

VATICANO I Y EXISTENCIA DE DIOS

SANTIAGO H. OTERO

Está revelado que la razón natural puede alcanzar el descubrimiento de Dios sin la ayuda de la revelación. Este conocimiento «natural» de Dios, mirado desde la revelación, aparece como un tema de especial interés: representa el lugar geométrico, el punto de encuentro entre razón y revelación; enuncia, además, una paradoja sensacional, la única que encontramos en el campo del dogma; ya que esta doctrina, en nombre de la fe, enseña que el hombre puede, por las solas luces de la razón, sin la fe propiamente dicha o sin un saber correlativo a revelación histórica y positiva, llegar a conocer a Dios. Y el carácter paradójico de esta expresión se perfila más si tenemos en cuenta que se trata de un conocimiento de Dios de acuerdo con las enseñanzas de la revelación, de la que es autor el mismo Dios. Es, finalmente, un tema cuya capital importancia compete tanto al teólogo como al filósofo. No sólo ha sido objeto de discusión entre católicos y protestantes, sino también entre los mismos católicos.

Sería innecesario pararse a demostrar que la afirmación anteriormente formulada nos sitúa ante un problema que excede las posibilidades de la filosofía. Para justificarla no basta con demostrar la existencia de Dios por el procedimiento habitual de las cinco vías u otra prueba cualquiera del orden racional, y añadir seguidamente que la razón natural puede conocer a Dios. Al final de este proceso, no se ha demostrado todavía ser de fe que el hombre puede conocer «naturalmente» a Dios. La problemática en que nos encontramos nos coloca en el plano sobrenatural o de la revelación. No basta tampoco con reproducir aquellos documentos «de autoridad» en los que se habla de Dios; ya que se trata de algo distinto: demostrar que el conocimiento de Dios por la razón natural es objeto de la fe o de la revelación. Hay que acudir, por tanto, a aquellos documentos de fe

en los que expresamente se encuentra la afirmación anteriormente enunciada.

Cuando se dice que la razón natural puede conocer a Dios sin la revelación, no se pretende insinuar un determinado método que nos lleve a ese conocimiento. Por ello, no actúa en contra de las enseñanzas de los documentos de la fe el que profesa una filosofía contraria a la de las cinco vías o adopta un método para llegar a descubrir a Dios, distinto del que habitualmente se ha practicado en la Iglesia, como sería, por ejemplo, la prueba basada en una experiencia vital o tomada de la experiencia de los místicos no cristianos.

En las páginas que siguen, presento, brevemente, las enseñanzas del Vaticano I acerca del conocimiento natural de Dios, y seguidamente trato de comparar la doctrina del Vaticano I sobre el poder de la razón para conocer a Dios, con dos textos fundamentales, revelados, en que se apoya: *Sabiduría* 13-14 y *Romanos* 1, 19-21, y dos documentos ulteriores del Magisterio ordinario: el *Juramento antimodernista* de 1910 y la encíclica *Humani generis* de 1950 ¹.

1. Fe y razón

El capítulo primero de la *Constitución dogmática «Dei filius»* trata de la existencia y naturaleza de Dios. Primeramente se hace una descripción de la naturaleza divina ²; se analiza seguidamente la creación: «simul ab initio temporis» ³, para terminar afirmando la providencia y ciencia divinas ⁴.

1. Prescindo de la bibliografía, abundante, en torno a este tema y tomo, como punto de partida, la profesión de fe del Vaticano II.

Desde principios de 1869 se sometieron a estudio varios esquemas conciliares. El primero fue el *De fide catholica*, elaborado por el cardenal Franzelin, que, a la sazón, contaba 53 años —había nacido en 1816—. En él se condenaban el panteísmo y el racionalismo.

El esquema de Franzelin no escapó a ciertas críticas. Se dijo de él que era poco serio y, a la vez, majestuoso, mordaz, demasiado técnico y escolástico. Franzelin se defendió, diciendo que los errores aludidos eran también técnicos y que él no había hecho otra cosa que adoptar la terminología de los sistemas condenados.

Durante la Congregación general del 28 de diciembre de 1869 al 10 de enero de 1870, se celebraron varias sesiones plenarias y se propusieron algunas enmiendas al esquema. Ante la Comisión de la fe y un relator se llegó a una votación provisional del texto. Dicha Comisión de la fe, compuesta por 24 obispos, celebró 58 sesiones para discutir el esquema. Tres obispos de la misma —Deschamps, Martin y Pie— tenían el encargo de hacer la revisión del esquema de Franzelin. El resultado obtenido fue presentado a la Congregación general del Concilio, el 14 de marzo de 1870, a través del informe de mons. Simor.

El esquema fue adoptado en las votaciones del 1 y 8 de abril. La primera dio como resultado 516 placet y 82 placet iuxta modum. En la última se obtuvieron 667 placet: lo que significa una absoluta unanimidad.

2. Párrafo primero (D. 3001).

3. Párrafo segundo (D. 3002).

4. Párrafo tercero (D. 3003).

Como se desprende de la lectura de este «capítulo», la expresión de la fe —que, por ser tal, necesariamente se refiere a una doctrina revelada— en este caso contiene únicamente verdades que se encuentran al alcance de la razón natural, verdades de filosofía pura, de filosofía cristiana. Ello significa que si no fuese posible elaborar un conocimiento sobre Dios, mediante la sola luz de la razón, la teodicea y la teología especulativa carecerían de validez. Si la razón, por sí sola, no puede descubrir que la actividad humana sobre Dios implica dos relaciones —de conocimiento y de amor— con el objeto, se destruye el valor de cualquier teoría filosófica, a la vez que la teología especulativa se convertiría en una reflexión invalidada. Con otras palabras, si los conceptos de la razón no tienen objetividad; es decir, si se tornan reversibles o contradictorios, ya no hay lugar a expresión realista del dogma.

Debe admitirse que tanto en los textos del Concilio lateranense IV ⁵ como en el Capítulo del Vaticano I ⁶ se especifican atributos de Dios contenidos en la Escritura, si bien no todos, y que no se utilizan en el mismo sentido. El Vaticano I añade, además, el atributo «infinitus», que aparece por primera vez.

Atributos divinos

La fe se refiere, pues, a la existencia de Dios y a la naturaleza divina. La existencia de Dios aparece enunciada en términos escriturísticos y filosóficos ⁷. El texto conciliar presenta un exiguo número de atributos divinos, que hay que conocer previamente (*quid sit*), antes de demostrar que Dios existe (*an sit*).

Los atributos, mediante los cuales se define la naturaleza de Dios son: de signo negativo —simple, inmutable, distinto del mundo— y de significación positiva: verdad, bondad, vida, entendimiento, voluntad, poder. Son, además, constitutivos de la esencia divina, a excepción del término «incomprensible». Dios es incomprensible sólo desde el punto de vista del hombre, pero fue incluido en el texto conciliar por tratarse de un atributo escriturístico. La eternidad divina significa que Dios no tiene principio ni fin, pero no implica negación de un dinamismo interior ⁸. El atri-

5. Capítulo primero (D. 800).

6. Párrafo primero (D. 3001).

7. *Ibid.* En el canon correspondiente (D. 3021) se mantiene el término «creatore», pero dicho término, que describe y caracteriza a Dios, no cae bajo el ámbito de la definición conciliar.

Los tomistas, para quienes la fe se refiere exclusivamente a un Dios sobrenatural, no pueden fundamentar su teoría en el Vaticano I. El Concilio ni afirma ni niega la teoría tomista. Su actitud en este punto es de reserva.

8. Cfr. Lateranense IV (D. 800).

buto «infinitud de perfección» aparece por primera vez en la definición vaticana. Al afirmar que Dios es distinto del mundo, se hace una distinción real y esencial, una distinción infinita entre la realidad mundo y la realidad divina. La razón es obvia: Dios, al ser simple, inmutable, singular o único, no puede identificarse con el mundo.

La definición conciliar

El Concilio propone igualmente cánones muy elaborados, condenando el panteísmo y el ateísmo. En el primero se rechaza el ateísmo especulativo —negación de Dios—, pero no se condena la ignorancia acerca de Dios ⁹. Se excluye en el segundo la doctrina materialista ¹⁰. Se afirma, en cambio, en el canon tercero, que la sustancia divina es distinta de cualquier otra que no sea Dios, trátase de sustancias únicas o múltiples ¹¹. Pero no se expresa ni se niega en él que exista en Dios multiplicidad de sustancias. Finalmente, en el canon cuarto, se enumera un triple panteísmo dinámico: el emanacionista, que defiende la filosofía de Fichte; el evolucionista, del pensar filosófico de Schelling, y el del «ser universal e indefinido», de Hegel ¹², lo que no significa que los tres autores aludidos hayan sido condenados.

Situación paradójica

Se da, pues, una correlación entre existencia y naturaleza —atributos— de Dios. Esto significa que un conocimiento verdadero sobre Dios lleva consigo, al menos, la posibilidad de percibir la distinción entre Dios y el mundo. Por ello, en el canon tercero, el Dios percibido por la fe se presenta como una realidad distinta del mundo ¹³. Sin embargo, conviene añadir que este Dios de la fe no implica aquí una referencia explícitamente necesaria con el Dios del Evangelio, Jesucristo. Ni se da, tampoco, relación explícita con el Dios trinitario. He aquí, pues, la situación paradójica: el Dios percibido por la fe aparece como un Dios sin Jesucristo; se relaciona más bien con el Dios del Antiguo Testamento; es sin embargo, un Dios cuyos atributos son conocidos por la razón posteriormente a la revelación; no se afirma, en cambio, que sea conocido en su naturaleza como un Dios personal.

9. D. 3021.

10. D. 3022.

11. D. 3023.

12. D. 3024.

13. D. 3023.

2. Conocimiento natural de Dios

En el Capítulo segundo se trata de la revelación, en cuyo texto aparece condenado, desde el principio, el tradicionalismo que niega la validez de la razón. Razón y revelación aparecen estrechamente integradas en todo momento. Sin la razón no puede haber teología válida ¹⁴.

Quiero fijarme exclusivamente en el texto del Concilio a propósito del conocimiento natural de Dios. Dice así:

«Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; 'invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur'» (Rom 1, 20) ¹⁵.

Esta misma doctrina se repite en el canon correspondiente, que dice:

«Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, por ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit» ¹⁶.

Nos encontramos, pues, ante un caso singular en el campo de la teología: la Revelación afirma no ser necesaria dicha revelación para llegar al conocimiento de Dios.

Terminología conciliar

Los términos clave de la definición conciliar son los siguientes.

«*posse*»

El Concilio afirma la posibilidad de que la razón llegue a conocer a Dios. No se trata del hecho de conocerle, como tampoco basta el reconocimiento

14. Revelación equivale a palabra y la palabra no puede concebirse sin una referencia a «alguien»: es formalmente palabra, cuando ha sido recibida. La palabra no existe, no es nada en sí misma, hasta el momento de ser recibida por el «sujeto» al que se dirige y conforme al modo en que dicho «sujeto» la recibe. La revelación es, pues, divina por razón de la persona que revela, pero es humana y plenamente humana, a la vez, por razón del destinatario, que es un sujeto racional. Por consiguiente, la revelación es una reimpresión en el interior del hombre. En una palabra, no puede hablarse de revelación divina, si se niega la validez de la razón humana.

15. Párrafo primero (D. 3004).

16. D. 3026.

de un poder pasivo, por parte de la razón, para aceptar la revelación, sino que hay que admitir un verdadero poder activo.

«*naturali humanae
rationis lumine*»

Hay aquí una contraposición a revelación positiva. Es decir, el hombre puede llegar a conocer a Dios sin la ayuda de la revelación positiva y objetiva ¹⁷.

«*certo*»

El término «certo» significa concretamente certeza, no una simple probabilidad. Se afirma, por consiguiente, que el hombre puede adquirir una certeza de la existencia de Dios o que puede «ciertamente» llegar a conocer a Dios. Pero el Concilio no precisa el grado de certeza. ¿Se trata de una certeza intelectual?; ¿se pretende afirmar una certeza totalmente evidente? El texto conciliar no permite dar una respuesta concreta. Pero sí podría considerarse como una certeza resultante de un proceso demostrativo. De todos modos, cabe concluir que no se trata de una simple probabilidad o de un conjunto de probabilidades, sino que es mucho más: una certeza teórica o práctica ¹⁸.

«*cognosci*»

Indica propiamente una percepción intelectual, y en él puede verse implicada una condenación preventiva del modernismo, según el cual no existe un acercamiento intelectual a Dios. El término «cognosci» dice más: Dios no puede ser percibido, si no es por una actividad intelectual ¹⁹.

17. En esto hay unanimidad completa. ¿Podría decirse que «*naturali rationis humanae lumine*» no se contraponen a luz sobrenatural interior? Afirmarlo sería, tal vez, falso, pero no se puede decir que sea herético, porque no se puede admitir que tal afirmación se oponga al texto del Vaticano; como tampoco se puede añadir que la expresión «*naturali ratione*» excluya una gracia entitativa que produce el conocimiento de Dios, ya que esta gracia no sería propiamente la fe. Por consiguiente, desde el punto de vista lógico, desde el plano del conocimiento, antes de la distinción entre orden natural y orden sobrenatural, se sitúa la distinción entre razón natural, luz interior sobrenatural y fe, que es la adhesión a la revelación positiva judío cristiana o revelación objetiva.

18. La definición del Vaticano no es contraria a la prueba kantiana sobre la existencia de Dios.

19. «Cognosci» no es sinónimo de «demonstrari». Este segundo término no fue aceptado en la redacción del documento conciliar, pero fue introducido en el texto del *Juramento antimodernista* (D. 3538) y en la encíclica *Humani generis* (D. 3890), y añadido a «cognosci», sin duda, porque «certo» se sitúa en la línea de la certeza intelectual.

«*per ea quae facta sunt*»

Esta expresión señala el camino de que se sirve la razón natural para llegar al conocimiento de Dios. Es decir, toda realidad creada, no sólo las cosas visibles sino también las realidades invisibles, por ejemplo el alma, pueden llevarnos al descubrimiento de Dios ²⁰. «*Per ea quae facta sunt*» es una expresión afirmativa, no exclusiva; quiere decir que Dios puede ser conocido, al menos, mediante las cosas creadas, aunque no únicamente a través de ellas ²¹.

«*Deum unum*»

Estos términos se refieren al Dios descrito en el Capítulo primero, el cual aparece, a su vez, identificado como «*verum creatorem et dominum nostrum*». Sin embargo, dichos términos no consideran a Dios «formalmente» como creador, sino sólo en sentido material. La definición conciliar no afecta, pues, al término «*creatorem*». Se trata, por tanto, de un Dios distinto del mundo al que estamos ligados por deberes morales, y que se identifica con el fin del hombre. Este Dios puede ser conocido como tal sin necesidad de la revelación ²².

Temas fundamentales

Un paso ulterior en la exposición lo constituye la enumeración de los temas fundamentales.

a) *Posibilidad de conocer a Dios mediante la sola razón*

Hay que afirmar, lo he dicho antes, una posibilidad real y activa, no simplemente una posibilidad pasiva para aceptar la revelación positiva, lo cual es muy importante, y va en contra de las pretensiones del «tradi-

20. Sería, por consiguiente, arbitrario buscar en el canon primero sobre la revelación (D. 3026), la condenación del ontologismo.

21. En el *Juramento antimodernista* la expresión «*per ea quae facta sunt*», del Vaticano (D. 3004 y 3026), se encuentra esclarecida por esta otra: «*per visibilia creationis opera*» (D. 3538); es decir, se puede llegar al conocimiento de Dios por las cosas visibles, lo mismo que se llega al conocimiento de la causa por los efectos. Se trata de una expresión afirmativa, no exclusiva.

22. Hay que tener en cuenta lo que el Concilio añade seguidamente: que, de hecho, sin la revelación el conocimiento de Dios, en las condiciones actuales, implica dificultad, no produce certeza en todos los hombres y, cuando se da, aparece envuelto en numerosos errores (D. 3005). Ello, no obstante, la revelación no es el medio absolutamente necesario para llegar al conocimiento de Dios. La revelación es un acto de la bondad divina.

cionalismo», que postula la imposibilidad de que la razón humana descubra a Dios por sus solas fuerzas: el hombre únicamente puede llegar a Dios a través de una revelación objetiva (Bonald, Lammenais, Bautain...).

No se trata, pues, de un hecho sino de un derecho que afecta al hombre en general. El Concilio no habla del hombre en concreto o del individuo. No se aceptó, por ello, la expresión «ab homine lapso» o «ab homine uti nunc est», porque se trata de una posibilidad inherente a la condición humana en general. Los términos «ab homine» fueron sustituidos por «naturali rationis humanae lumine»; lo que es importante a la hora de enjuiciar la doctrina modernista. El Concilio no precisa, tampoco, la manera según la cual el poder de la razón humana —para percibir a Dios— se actualiza; no habla del ejercicio de la razón, sino únicamente del poder de la razón en el hombre adulto o en la sociedad. No podemos, pues, preguntarnos, a tenor de las palabras del Concilio, si este ejercicio de la razón ha sido concedido a todos los individuos y a cada hombre, cuestión de la que prescinde. En una palabra —y esta es la conclusión importante—, aunque faltara la revelación, el hombre podría llegar a conocer a Dios

b) *La luz natural de la razón*

Con estos términos se indica el medio subjetivo del conocimiento de Dios: el ejercicio de la razón humana ²³.

c) *Certeza*

El Concilio no excluye ninguna clase de argumentos, desde los que pertenecen al orden metafísico hasta los que se sitúan en el plano moral. Reducir «facta» (Vaticano) ²⁴ a «visibilia» (Iusurandum) ²⁵, sería violentar los términos del Concilio. Queda absoluta libertad en cuanto a los argumentos de que puede servirse el hombre para llegar al conocimiento natural de Dios. No excluye, pues, el argumento psicológico que utiliza san Anselmo en el *Proslogium*. Sería excesiva pretensión decir que el Concilio afirma un conocimiento conseguido necesariamente «por demostra-

23. Teniendo en cuenta que el hombre está elevado al orden sobrenatural, podría pensarse que, de hecho, el ejercicio de la razón cuenta siempre con una gracia sobrenatural, explicación que no viene excluida por los términos del Concilio. Pero, aun en esa hipótesis, hay que aceptar que los principios de la razón no necesitan tal gracia. Digamos, por otra parte, que una cosa es la posibilidad y otra distinta el ejercicio. De hecho, la revelación es moralmente necesaria, en las condiciones actuales, para que Dios pueda ser conocido fácilmente por todos y sin mezcla de error (D. 3005).

24. D. 3004 y 3026.

25. D. 3538.

ción», basado exclusivamente en argumentos intelectuales o en el análisis de todas las cosas creadas. Pero sería también excesivamente poco, pensar que los términos del Concilio se refieren a un conocimiento confuso, sin discernimiento.

d) *Las criaturas*

Esta expresión señala el camino mediante el cual se puede llegar al conocimiento de Dios: «per ea quae facta sunt»²⁶, que equivale a los términos: «ex rebus creatis»²⁷. Son dos expresiones afirmativas; es decir, Dios puede ser conocido por un medio que no es Dios: las criaturas, entendiendo este término en sentido general; porque también el hombre, el alma humana, la vida interior del hombre, etc. pueden considerarse como medios válidos. No son expresiones exclusivas de otros medios, como pudiera ser, por ejemplo, Dios mismo percibido a través del alma humana²⁸.

3. Armonía fundamental

Los principales documentos de fe en que se trata del conocimiento natural de Dios son los siguientes: *Sabiduría* 13-14; *Romanos* 1, 19-20, y el texto del Vaticano I. Entre ellos existe una identidad sustancial. Los dos primeros están inspirados y el tercero es un texto infalible. Los tres se relacionan entre sí y se apoyan mutuamente.

Desde el punto de vista exegetico y crítico, aparece a primera vista que san Pablo —en *Rom* 1, 19-20— se inspira en los capítulos 13 y 14 de *Sabiduría*, que la Iglesia católica acepta como inspirados. El concilio Vaticano I, cuando habla del conocimiento natural de Dios, cita expresamente a *Rom* 1, 20; pero no hace mención alguna del texto de *Sabiduría*, que se cita, en cambio, en el Capítulo I de la misma sesión tercera, a propósito de la providencia divina²⁹.

Esta armonía sustancial entre los tres documentos de fe se puede concretar en los puntos siguientes.

a) *Conocimiento «natural» de Dios*

Los tres documentos se refieren a un conocimiento de Dios que los paganos pueden adquirir y que es, por tanto, distinto del conocimiento que nos

26. D. 3004 y 3026.

27. D. 3004.

28. Ver supra, p. 6 y n. 20.

29. Ver capítulo segundo acerca de la revelación (D. 3004) y capítulo primero sobre Dios creador (D. 3003).

llega a través de la revelación positiva o cristiana. En ninguno de los textos se supone que haya llegado hasta los paganos una revelación primitiva, la revelación que, hecha al género humano en los orígenes, justificaría el conocimiento de Dios en el hombre. Por consiguiente, «conocimiento por las luces naturales de la razón» se opone, de una manera adecuada y perfecta, a toda revelación propiamente dicha, sucedida a lo largo de la historia de la humanidad. Los textos son claros en este punto: afirman que los paganos pueden conocer a Dios sin que se haga referencia alguna a tradiciones ancestrales.

b) *El argumento cósmico*

Los tres documentos coinciden en señalar el medio objetivo del conocimiento natural de Dios. Podría llamarse medio «cósmico», ya que parte de las obras realizadas por Dios en el mundo: ἐργοις (*Sab* 13, 1. 7), ποιήμασιν (*Rom* 1, 20), «e rebus creatis» - «per ea quae facta sunt» (Vat I) ³⁰.

Indican igualmente los tres documentos el medio subjetivo; es decir, la reflexión, al menos elemental, de la conciencia y de la razón humanas en torno a las obras de Dios: ἀναλόγως (*Sab* 13, 15), νοούμενα (*Rom* 1, 20), «rationis lumine cognosci» (Vat. I) ³¹. Se trata, pues, de un conocimiento que se realiza por la naturaleza (medio objetivo) y la conciencia del hombre (medio subjetivo).

c) *Posibilidad radical*

A este conocimiento «natural» pueden llegar los paganos, en general, no sólo y precisamente los filósofos. Los tres textos coinciden en referirse a una cierta categoría de hombres: los «gentiles», no un individuo en concreto que, tal vez, en una situación determinada, sea prácticamente incapaz de descubrir y conocer a Dios.

d) *Conocimiento «saludable»*

Los tres documentos de fe afirman la posibilidad no de un conocimiento teórico acerca de Dios, sino la posibilidad de un conocimiento al que va vinculada la salvación del hombre o su perdición. Se habla, pues, de un conocimiento vital, que guarda relación con el orden moral y con el fin último

30. D. 3004 y 3026.

31. *Ibid.*

del hombre. El texto de *Sabiduría* dice que los gentiles «son inexcusables» (13, 6.8), y san Pablo considera igualmente a los gentiles que desconocen a Dios como «inexcusables» (*Rom* 1, 20). De manera un tanto distinta se expresa el Vaticano I: en el capítulo segundo de la sesión tercera se habla de la posibilidad de conocer a Dios, «principio y fin de todas las cosas»; precisión que falta en el canon correspondiente ³².

Esta armonía sustancial entre los tres documentos de fe, garantía de nuestra creencia, es ciertamente importante. Los tres afirman que la razón humana, como distinta de la fe en Dios que se revela a lo largo de la historia, puede conocer a Dios a partir de las cosas creadas; y afirma, en consecuencia, que la razón debe «reconocer» el dominio soberano de Dios bajo pena de pecado inexcusable. En pocas palabras, es una verdad de fe que sin la fe propiamente dicha, la razón humana puede conocer a Dios, y que el corazón y la voluntad del hombre tienen que aceptarlo y reconocerlo.

4. Variedad de matices

No obstante la identidad doctrinal —como terminamos de ver—, y sin que ésta quede sustancialmente alterada, los tres documentos fundamentales presentan algunas diferencias de estilo y de acento, de orientación y de alcance.

a) *Sabiduría y Romanos*

Una primera diferencia, apenas perceptible, se refiere al planteamiento. El autor de la *Sabiduría*, influenciado tal vez por el pensamiento griego, insiste, al hablar de la posibilidad de conocer a Dios, en el papel de la reflexión racional. Pablo, en cambio, sin negar que el ejercicio de la razón sea necesario para conocer a Dios, insiste, ante todo, en la iniciativa divina y en la voluntad divina que quiere darse a conocer. Son los hombres los que buscan a Dios y quieren encontrarlo (*Sab* 13, 6). Para el apóstol, es Dios el que quiere manifestarse a la razón: «pues Dios se lo manifestó» (*Rom* 1, 19); el que hace del cosmos un testigo de su actividad (*Act* 14, 17) ³³.

32. *Ibid.*

33. El contexto filosófico religioso al que pertenecen las afirmaciones de *Rom* 1, 19-21, es el siguiente: Pablo adopta la mentalidad de aquellos cuya situación describe. Al hablar del conocimiento que de Dios tienen o pueden tener los gentiles, escribe como lo haría un gentil; en lo que muchos comentaristas ven la preocupación del Apóstol por adaptarse; ven como un principio y un esfuerzo de trasposición intelectual de la doctrina revelada en un tema en el que la revelación está relacionada con lo trascendente. Pablo no adopta, en cambio, la terminología propia de ninguna escuela. Añádase, además, que la explicación paulina se ajusta propiamente a un contexto filosófico y no a una tradición bíblica y semi-

Bajo este punto de vista, el texto del Vaticano I parece más orientado hacia el libro de la *Sabiduría* que hacia las enseñanzas de la carta a los *Romanos*. El Vaticano I, que no cita el texto de la *Sabiduría* y sí el de *Romanos*, no afirma nunca, de manera explícita, que Dios desempeña un papel activo en el conocimiento natural que de él podemos tener.

Una segunda diferencia más precisa, afecta a la perspectiva. El autor de la *Sabiduría*, partiendo de una observación concreta, la idolatría, viene a decir lo siguiente: los paganos, al construirse ídolos, ignoraron al verdadero Dios. Para él, el culto idolátrico es la causa del desconocimiento de Dios y de la inmoralidad: «el principio de la fornicación es la invención de los ídolos, y su invención es la corrupción de la vida» (*Sab* 14, 12).

La perspectiva de Pablo es inversa. Del desconocimiento de Dios se sigue, en primer término, la invención de los ídolos (*Rom* 1, 23), bien en forma de animales bien a imagen humana; y del mismo desconocimiento de Dios hace derivar el oscurecimiento de la inteligencia (*Rom* 1, 21); proviene una depravación que lleva al hombre a realizar pecados contra la naturaleza (*Rom* 1, 24 ss.), y procede el castigo supremo que es la incapacidad radical de reconocer el pecado como pecado (*Rom* 1, 32), característica, sin duda, del mundo de entonces.

En este punto concreto el Concilio Vaticano I no se hace eco del pensamiento de san Pablo ni del de la *Sabiduría*.

La doctrina expuesta por san Pablo debe ser relacionada con el postulado fundamental de su filosofía religiosa: el de la soberanía absoluta de Dios y su presencia en el destino del hombre, sea gentil, judío o cristiano. El hombre que desconoce la trascendencia de Dios y le niega el derecho a recibir adoración, no solamente deja de ser religioso, sino que traiciona su propia naturaleza de hombre. Es decir, para san Pablo, el humanismo y su concepción del universalismo se fundan en el reconocimiento de Dios en cuanto tal, como Señor del universo y de la historia. Para Pablo, no puede existir un humanismo ateo, sería algo contradictorio, pues el hombre no sería hombre, si no reconociera a Dios como al Señor.

tica. El encuentro del hombre con Dios se define aquí como un «conocimiento» y se traduce en términos de reflexión intelectual, de visión, de contemplación. Para el semita, en cambio, el encuentro entre Dios y el hombre se realiza a través de la revelación; es decir, la verdad es palabra de Dios, y el hombre la acepta, escuchando esta palabra.

No menos característica es la insistencia del Apóstol en la iniciativa y soberanía divinas respecto al destino humano, incluso cuando la razón se encuentra dentro de su propio campo y aparece como algo autónomo. Esta soberanía divina aparece igualmente en otro texto paulino —ya citado— en el que se habla del conocimiento cósmico de Dios y donde aparece la voluntad activa de Dios que se manifiesta a través de sus obras (Art. 14, 17). Para san Pablo, la razón no es nunca autónoma, y cuando pretende serlo, cae en la inconsistencia y en la inmoralidad. El hombre peca contra su propia naturaleza siempre que desconoce la soberanía de Dios. Este es el tema general de todo el segundo capítulo de la carta a los Romanos.

La tercera diferencia, más marcada, plantea una doble situación. El autor de la *Sabiduría* afirma que el hombre habría podido y debiera haber conocido a Dios, pero intervino la idolatría y se interpuso como barrera entre el hombre y Dios. Pablo se expresa de manera distinta. Afirma, como se hace en *Sabiduría*, que el hombre puede conocer a Dios (γνωστόν, Rom 1, 19); pero añade que, de hecho, lo conoció (γνώτες, Rom 1, 21), aunque no lo glorificó ni lo reconoció. Y es que el conocimiento que los paganos, en general, tienen acerca de Dios, es, de alguna manera, completamente teórico sin verdadera influencia en la vida intelectual y moral. Es un conocimiento especulativo, no saludable. Por eso, son inexcusables.

El concilio Vaticano I también en este punto parece más cercano al libro de la *Sabiduría* que a la carta a los *Romanos*. Vaticano y *Sabiduría* afirman directamente la posibilidad del conocimiento de Dios por la razón, a partir de las criaturas, sin decir nada en lo referente al hecho concreto, aunque la *Sabiduría* parece más bien excluirlo. Pablo afirma «in obliquo» la posibilidad, y directamente señala el hecho, de que el mundo pagano, considerado globalmente, conoció a Dios, pero lo desconoció en la vida práctica.

b) *Romanos y Vaticano I*

Quedan indicados anteriormente tres diferencias de escasa importancia, dada la uniformidad en lo que se refiere a lo sustancial de la doctrina. El Vaticano no dice absolutamente nada acerca de la iniciativa divina que san Pablo establece en cuanto al conocimiento natural de Dios; no establece, tampoco, relación alguna entre idolatría y desconocimiento de Dios; por último, el Vaticano habla solamente de la posibilidad del conocimiento natural de Dios, de una posibilidad general y radical —aunque real y positiva—, por parte del hombre en general, sea justo o pecador. Pablo, en cambio, que da por supuesta esta posibilidad, llega a la afirmación de que los paganos, en su conjunto, han conocido a Dios.

Puede hablarse de una cuarta diferencia de mayor relieve. Que el hombre puede conocer a Dios por el medio objetivo de las criaturas (ποίησιν —«per ea quae facta sunt») y por el medio subjetivo de la razón (νοούμενα -naturali ratione), es un punto en el que coinciden san Pablo y el Vaticano I. Pero, ¿cómo llega esta posibilidad radical a convertirse en eficaz?; o con otras palabras, ¿cómo se transforma en una situación próxima de realización? ¿Se necesitaría una luz interior, fruto de la gracia divina que se comunicara al hombre concreto en una situación concreta? El concilio Vaticano I no dice absolutamente nada a este respecto. Indica más bien —y así parece deducirse de las discusiones— que existen algunos casos de igno-

rancia excusable; porque sería necesario para ciertos hombres un determinado grado de cultura y educación, a fin de que puedan llegar concretamente al conocimiento de Dios.

La problemática de san Pablo es notablemente distinta. Afirma que aquellos de quienes está hablando, son «inexcusables»³⁴, y este término en él implica una relación con el fin último del hombre; es decir, con la salvación o el castigo. Pero si Dios juzga y condena al hombre, y el fin del hombre es sobrenatural, se puede concluir, según parece, que para san Pablo los gentiles, aun desconociendo la revelación propiamente dicha, disponen de gracias proporcionadas al fin sobrenatural; es decir, de gracias sobrenaturales. No podemos llamar a estos «auxilios» gracias de fe, ya que este término en la Escritura y en el Vaticano es correlativo de revelación histórica.

Estas diferencias, vistas en su conjunto, son demasiado considerables para que podamos ver en el capítulo y en el canon del Vaticano I una exégesis autorizada de todos los aspectos del pensamiento paulino en el texto de *Romanos*. Sin embargo, como lo esencial del pensamiento paulino ha sido adoptado por el Concilio, esto permite y obliga a aceptar como de fe, y de fe definida, aquellos puntos en los que *Sabiduría*, *Romanos*, capítulos y cánones del Vaticano coinciden. Y ya hemos visto que se da una uniformidad sustancial en lo que se refiere a la posibilidad de conocer a Dios³⁵ por las solas luces naturales; es decir, independientemente de la revelación histórica.

La definición vaticana, en la que se recoge lo esencial del libro de la *Sabiduría* y del texto de la carta a los *Romanos*, interesa particularmente al pensador cristiano y justifica su esfuerzo de reflexión, en un mundo des-cristianizado y ateo, acerca de un tema tan importante: Dios, del que nos hablan con la misma autoridad, aunque con acentos distintos, el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y la Iglesia.

Los textos inspirados y el texto del Vaticano no imponen ni excluyen una determinada categoría de argumentos, para llegar al conocimiento de Dios, excluyen solamente la necesidad de la revelación positiva. El medio objetivo de este conocimiento son las cosas creadas, y el medio subjetivo las luces de la razón natural. Se opone a la doctrina expuesta todo el que afirme la necesidad de una revelación, al menos primitiva, como medio indispensable para llegar a conocer a Dios.

34. *Rom* 1, 20.

35. Con certeza, según la profesión de fe del Vaticano: D. 3004, 3026.

5. Acotaciones ulteriores

La doctrina del concilio Vaticano I ha sido prolongada, y en cierto modo precisada, por dos documentos posteriores, ambos importantes: el *Juramento antimodernista* de 1910³⁶ y la encíclica *Humani generis* de 1950³⁷. Con ellos se ha completado la doctrina, pero no el contenido de la fe. Aparecen elementos nuevos: «visibilia» y «tamquam causam per effectus» vienen a concretar la expresión vaticana «per ea quae facta sunt»; «demonstrari» completa a «cognosci»; se habla, además, de un Dios personal.

El Vaticano I había excluido de su profesión de fe cualquier término distinto del paulino «cognosci» o conocimiento en general, al hablar del acercamiento posible del hombre a Dios. Habla de certeza, pero al mismo tiempo evita señalar el grado de la misma. No dice si se trata de una certeza metafísica, física o moral. Tampoco precisa si el conocimiento es de orden especulativo o de orden práctico, nacido de un impulso del corazón; de tipo intuitivo o estrictamente «racional». Ni explica tampoco el Concilio por qué medios concretos, por qué métodos se llega a este conocimiento. Se limita a proponer la expresión general: «per ea quae facta sunt».

El *Juramento antimodernista* y la *Encíclica*, por el contrario, hablan de «pruebas»; y por consiguiente, los que están obligados a prestar este juramento no deben pronunciarlo sin estar convencidos de que pueden «demostrar» la existencia de Dios. Pero esto no significa que la posibilidad de la «demostración racional» de Dios sea una verdad de fe definida. Se trata de una posibilidad cierta, pero dentro del campo de la filosofía; no procede de la fe ni es propuesta como una verdad de fe a nuestro asentimiento por la Iglesia. Se comprende, no obstante, que la Iglesia latina no quiera «ordenar» a los candidatos al sacerdocio ni autorice la docencia, al menos de una manera general, en aquellos que tienen el encargo de formar intelectualmente a los mismos, sin antes tener la seguridad de que están convencidos, no sólo de poder conocer a Dios por la razón sino, además, de poder demostrar por la misma razón su existencia.

Donde el Concilio se limita a decir con san Pablo: «per ea quae facta sunt», en el *Juramento* y en la *Encíclica* se restringe, mediante estos términos: «per visibilia», y «tamquam causam per effectus». Hay que decir igualmente que nos encontramos en el terreno de la certeza filosófica que la fe no puede imponer al pensador cristiano. Y he aquí la prueba de ello. El Concilio Vaticano I no pretendía excluir como medio del conocimiento natural de Dios —por la razón— el argumento llamado ontológico

36. D. 3538.

37. D. 3875, 3890

o de san Anselmo; ahora bien, esta prueba no entra dentro de los «visibilia», y menos aún dentro del conocimiento de la causa por sus efectos. Se concibe, además, una prueba estricta que se apoye en el dinamismo humano y que no sería una prueba «per visibilia» y «per effectus», más que en un sentido amplio: el espíritu humano es invisible y lo percibimos únicamente a través de la experiencia diaria o a partir de las operaciones, complejas, que se refieren directamente a los datos del mundo material, dentro del cual nos movemos. Por otra parte, ningún pensador cristiano pone en duda que el espíritu puede llevarnos a descubrir a Dios, que es su creador. Y el que se contentara con esta prueba no iría ciertamente en contra del Vaticano I; debería verse apartado de prestar el «juramento antimodernista» en recta conciencia católica y filosófica.

La encíclica *Humani generis* introduce entre los términos que describen a Dios —al que la razón puede llegar por sus solas luces naturales— el término, difícil, de «personal». Pero es cierto que en Dios no hay otras personas que el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, y que la razón no puede descubrir ni menos demostrar la existencia de la Trinidad. Si hay algún misterio en sentido estricto, que la razón sola no puede descubrir, es precisamente éste. Por consiguiente, el término «personal» está tomado aquí en sentido débil. Los concilios habían utilizado siempre el término «persona», hablando de Dios, para designar las tres personas divinas. La *Encíclica* parece querer significar que el Dios percibido por la razón es el que describe el Vaticano I como un ser «dotado de inteligencia y voluntad» —característica necesaria pero insuficiente, tanto en filosofía como en teología, para definir a una persona, sea divina sea humana—, y «como principio y fin de todas las cosas»; el mismo que la *Encíclica* describe «gobernando al mundo con su providencia»³⁸.

En resumen, podemos decir que solamente lo que el Vaticano I propone, concretamente en el canon primero acerca de la revelación, constituye una verdad de fe definida por la Iglesia. Las precisiones ulteriores pueden ser y son ciertas, pero provienen del dominio de la razón y tales precisiones no se nos ofrecen como formando parte del depósito de la revelación. Que Dios es personal —tres personas divinas— y que es creador y providente pertenece al campo de la fe; pero si no queremos caer en dificultades inexplicables, no se puede afirmar que la Iglesia, en nombre de la fe, nos impone creer que sin la fe podemos probar o conocer todas estas precisiones.

Por todo lo expuesto, se comprende que la Iglesia no puede tomar directamente posición sobre el ateísmo, desde el plano de la fe, porque en ese caso se supone siempre la revelación y, por consiguiente, la existencia de

Dios. El ateísmo no es, pues, un problema de Iglesia, pero sí un problema de la filosofía cristiana. Corresponde a ésta determinar el lazo de unión entre el creyente y el ateo; y desde esta perspectiva se puede hablar de las «exigencias purificadoras» del ateísmo, que puede contribuir a purificar nuestra fe.