Agustín en una ocasión (*Sermón sobre el Evangelio de San Juan*, Trat. 96, n.º 4; BKV II, 193 y sigs.): «Nadie ama lo que no conoce; pero cuando alguien ama lo que sólo conoce de una manera imperfecta, el amor hace que llegue a conocerlo cada vez mejor y más completamente.» De acuerdo con toda la Sagrada Tradi-

ción escribe Thomassin en su Dogmática, inspirada por la Teología del francés Berulle: «Para llegar hasta lo divino hay que comenzar con el amor, no con la especulación. Porque las emociones del corazón nos revelan a Dios mejor que el entendimiento, tanto más cuanto que el amor esclarece los ojos del alma y comunica a ésta fuerzas para la contemplación de las cosas santas» (H. Bremond, *Das wesentliche Gebet*, traducción por H. Michel, 1936, 192 y sigs.). Véase Westermayr, *Wege zu Kind und Wolk*, 1948. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Dasein*, 1942.

3. El examen de la Sagrada Escritura y de la Tradición oral demuestra que la definición del Concilio Vaticano referente al conocimiento natural de Dios se halla totalmente justificada; basta una ojeada rápida sobre el testimonio de la Revelación sobrenatural para convencerse de que la doctrina del Concilio presenta una interpretación exacta, auténtica, de la Sagrada Escritura y de que el testimonio que Dios da de sí mismo en la Creación sólo puede producir efecto sobre un espíritu humilde, predispuesto y puro.

a) En lo que se refiere a la Escritura se puede constatar lo siguiente:

I. Para los creyentes del Antiguo Testamento la existencia de Dios era una cosa tan obvia que todas las cosas y los acontecimientos constituían encuentros con él. Todo era transparente para ver a Dios. Los justos le buscan para escucharle (*Ps.* 34, 3). Todos los pueblos le ensalzan (*Ps.* 117, 1). El fuego y el granizo, la nieve y la niebla, el viento desencadenado, las montañas y las colinas, los árboles frutales y los cedros, los animales mansos y los salvajes, el gusano y el pájaro alado: todas las criaturas le alaban y ensalzan (*Ps.* 148, 8-10). Los árboles del campo manifiestan alegría cuando se acerca su pueblo (*Is.* 55, 12). Las estrellas de la mañana se regocijaron el día en que creó la tierra (*Iob.* 38, 7). El cielo, la tierra, el mar y todo lo que en ellos vive y se mueve tienen orden de ensalzarle (*Ps.* 69, 35). Su nombre es grande entre los pueblos desde el Oriente hasta el Occidente (*Mal.* 1, 11). En los escritos del Antiguo Testamento, a medida que vamos descendiendo a lo largo de los siglos, tanto más solemnes resuenan los himnos de gloria y alabanza a Dios. Pero tampoco faltan en las páginas más antiguas. La alabanza es siempre profesión y reconocimiento de la misma creencia: que Dios existe (Köhler, *Theologie des AT*, 1 y sigs.).

En los últimos tiempos de la historia judía la idolatría aparece bajo dos formas en los horizontes del pueblo elegido: como dei-

ficación de fuerzas y cosas naturales y como veneración de fetiches contruídos por el hombre. Sobre la primera de esas formas el libro de la Sabiduría—redactado uno o dos siglos antes de la venida de Cristo—emite un severo fallo condenatorio (*Sap.* 13, 1-9. Véase también 2, 15; 12, 24; 13, 10; 14, 30):

«Necios, en efecto, ingénitamente todos los hombres en quienes se halló el desconocimiento de Dios, y que arrancando de los bienes visibles no fueron capaces de conocer al que es, ni por la consideración de las obras vinieron en conocimiento del Artífice, antes el fuego, o la brisa, o el aire veloz, o el giro de los astros, o el agua impetuosa, o los luceros del cielo pensaron ser dioses, gobernadores del mundo. Que si, embelesados con su hermosura los tomaron como dioses, entiendan cuánto es más hermoso el Señor de ellos; pues el Progenitor de la belleza es quien los creó; y si, sobrecogidos por su potencia y energía, entiendan cuánto es más poderoso quien los formó; pues por la magnitud y la belleza de las criaturas, por cierta analogía, se deja ver su Hacedor original. Mas, aun así, es menor el reproche que sobre ellos recae, por cuanto ellos se extravían tal vez, buscando a Dios y desean hallarle; ya que tratando con sus obras las escudriñan y quedan prendados de su vista, pues tan hermoso es lo que se ve. Mas, por otro lado, ni aún éstos son perdonables; pues si tanto lograron saber, que acertaron a conocer el Universo, ¿cómo al Señor de ellos no hallaron más presto?»

El texto sagrado que acabamos de citar dice que tanto la contemplación de la hermosura de la Naturaleza, con la consiguiente admiración, y el sentimiento de horror, que produce la fuerza, pueden conducir a los hombres hacia Dios. En la fuerza y en la hermosura podemos percibir a título de comparación la fuerza y hermosura del Creador; se traslucen a través de lo creado. No obstante, el hombre no se deja conducir hasta Dios por la Naturaleza. Antes al contrario, sucede algo extraño y raro: la fuerza y hermosura creados, lejos de acercar al hombre a Dios, le apartan de Él: impiden que vea a Dios. Hechizan y fascinan su corazón de tal suerte, que el hombre no mira más allá de la fuerza y hermosura visibles. Se detiene en ellas y las deifica.

¿A qué se debe esto? ¿Por qué son precisamente los valores que deberían conducir el hombre a Dios los que le seducen ahora, después del pecado, para que adore a los ídolos? El texto de la Sabiduría no nos da la respuesta; pero, con la ayuda de otros pasajes de la Sagrada Escritura, se pueden aducir los siguientes argumentos, fundados unos en el modo de ser del mundo, y otros en el modo del hombre:

1) La Creación no es ya una Revelación clara de Dios, ya no habla con voz clara de Él. A causa del pecado cayó también sobre ella la maldición y se halla como deformada y desfigurada (*Gén.* 3, 17; *Rom.* 8, 13-23). Por eso cabe preguntar: ¿Constituirá este mundo corrompido el mundo de Dios? En él se percibe la voz de un Señor diferente; es decir, la voz de aquel ser a quien la Sagrada Escritura llama «príncipe de este mundo», la voz de Satanás. Su dominio sobre el mundo se manifiesta en las quejas y suspiros que San Pablo oía en el mundo y las lágrimas y lamentos que percibe también en el mundo el hombre no iluminado por la Revelación (Virgilio: *Sunt lacrimae rerum*, también las cosas tienen sus lágrimas).

2) El pecado ha debilitado la capacidad visual humana. El hombre no ha perdido totalmente, a causa del pecado, la capacidad de conocer a Dios, pero su corazón está ofuscado de tal modo, que ya no puede percibir y ver claramente a Dios. El hombre, en el estado originado por la caída, vive amenazado siempre por el peligro de no ver a Dios y de no oír su voz.

La afinidad divina que ha quedado a la Naturaleza y el anhelo de Dios que posee todavía el corazón humano ofuscado por el pecado explican el hecho de que el hombre que ya no percibe al Dios vivo en la fuerza y hermosura de la Naturaleza, deifique y adore a éste. El mundo no ha perdido el fondo luminoso de que dispone gracias a su origen divino. De ahí resulta que, debido al ofuscamiento de su corazón, el hombre puede confundir la Naturaleza dotada de rasgos divinos con Dios, a quien sigue anhelando también el hombre pecador.

Así se explica que el libro de la Sabiduría considere a la Creación como un camino fácil que conduce hasta Dios, y afirme que la deificación mítica del mundo es deficiencia ético-religiosa y no gnosológica.

II. En el Nuevo Testamento, San Pablo resume las ideas del Libro de la Sabiduría y les comunica una nota especial de rigidez condicionada por la venida de Cristo; es decir, por la venida del amor de Dios encarnado en la Historia humana.

En la Epístola a los Romanos (*Rom.* 1, 18-23) podemos leer lo siguiente: «Se revela, en efecto, la cólera de Dios desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que oprimen la verdad con la injusticia. Pues lo que se conoce de Dios se halla

claro en ellos, ya que Dios se lo manifestó. Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus hechuras, tanto su eterna potencia como su divinidad; de modo que son inexcusables. Por cuanto, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le hicieron gracias, antes se desvanecieron en sus pensamientos y se entenebreció su insensato corazón. Alardeando de sabios, se embrutecieron y trocaron la gloria del Dios inmortal por un simulacro de imagen de hombre corruptible, y de volátiles y de cuadrúpedos y de reptiles.»

Según este texto, los iluminados por la Revelación consideran a los incrédulos como reos de culpa. La ira de Dios les alcanza. Dios les rechaza de modo que no pueden reconocerle; pero la culpa la tienen ellos. Es su orgullo el que excita la ira divina. A causa de su independencia orgullosa impiden que triunfe la verdad decisiva, la verdad de Dios. Le niegan el dominio. Son hombres de mala voluntad. De por sí podrían reconocer la sabiduría de Dios; de hecho, ven esta sabiduría todos los puros y limpios de corazón. De por sí serían capaces de percibir lo invisible en lo visible. Ahora bien, cuando el hombre no toma en serio a Dios y cuando no le reconoce como Señor, queda trastornada la vida humana entera, a la que pertenecen también el corazón y el espíritu humanos. En tales condiciones, el hombre carece de normas. Por profundos que sean sus conocimientos espirituales y por grandes que sean los progresos culturales, todo está en un mundo de caos y desorden. Por eso el hombre se muestra incapaz de atribuirles el rango que les corresponde. Perdidas las normas rectas y justas, no es ni siquiera capaz de reconocer el puesto que ocupa en el mundo convertido en caos. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que adora, como si fuesen dioses, a animales inferiores a él. Al abandonar y perder a Dios, el hombre orgulloso abandona y pierde su propia dignidad. En una atmósfera de impiedad no puede prosperar el espíritu humano. La impiedad atea hace descender al hombre a un grado ínfimo, en el cual hasta adora y venera a los animales. Según San Pablo, este estado no es, en primer lugar, una deficiencia del entendimiento, sino una insurrección del corazón. El ignorar a Dios, por eso, constituye un acta de acusación contra el mismo hombre. En ella se pone de manifiesto que el hombre es reo de juicio ante el tribunal divino.

a causa de su autonomía radical (consúltese . Kuss, *Der Brief an die Römer*, 27 y sigs.).

San Pablo habla en otros dos pasajes acerca del conocimiento natural de Dios. En su discurso de Listra (*Act.* 14, 14-18) enseña a sus oyentes que en los tiempos pasados Dios ha dejado que los paganos sigan sus propios caminos aunque nunca los haya dejado sin testimonios que dan fe de su existencia. Hubieran podido encontrarle en los fenómenos de la Naturaleza, en los acontecimientos históricos y en las vivencias de sus propios corazones.

Los habitantes de Listra quedaron fascinados al ver que San Pablo había curado a un tullido. Inmediatamente se dispusieron a ofrecer sacrificios a San Pablo y a su compañero Bernabé. Sentimientos de ira y de dolor se apoderaron de San Pablo y Bernabé, cuya misión consistía precisamente en luchar contra la idolatría y anunciar al Dios vivo; ambos se mezclaron entre la gente y trataron de calmarlos, gritándoles que no eran dioses, que lo mismo que todos los demás, poseían una naturaleza humana sometida a los dolores y a la muerte, que habían venido a predicar al Dios vivo, distinto de todos los hombres. Los habitantes de Listra no habían llegado a conocerle hasta ahora, porque hasta los tiempos presentes Dios había permitido que los paganos siguieran sus propios caminos, es decir, no les había hecho partícipes de su actividad redentora. Pero, por fin, había llegado el momento en que podrían conocerle, aunque en realidad no les debía ser totalmente desconocido, ya que «no les dejó sin testimonio de Sí haciendo el bien y dispensando desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, llenando de alimento y de alegría vuestros corazones».

Esto quiere decir que la observación atenta de la Naturaleza, de la Historia y del propio ser pueden llevar al hombre a sentir y descubrir a Dios.

Lo mismo enseña San Pablo en su *discurso en el Areópago de Atenas* (*Act.* 17, 22-30). Fué una hora histórica aquella en que San Pablo anunció el Evangelio del Dios vivo a los herederos de la cultura clásica griega, en el centro mismo de esa cultura. En primer lugar, alabó la piedad de los atenienses, que se había manifestado y se manifestaba en tantos templos, imágenes y fiestas. Como nota característica y especial de su religiosidad, nombró un altar que había visto cuando iba por la ciudad. Sobre ese altar había un rótulo que decía: a un dios desconocido. Esta fórmula

manifestaba que los atenienses estaban especialmente capacitados para percibir la universalidad y potencia del fondo divino de la realidad. El carácter divino de ésta no podía ser representado exhaustivamente, según lo que creía el griego piadoso, por medio de los numerosos y ya conocidos dioses. La mente piadosa, al sentirse rodeada de lo numinoso, creía eran necesarios nuevos símbolos, además de los conocidos, para expresar por medio de ellos todo el contenido divino de la realidad. La piedad griega, para hacer todo lo que estaba de su parte, había construido por ello un altar a los dioses desconocidos. San Pablo aseguró a los atenienses que habían obrado acertadamente, puesto que el mundo está realmente penetrado por el misterio de Dios.

Los atenienses no se engañaban al presentir esto. No obstante, era cierto que hasta ahora no habían llegado a conocer el origen del carácter divino del mundo. En realidad proviene del Dios uno y vivo. Por consiguiente, su continua búsqueda del fondo divino del mundo era, como les declaró San Pablo, una búsqueda del Dios vivo, aunque hasta ahora no hubiesen caído en la cuenta de ello. Es verdad que no hubiera debido ser tan incompleta su ignorancia con respecto a esto: el mundo ha sido creado por el Dios vivo y se halla penetrado de su esencia y actividad. Dios es el que gobierna la Historia humana. Además, compenetra a cada uno de los hombres en tanto que es Poder personal plasmante y universal. Él es la atmósfera personal dentro de la cual existimos y vivimos, de la misma manera que nos movemos en el aire; más aún, «porque somos linaje suyo». Nada sería más natural que el que le tocásemos, captásemos y presintiésemos. ¿Cómo no podría ser percibido el Ser que está presente en lo más íntimo de nosotros? Su voluntad es que los hombres «busquen a Dios y siquiera a tientas le hallen, ya que no está lejos de nosotros, porque en Él vivimos, nos movemos y existimos». Y, no obstante, ha sucedido una cosa rara, extraña, inesperada: Dios no ha sido percibido. Pero ahora—sigue exponiendo San Pablo—Dios quiere que terminen los tiempos en que no ha sido conocido. Ahora se ha manifestado de un modo nuevo y llama a los hombres para que abandonen a los ídolos y para que le reconozcan a Él, que es el Dios vivo. Esta llamada es seria y después de ella vendrá el juicio. (Consúltese, en lo que concierne a estos dos textos, A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, 1938.)

Se podría creer que en estos textos, a diferencia de lo que su-

cede en casi todos los otros pasajes de la Escritura, la palabra «Dios» no designa la Primera Persona divina, sino que se refiere a Dios Uno en esencia. En efecto, la Sagrada Escritura habla aquí de lo que hubiera podido ser el conocimiento de Dios entre los paganos. En esos textos no se trata del conocimiento de Dios manifestado por la Revelación sobrenatural, sino del conocimiento de Dios que podían haber obtenido los paganos observando la Naturaleza. Ahora bien, este conocimiento sólo puede referirse a Dios en cuanto que es uno en esencia y no a Dios uno y trino. No obstante, veremos en otro lugar que la palabra «Dios» designa también aquí en realidad la Primera Persona divina.

b) En numerosos lugares de la *Tradición oral* encontramos la convicción de que Dios puede ser conocido naturalmente. Los Santos Padres repiten las ideas del Libro de la Sabiduría, de la Epístola a los romanos y de los discursos de San Pablo. En la conciencia de la fe de la Iglesia primitiva constituye un rasgo característico—y no totalmente nuevo si comparamos con los pasajes de la Escritura arriba citados—la convicción de que la idea de Dios es una de las prerrogativas de la naturaleza humana. Nace con ésta y no puede desaparecer nunca totalmente. Basten dos ejemplos. San Agustín cuenta la existencia de Dios entre el número de verdades que nadie puede desconocer plenamente. San Juan Damasceno expresa el parecer unánime de los Padres, especialmente de los griegos, al exponer lo siguiente (*Exposición de la fe ortodoxa*, lib. 1, cap. 1; BKV I): «El conocimiento de la existencia de Dios ha sido inserto por El en todos. También la Creación, su gobierno y conservación, anuncia la majestad de la naturaleza divina. Además, se ha dado a conocer—según el grado de nuestra capacidad de conocimiento—por medio de leyes y por los profetas, y finalmente mediante su Hijo Unigénito, nuestro Señor, Dios y Salvador, Jesucristo».

Teniendo en cuenta que el origen divino del hombre no es un hecho que pertenezca al pasado, sino un suceso permanente (como veremos en el tratado sobre la Creación) y que este suceso precisamente determina y plasma su esencia íntima, se comprende con facilidad la doctrina de los Santos Padres, al afirmar que el hombre no puede olvidar nunca completamente a Dios, lo mismo que no puede olvidarse completamente a sí mismo; que no puede pensar en sí mismo de manera totalmente consciente sin pensar el

«TU» divino, aunque este pensar en Dios pueda ser vago e indeterminado.

4. Las enseñanzas de la Revelación relativas al conocimiento natural de Dios quedan confirmadas por la *razón humana* misma. Impulsada por sus propias y esenciales inclinaciones, la razón se esfuerza siempre de nuevo y con buen éxito por ir más allá de sí misma y de la Naturaleza, hasta los espacios que están allende el hombre y la Naturaleza. No busca ir hasta una esfera trascendente cualquiera, sino hasta el más allá verdadero y auténtico, hasta el allende donde vive Dios, tratando luego de justificar sus convicciones por medio de argumentos. Lleva a cabo esto en las así llamadas *pruebas de la existencia de Dios*. El examen detallado de esas pruebas es incumbencia de la Filosofía.

a) En rasgos generales expondremos de qué modo la razón puede llegar a conocer la existencia de Dios, valiéndose de su propia fuerza natural. Por un lado, a base de la experiencia del propio ser y vivir, así como de la existencia y vida de otros; por otra parte, por la experiencia y conocimiento de la deficiencia e insuficiencia ontológicas de nuestro propio ser y de todo lo que es (algo debido a la cercanía de la nada: Heidegger), deduce la razón la existencia de un ser personal, transmundano (trascendente), inmutable, no sometido a las condiciones de la insuficiencia de lo terreno (absoluto), que a causa de su perfección dispone de tal soberanía ontológica que su existencia se funda en su propia esencia (ser original, *actus purus*). Considerando el devenir en el mundo, deduce la razón la existencia de una causa primera (*acción primordial*), la cual se halla fuera de las series de causas terrenas y constituye el fundamento y sostén de todas ellas (la grandeza esplendorosa y la fuerza bienhechora de los valores, por un lado, y por otro el conocimiento de la imperfección y debilidad ontológica de esos mismos valores, la permiten deducir la existencia de un *Valor primordial* (*Bondad primordial, Verdad primordial y Belleza primordial*). La teleología y el orden de la Naturaleza (cuya existencia constata la razón a pesar de las múltiples oscurecidas) denotan la existencia de un *Espíritu primordial y original*. La coordinación en que se hallan el sujeto que conoce y el objeto conocido, pone de relieve que ese Espíritu es razón original. Los actos vivenciales mediante los cuales experimentamos que hay en nuestra conciencia un sentimiento del deber, indepen-

diente de nuestro gusto y de nuestro desagrado, de la utilidad y de los daños, demuestran que ese Espíritu es *Voluntad y Santidad originales*.

Estas pruebas patentizan la existencia de Dios, no sólo y sobre todo a partir de los defectos e imperfecciones de nuestro conocimiento del mundo, de modo que Dios venga a ser colocado en los puntos donde nuestro conocimiento no puede seguir adelante. Por el contrario, su punto de partida lo constituye el mundo considerado en la totalidad de su ser y de su valor, bien que capten este ser y valor del mundo bajo el aspecto de sus limitaciones ontológicas. El fundamento de las pruebas en cuestión es, pues, la estructura total del mundo. Por eso no se puede objetar contra ellas que se sirven de Dios como de un suple faltas y que irán perdiendo valor según que la ciencia—especialmente la ciencia exacta de la Naturaleza—vaya eliminando las deficiencias de nuestros conocimientos. Las pruebas de la existencia de Dios toman como fundamento la estructura esencial del mundo, y el modo de ser de este mundo es tal que carecería de explicación razonable si no se admitiese la existencia de Dios.

b) Cuando se trata de *valorar el alcance* de las pruebas de la existencia de Dios, hay que tener en cuenta que no se limitan a demostrar la realidad de un Ser que se hallase en la cima o cumbre de todos los fenómenos de nuestra experiencia. Esas pruebas demuestran la existencia de un Ser personal distinto de todos los otros seres. En efecto, si la existencia del mundo hace referencia a la existencia de un Ser cuya estructura ontológica es tal que su perfección ontológica constituye el fundamento de su propio existir, siendo además el fundamento de la existencia del mundo, que no existe en virtud de su propia perfección ontológica. En tal caso este Ser tiene que ser totalmente distinto del mundo y nosotros le llamamos Dios.

c) Los materiales para estas pruebas se hallan ya en la Filosofía de Platón y Aristóteles. No obstante, estos pensadores no parece llegasen a conocer que Dios es totalmente distinto del mundo. Santo Tomás de Aquino presenta en la *Summa Theologica* un pequeño resumen de las pruebas de la existencia de Dios inspiradas en ideas platónicas y aristotélicas. A continuación reproducimos el texto correspondiente:

La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien: todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien: no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo; sólo es posible respecto a formas o perfecciones diversas; lo que, v. gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es a su vez movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así los motores intermedios no se mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí mismo, y esto es imposible. Ahora bien: tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre hay causas eficientes subordinadas; la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y esta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa se suprime su efecto, sino existiese una que sea la primera tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de las causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien: es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fué. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debería existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe y, por tanto, si nada existía, fué imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, se-

gún hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el filósofo, lo que es verdad es máxima entidad. Ahora bien: lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa de calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obra de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien: lo que carece de conocimiento no tiende a su fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

d) Las pruebas de la existencia de Dios siguen conservando una gran importancia y no hay nada que pueda sustituirlas, aunque sea poco probable que jamás alguien haya llegado a convenirse de la existencia de Dios si no tenía para ello otros medios que esas pruebas. Además de resolver las dificultades y objeciones que podrían oponerse a la convicción de la existencia de Dios, contribuyen a justificar las convicciones de los creyentes. Tampoco deben considerarse tales pruebas como superfluas, aduciendo que en Cristo hemos llegado a conocer al Dios vivo, mientras que las pruebas de la existencia de Dios sólo demuestran la existencia de un Ser absoluto. Estas pruebas contribuyen a ampliar y a fundamentar el conocimiento de la realidad trascendente que se revela en Cristo. No convierten este grandioso e inmenso acontecimiento en algo que podemos considerar como cosa obvia, pero nos ayudan a imponernos con más facilidad en su grandiosidad. Las pruebas de la existencia de Dios constituyen la base natural y firme sobre la que se asienta nuestra fe.

Si alguien objetase que las pruebas de la existencia de Dios nos conducen hasta realidades y valores diferentes e impersonales

y no hasta el Dios uno y vivo, se podría replicar que las pruebas en cuestión muestran a Dios bajo diferentes aspectos, que sólo el conjunto de esas pruebas presenta una idea total de Dios y que la realidad demostrada por la razón humana sólo satisface las exigencias de nuestro pensamiento causal si es un ser distinto del mundo, ontológicamente autónomo y por lo tanto personal.

e) La *personalidad de Dios* aparece con toda claridad ante nuestra vista si buscamos a Dios partiendo de un aspecto de la vida humana caracterizado de una manera especial por lo personal. Nos referimos aquí a la sociabilidad humana. Para que esta sociabilidad (la «tuidad» humana), rasgo esencial y característico del hombre, pueda encontrar explicación, cumplimiento y seguridad reales, el último «Tú» del hombre tiene que ser un Dios inmutable, eterno y personal, en el cual se fundamenten todas las relaciones de sociabilidad terrenas. Sólo en Dios y mediante Dios obtiene el hombre el altruismo y la actitud de obediencia, la abnegación servicial sin los cuales la comunidad se vería siempre amenazada. Sólo mediante Dios posee el «tú» humano la dignidad indestructible, que sigue subsistiendo aun cuando el hombre no llegue a llenar la exigencia, la imagen, en virtud de la cual se puede y se le debe tratar con amor, respeto y confianza.

En estas reflexiones entendemos la personalidad de Dios en sentido general, es decir, en tanto que Dios es totalmente distinto del mundo e infinitamente superior a éste. La razón humana, sin la ayuda de la revelación sobrenatural, no puede saber nada sobre el hecho de que la personalidad de Dios existe bajo la forma de trinidad personal.

f) Desde el tiempo en que se comenzó a considerar con desconfianza creciente la validez de las pruebas racionales de la existencia de Dios, han venido apareciendo tendencias que se esfuerzan por demostrar que el sentimiento es un camino que conduce hasta Dios. Queda por saber si este camino es efectivamente viable. Si consideramos los sentimientos como vivencias peculiares de estados anímicos subjetivos—siguiendo así el estricto uso lingüístico antiguo—, entonces no pueden ser considerados como camino hacia Dios, puesto que entendidos de esta manera carecen de orientación hacia un objeto. Si se les dota de valencia intencional (orientada hacia el objeto)—de acuerdo con las tendencias de la psicología moderna—entonces hay que reconocer que tienen

gran importancia, tanto en lo que se refiere a la puesta en marcha hacia Dios, como en lo que concierne a la prosecución de esa marcha.

El proceso que nos ocupa podría ser descrito de la siguiente manera: teniendo en cuenta que el hombre en toda la profundidad y amplitud de su ser viene de Dios y está en camino hacia Dios, que el origen divino compenetra íntimamente todo su ser, que se halla entre Dios y la nada, en el puente tendido entre la plenitud del ser y el no ser, sería algo sumamente extraño que este estado de cosas no se reflejase de alguna manera en su conciencia. Es natural que se manifieste en la conciencia, aunque débilmente, bajo la forma de tendencia, presentimiento o de instinto religioso. La íntima estructura ontológica aparece con toda claridad, tanto en la esfera del alma como del espíritu, cuando se trata de personas de vida pura y que no han sido corrompidas por una falsa cultura. Esto explicará con toda claridad y evidencia por qué el hombre no se contenta con la grandiosidad del mundo y de la vida, por qué no queda satisfecho con el conocimiento de que las generaciones se sucedan unas a otras. No es una cosa absolutamente obvia el hecho de que, insatisfecho ante el mundo y la vida, pregunte por el sentido y razón de la existencia, por la razón y sentido últimos. El motivo de este comportamiento consistirá en que el yo—reconcentrado en su más íntima profundidad ontológica—al preguntar por el fundamento del mundo y de la vida, conoce ya de alguna manera (inconscientemente) ese fundamento (Rosenmöller). De esta manera, el natural religioso del hombre (el «sentimiento» religioso) constituye una especie de órgano por medio del cual el hombre palpa buscando a Dios. Su disposición natural es una condición previa presupuesta para las pruebas de la existencia de Dios. Comunica impulso y orientación a los esfuerzos racionales mediante los cuales busca a Dios. Es cierto que guiado por ella, el hombre sometido al pecado puede incurrir en errores, supersticiones y fantasías. La Historia demuestra sin duda que, efectivamente, el hombre estructurado por su origen divino llega a encontrar con seguridad su verdadero fundamento sólo cuando le ilumina la luz de la automanifestación del Dios vivo.

Se puede afirmar, por consiguiente, que la comprensión profunda, exacta y viva de la naturaleza humana implica el conocimiento de Dios. El reconocimiento de la existencia de Dios es una

condición previa ineludible de la autocomprensión humana si ésta ha de ser total y verdadera y no meramente superficial. El hombre no puede pensarse a sí mismo en toda su profundidad, sin pensar de alguna manera a Dios, porque en su esencia ha sido creado para Dios y tiende, por tanto, ontológicamente hacia Dios. Sólo puede amarse y afirmarse a sí mismo en y a través de Dios. El conocimiento de nosotros mismos, siempre que no sea meramente superficial, nos lleva al conocimiento de Dios. Y, viceversa, el conocimiento de Dios es en cierto sentido un recuerdo, un ensimismamiento.

Esto explica el hecho de que el oyente de fe sencilla admita con toda naturalidad el anuncio de la existencia de Dios, mediante la cual una generación transmite a otra el santo nombre del Señor. La anunciación actualiza el conocimiento claro y distinto de algo cuya existencia se conocía ya de antemano. Convierte la noción de Dios preexistente en un conocimiento cuyos fundamentos nos damos cuenta que son lo bastante claros como para crear convicciones firmes y hacer posible una profesión firme (Rosenmöller). La negación de Dios o el desentenderse de El estaría en oposición respecto a la relación ontológica que une al hombre con Dios e implicaría por ello la destrucción del ser íntimo del espíritu humano. Así se explica el sentimiento de vacío, miedo, angustia, inquietud y apatridia en que vive el ateo. Dado que sólo el «Tú» divino puede constituir una base segura de las relaciones sociales humanas, la negación de Dios pone en peligro, más aún, disuelve la conciencia social del hombre.

g) Estas consideraciones se basan en el pensamiento agustiniano-bonaventurista. La prueba agustiniana de la existencia de Dios se podría formular de la siguiente manera: En nuestra conciencia encontramos verdades que van marcadas con el signo de la *inmutabilidad, eternidad y validez general*. No pueden proceder de las cosas sensoriales, pero tampoco es su solar de origen el espíritu humano. Porque no disponemos de ningún derecho de dominio sobre ellas; las encontramos en nosotros mismos y estamos sometidos a su poderío. Se hallan por encima del espíritu humano. Eso que percibimos como superior al espíritu humano es un algo eterno, inmutable, necesario; es decir, una realidad en la cual descubrimos todas las propiedades divinas. Por consiguiente, encontramos también a Dios cuando descubrimos la existencia de la

verdad sobrehumana. Las ideas de San Agustín se derivan del realismo platónico. Según éste, para explicar la existencia de verdades inmutables, eternas y de validez general, hay que admitir que se hallan en un lugar situado fuera de nosotros, desde donde irradian su luz en nuestro interior, que son el reflejo de una verdad que existe fuera de nosotros y que tiene subsistencia propia. En tanto que esta verdad sirva de norma a nuestro pensamiento, juzgamos todo de acuerdo con ella. Pero esta verdad con propia subsistencia es Dios. (San Agustín no propone ninguna prueba cosmológica autónoma. Es cierto, no obstante, que en la prueba cuyos rasgos generales acabamos de describir, se elaboran los elementos de hermosura, insuficiencia y mutabilidad del mundo. En los casos en que tales reflexiones aparecen aisladamente en las obras de San Agustín, deben ser consideradas como partes del conjunto total que es «la prueba agustiniana de la existencia de Dios».)

Sólo una pequeña distancia separa a San Agustín del así llamado argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury (muerto en 1109). San Anselmo quiere evitar el rodeo a través de la Creación y se esfuerza por demostrar la existencia de Dios a partir de la idea de Dios, sobre la cual todos están de acuerdo. Todos piensan que Dios es la plenitud del ser, no pudiéndose concebir nada más grande. A esta grandeza corresponde también la existencia. Si el Ser supremo no existiese, se podría concebir algo superior: un Ser supremo que existiera. Más aún, el Ser supremo e insuperable es de una grandeza tal que no puede ser concebido sin la existencia. Si se pudiese pensar que no existe, entonces podríamos concebir un Ser superior a El, un ser que existiese necesariamente y el que, por consiguiente, sería superior al Ser supremo, que es Dios, según lo presupuesto.

Contra este argumento objetó Gaunilo—contemporáneo de San Anselmo—que hay en él un paso ilícito del plano de lo ideal del pensar al de lo real, a la realidad. Gaunilo expuso su objeción en su *Liber pro incipiente*, replicando a su vez San Anselmo en una obra titulada *Contra Gaunilum*. La repitió luego Santo Tomás de Aquino y más tarde Kant, quien rechaza todas las pruebas de la existencia de Dios de los pensadores medievales, diciendo que son argumentos «ontológicos». La mayor parte de los filósofos y teólogos de la Escolástica han adoptado desde en-

tonces la objeción. San Buenaventura, Mateo de Aquasparta, Duns Escoto y Leibnitz han seguido las huellas de San Anselmo. El argumento en cuestión se vuelve a discutir hoy vivamente, examinándose su sentido y su alcance. Nadie ha podido presentar hasta ahora una explicación plausible de las ideas anselmianas. Tampoco E. Gilson (*Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, en «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge», 9, 1934, 5-51) se atreve a decidir si San Anselmo habla como filósofo, queriendo asegurar racionalmente la existencia de Dios, o como teólogo ya convencido de la existencia de Dios, o como místico a quien interesa sobre todo la unión con Dios.

La validez del argumento depende de la validez concedida a la doctrina platonizante según la cual el conocimiento implica la palpación de una realidad real; más aún, la unión con ella (compárese el empleo de la palabra «conocer» para designar la unión de los sexos). De ser así, entonces la idea de Dios no se puede considerar como mero contenido de conciencia del Ser supremo, sino que se refiere a una realidad espiritual objetivamente percibida. Desde el punto de vista de la epistemología aristotélica, es preciso rechazar la validez de este argumento si pretende ser una prueba filosófica de la existencia de Dios, por constituir un paso lógicamente ilícito del orden de lo conceptual al de la realidad. La refutación se puede fundamentar concisamente de la siguiente manera: frente al concepto de Dios considerado como «el Ser supremo existente», surge la pregunta de si este concepto es «exacto». A pesar de que todos puedan estar de acuerdo en lo que se refiere a la determinación de Dios, esto no excluye que pueda tratarse de una ilusión. ¿Cómo se puede constatar que el hombre no será víctima de un engaño de sí mismo al proponer esa definición de Dios? Según la doctrina aristotélica sobre la abstracción, disponemos de un solo y único medio: hay que mostrar la validez de los procedimientos mediante los cuales llegamos a formar el concepto de Dios. Para ello tenemos que recurrir a las pruebas de la existencia de Dios, cuyo punto de partida es la realidad que nos rodea. El concepto de Dios, en tanto Ser supremo existente, es el resultado de esas pruebas. Ahora bien: si el concepto en cuestión ha sido hallado empleando las pruebas de la existencia de Dios, resulta supérfluo convertirlos en punto de partida para la formación de una nueva prueba de esa existencia.

h) No una prueba formal de la existencia de Dios, pero sí una impresionante alusión a esa existencia la constituye el hecho de que la negación de Dios y de su soberanía, implica la destrucción del hombre y del mundo, y traiga consigo una vida indigna del hombre. El hombre queda totalmente desorientado cuando Dios ha dejado de tener importancia para él. Con emocionantes palabras de visionario ha descrito Nietzsche, en el siglo pasado, la desorientación del hombre que no cree en Dios: «¿Adónde se ha ido Dios? Nosotros le hemos matado. Todos nosotros somos sus asesinos... ¿Cómo hemos sido capaces de beber el mar entero? ¿Quién nos ha dado la esponja con que hemos podido borrar el horizonte entero? ¿Qué hemos hecho cuando desprendimos la Tierra del Sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos estamos alejando de todos los soles? ¿Es que nos estamos cayendo, incesantemente? ¿Hacia detrás y hacia todos los lados? ¿Hay además un arriba y un abajo? ¿No vagamos perdidos en la infinitud de la nada? ¿No sentimos en nuestro rostro el vaho del espacio vacío? ¿No sentimos que va aumentando el frío? ¿No se va acercando la noche, continuamente, una noche cada vez más densa?... ¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros los que le hemos matado!... ¿No son demasiado grandes para nosotros las proporciones de esta acción? ¿No deberemos convertirnos en dioses para hacernos dignos de ella? Nunca hubo acción alguna más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán a una época histórica superior a todas las que ha habido hasta ahora, gracias a esta acción... Este terrible acontecimiento está todavía en camino y marcha hacia adelante» (*Die Fröhliche Wissenschaft*, número 125). De manera semejante, Dostoiewski ha descrito los abismos que se abren ante el hombre como consecuencia de la negación de Dios (Th. Steinbüchel, *F. M. Dostoiewski*, 1947).

La desorientación del hombre se refiere tanto a la vida del espíritu como a la de la voluntad (moralidad) o a la del sentimiento. El que niega a Dios pasa a ser víctima del egoísmo, de la mentira y del odio. Al hacerse independiente de Dios incurre en un estado de desesperada soledad, queda desamparado, pierde el sentido último de la existencia. El que niega a Dios tiene que vivir frente al absurdo, frente a la nada. El ateo se convierte en *nihilista*, pierde su verdadera mismidad. La pérdida de Dios equivale a la pérdida de sí mismo.

Dos posibilidades quedan al hombre en medio de esta situa-

ción de absoluta desesperación y absurdo. Puede tratar de dominar el absurdo con ánimo decidido y reconcentrando todas sus fuerzas. Al proceder así, experimentará que esa tentativa tiene como resultado un estado de enervante excitación vital y la parálisis de todas las fuerzas libertadoras y vitalmente fructíferas, y experimentará también que el miedo destruye su vida. Aun cuando trata de olvidarlo, entregándose al ajetreo y bullicio mundano, continuará actuando en la profundidad inconsciente del yo (neurosis). También puede, en cierto sentido, fijar su atención en una parte del mundo absurdo, tratando de crearse un sentido provisional. En el lugar de los valores del espíritu, de la voluntad y del corazón, garantizados por Dios, colocará nuevos valores, una nueva verdad y un deber nuevo. El superhombre nietzschiano es una de esas tentativas. Al plasmarlo usurpa algo que sólo pertenece a Dios; en actitud de orgullo satánico acomete una empresa superior a sus fuerzas, la cual finalmente llega a ser la causa de su ruina total. Como enseña la Historia, el superhombre se convierte en un ser inhumano e infrahumano.

La negación de Dios destruye no sólo al individuo, sino también toda forma de comunidad humana, despojando al hombre de la garantía de su dignidad. El hombre despojado de su dignidad divina desciende a la categoría de cosa, de «material humano», y como a tal se le trata, se le usa y se abusa de él. Este peligro es tanto mayor cuanto que en la vida de sociedad no avalada por Dios, el hombre está a merced de las fuerzas del odio y del egoísmo. De esta manera se convierte en animal de rapiña. La Humanidad infrahumanizada busca su refugio en la dictadura, cuya misión consiste en domar los «animales de rapiña humanos», a fin de terminar con su lucha y destrucción mutua. Y la dictadura, por su parte, hace necesaria la aparición del revolucionario, el cual se esfuerza por acabar con la esclavitud. Esto tiene validez aun suponiendo que el hombre medio se haya acostumbrado a la dictadura. Así la fatalidad sigue avanzando hacia un futuro del todo imprevisible.

La negación impía de Dios es también causa de la *destrucción de la tierra*, destinada a proporcionar al hombre habitación, alimento y vestido. La impiedad desencadena en el hombre instintos de destrucción. La destrucción de la tierra que el hombre va llevando a cabo es un proceso irreversible. Es posible que llegue por

fin el día en que la Humanidad impía ya no encuentre en la tierra lo que necesita para habitar, vestirse y alimentarse.

Estas afirmaciones no son el resultado de reflexiones especulativas; antes al contrario, la Historia demuestra su exactitud. Esta experiencia de la Historia constituye una prueba indirecta de la existencia de Dios.

El hombre iluminado por Cristo sabe que el carácter destructivo de la impiedad proviene de que es ella la causa de que el diablo entre en este mundo. La Sagrada Escritura nos enseña que el diablo impera donde Dios ha dejado de dominar. En el tratado sobre la Creación hablaremos con más detalle sobre las relaciones que median entre el abandono a Dios y la verdadera Humanidad, entre impiedad e inhumanidad.

5. La constatación del Concilio Vaticano relativa a la cognoscibilidad natural de Dios ha sido interpretada auténticamente y formulada con más precisión en el juramento contra el Modernismo prescrito por el Papa Pío X. El Concilio Vaticano no decidió formalmente la cuestión de si el conocimiento de Dios se obtiene mediante pruebas o de otros modos; por ejemplo, por medio del presentimiento, de la intuición o un postulado de la razón práctica (aunque teniendo en cuenta las circunstancias habrá que admitir que también el Concilio Vaticano se refería a la cognoscibilidad de Dios mediante pruebas). El juramento contra los modernistas ha esclarecido formalmente la cuestión. Según él, Dios, origen y fin de todas las cosas, puede ser *conocido con seguridad y, por consiguiente, demostrado como causa por medio de los efectos*, con la luz natural de la razón, a partir de lo creado; es decir, de las obras visibles de la Creación (D. 2145; NR. 65).

Por consiguiente, la demostrabilidad de Dios, es decir, la cognoscibilidad de su existencia mediante actos de deducción causal, tiene casi el valor de una proposición de fe (*fidei proximum*). A pesar de que el Concilio Vaticano haya evitado esta más clara y precisa forma de expresión, es cierto que, como ya vimos más arriba, la Iglesia ha expuesto de diferentes maneras su convicción de que Dios es demostrable. Por ejemplo: en las declaraciones contra Bautain y Bonnetty (D. 1622; 1650) y en una carta del Papa Pío XI al arzobispo de Munich y Freising de 11 de diciembre de 1862, en la cual se rechazan los errores del teólogo Frechshammer (D. 1670; NR. 24).

También en el juramento contra el modernismo se trata sólo de la posibilidad y no del conocimiento efectivo de Dios de éste o aquél hombre.

6. Sobre la cuestión de cómo el hombre concreto llegue a obtener con seguridad la convicción de que Dios existe no se ha emitido formalmente fallo alguno, ni en la definición del Concilio Vaticano ni en el juramento contra los modernistas. No obstante, el Concilio Vaticano presenta una alusión a la *cuestión de hecho*, cuando después de constatar que Dios puede ser conocido con la luz natural de la razón por medio de las cosas concretas, continúa: «No obstante, ha sido grato a la Sabiduría y Bondad de Dios revelarse a sí mismo y a sus designios eternos al género humano de otro modo: por medios sobrenaturales... A esta Revelación divina hay que atribuir el que todos los hombres puedan conocer fácilmente, con seguridad y sin mezcla de error aun en el estado actual del hombre, lo que con respecto a las cosas divinas no es de por sí inaccesible a la razón. Pero no se puede decir que la Revelación sea absolutamente necesaria. Es solamente necesaria porque Dios, en su Bondad ilimitada, ha destinado al hombre a una meta sobrenatural, a saber, a participar en sus bienes divinos, lo cual sobrepasa totalmente las posibilidades del conocimiento humano» (D. 1785 NR. 33). Este texto demuestra que están de acuerdo con el Concilio Vaticano los teólogos que, teniendo en cuenta la debilitación del espíritu humano ocasionada por el pecado original, opinan que el vivo convencimiento de que Dios existe es obra de la gracia. Al Concilio Vaticano le interesaba sólo constatar que el espíritu del hombre, al número de cuyas actividades pertenece la búsqueda de Dios, no ha sido totalmente corrompido hasta en sus raíces por el pecado original, aunque debido al pecado tenga que tropezar en su actividad esencial con dificultades grandísimas, que sólo pueden ser superadas a costa de esfuerzos humanos. (Consúltese el tratado sobre la Gracia.)

La constatación del Concilio Vaticano sobre la necesidad relativa de la Revelación sobrenatural en lo que concierne al conocimiento seguro, rápido y cierto de verdades religiosas naturalmente cognoscibles, es como un lejano eco de la alegría y de la acción de gracias con que la Iglesia antigua ensalza a Dios por el conocimiento de El que nos ha sido otorgado en Cristo. En el más antiguo de entre todos los sermones cristianos que conocemos se

nos dice lo siguiente: «¡Cuántos dones no le debemos a El (Cristo)! El es quien nos ha otorgado la luz... Ciego era nuestro conocimiento en los tiempos en que adorábamos las obras hechas de mano del hombre y toda nuestra vida no era sino una muerte. Nos rodeaba la oscuridad y nuestros ojos estaban llenos de tales tinieblas. De pronto se abrieron, en el momento en que nos decidimos a despojarnos de las tinieblas que nos rodeaban. Es, pues, nuestro primer deber que nosotros, los vivos, no adoremos a los dioses muertos y no les ofrezcamos sacrificios; al contrario, por medio de El hemos conocido al Padre de la verdad.» (La así llamada *Carta segunda de San Clemente a los de Corinto*, 1, 3 y siguientes; BKV, 294.) Los cristianos conocen a Dios y creen en El. En eso consiste la fuerza y la dignidad de su Ley. «Los otros pueblos van por el camino del error y conducen al error prosternándose ante los elementos del mundo; como ebrios, dando traspiés, se empujan los unos a los otros y caen» (Arístides, *Apología*, XV, 1 y sigs.; consúltese XV, 12; XVI, 1 y 6; BKV, 48 y sigs.; 51, 53; véase el artículo de Rothenhäusler mencionado en el § 28, 1).

7. Se podrían tener ciertos reparos de si la decisión eclesiástica no constituye una *intromisión* injustificada en asuntos de orden natural; además de ser *superflua*, puesto que tenemos la fe. Al que de tal manera objetase, se le podría replicar lo siguiente: Dios, en su automanifestación misericordiosa expresa nos da la clave de su Revelación natural. De esta manera, la última aparece con más claridad y precisión. Además, nos enseña cuáles son las consecuencias que el pecado trae consigo con respecto al espíritu humano, y asimismo nos manifiesta los límites de éste. Finalmente, para llegar a obtener un concepto claro de la autocomunicación sobrenatural de Dios, es preciso conocer lo que es la Revelación natural. Sólo conociendo la última se puede comprender y apreciar en su magnitud la primera.

A la decisión del Concilio Vaticano tampoco se la puede acusar de racionalismo o de que exagere o sobreestime las fuerzas de la inteligencia humana. Asegura la dignidad del espíritu al mostrar la relación que le une con Dios, y, por lo tanto, asegura también en último término la dignidad de la persona humana. Negar al hombre la posibilidad de conocer a Dios, equivaldría a afirmar que el espíritu humano no posee la capacidad esencial de comprenderse a sí mismo en toda su profundidad; es decir, equival-

dría a afirmar que no puede actuar de un modo apropiado a su más profunda esencia, que no es capaz de realizar su existencia y su vida de una manera objetiva. Según San Ireneo, el no conocer a Dios es igual que dejar de ser hombre (*Contra las herejías*, IV, 20, 7; BKV, II, 388).

8. No es objeción contra la decisión del Concilio Vaticano el que, fuera del ámbito bíblico, la razón natural no haya llegado a encontrar con seguridad en ningún sitio el camino que conduce al Dios vivo, ni el hecho de que hasta nieguen la cognoscibilidad natural de Dios los que no han sido iluminados por la luz de la Revelación sobrenatural. En efecto, las posibilidades de un orden ínfimo (el natural) se conocen en el plano de un orden superior (el sobrenatural) mejor que en el plano del orden ínfimo mismo. También en lo que a esto se refiere tiene validez la afirmación de que el hombre espiritual (pneumático), es decir, el que ha sido iluminado por el Espíritu Santo, emite su juicio sobre todos y no es juzgado por nadie. Juzga también las posibilidades de la razón natural, que permanecen ocultas para ésta misma (*I Cor.* 2, 15).