

## LA REVELACION COMO OBJETO DE FE EN KANT

Es característico de la teología cristiana pensar la fe como una acción o actitud del hombre que se corresponde a la autorrevelación de Dios<sup>1</sup>; o, para decirlo con palabras de Locke, la ley o regla que caracteriza a la fe consiste en que «cada uno crea lo que Dios manda que crea como condición del pacto que hace con El, y que no dude del cumplimiento de sus promesas»<sup>2</sup>. Esto es tanto como decir que la condición de posibilidad de la fe es la revelación divina<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ya lo percibió Hegel: «En la religión absoluta el espíritu absoluto no manifiesta ya más momentos abstractos de sí, sino que se manifiesta a sí mismo» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Wissenschaften*, § 564).

<sup>2</sup> J. Locke, *Reasonableness of Christianity as delivered in Scriptures*, II. Es típico de la tradición protestante poner mucho énfasis en el carácter fiducial de la fe, aunque no siempre se niegue su aspecto de afirmación y asentimiento (con lo que conlleva de valor intelectual); así lo encontramos incluso en algunos textos de Lutero: la fe «es una confianza [fiducial] del corazón y un firme asentimiento [assensus] con el que se aprehende a Cristo». (M. Luther, *Werke*, ed. Weimar, XL, 1, p. 228; cfr. XXXIII, p. 220).

<sup>3</sup> *Revelación* significa que Dios toma la iniciativa de interpelar al hombre con palabras y hechos que contienen una promesa de salvación. De esta forma Dios se pone además a disposición del hombre, pues la revelación es ontológicamente el inicio de un entregarse Dios al hombre. El hombre es libre de adherirse o no al Dios de salvación, y la fe es precisamente la respuesta positiva que acoge en el corazón la Palabra divina y, en consecuencia, encamina su existencia de acuerdo con esa Palabra. Así vemos que la condición de posibilidad de la fe es la actuación en la historia de un Dios que habla, promete, enseña, ordena, y se entrega a Sí mismo como 'la Roca' (*Deuteronomio* 32, 4), en la cual el hombre puede hacer pie en medio de las marejadas de la vida. Cfr. R. Latourelle, *Teología de la revelación* (Salamanca 1966).

Por el contrario, el concepto de *fe* no depende en la filosofía kantiana<sup>4</sup> del de *revelación*<sup>5</sup>. En ella la fe se define en función de la moral<sup>6</sup>; el tema de la revelación surge a partir de la consideración de un subgénero de la fe: la «fe eclesial». La fe –pero tan sólo en cuanto «fe eclesial», fe compartida por una comunidad histórica–, depende de una (supuesta) revelación divina, recogida luego en una tradición escrita y oral: «La cuestión de cómo quiere Dios ser venerado en *una iglesia* (en cuanto comunidad de Dios) no es responsable por la mera razón, sino que necesita de una legislación estatutaria, que sólo por revelación nos resulta conocida»<sup>7</sup>. Según

<sup>4</sup> Haremos referencia a las obras de Kant por la edición de la Academia de Berlín (AK). Las abreviaturas empleadas serán las siguientes: *Bemerkungen*: «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (Nachlaß); *Briefwechsel*: «Briefwechsel (1747/1803)» (Nachlaß); *Metaphysik der Sitten*: «Die Metaphysik der Sitten» (1797); *Naturgeschichte*: «Allgemeine Naturgeschichte» (1755); *Opus Postumum*: «Opus postumum» (Nachlaß); *Orientieren*: «Was heißt: Sich in Denken orientieren?» (1786); *Reflexionen*: «Reflexionen» (Nachlaß); *Religion*: «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (1793); *Streit*: «Der Streit der Fakultäten» (1798); *VorRational*: «Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie» (Nachlaß); *VorMoral*: «Vorlesungen über Moralphilosophie» (Nachlaß).

<sup>5</sup> Sobre las ideas de la época acerca de la revelación, cfr.: H.D. McDonald, *Ideas of Revelation. A historical Study (1700-1860)* (London 1959); G. Grag, *The Church and the Age of Reason (1648-1789)* (Bristol 1966); A. Dulles, *Revelation Theology. A History* (London 1969); H. Waldenfels-L. Scheffczyk, *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, en: M. Schmaus (ed.), *Handbuch der Dogmengeschichte* I, 1b (Freiburg 1977); G. Rutler, *Christ and Reason. An Introduction to Ideas from Kant to Tyrrell* (Front Royal 1990).

<sup>6</sup> Esta era una convicción compartida por el ambiente teológico que Kant conocía, el de los llamados *teólogos neologistas*. Cfr. E. Franz, *Deutsche Klassik und Reformation* (Halle 1937) 133; J. A. Ernesti (1707-1781); J. J. Spalding (1714-1804); J.D. Michaelis (1717-1791) y, sobre todo, J.S. Semler (1725-1791), autor de *Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion* (Leipzig 1786). Sobre Semler, cfr. G. Hörnig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. J.S. Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther* (Göttingen 1961). Habrá que esperar a la fundación de la Facultad de teología católica de Tübingen para hallar pensadores como J.S. Drey que estén a la altura del criticismo y puedan dialogar con él convincentemente.

<sup>7</sup> *Religiön...*; AK VI, p. 105. Pero estos estatutos no pueden ser universales, pues «la legislación estatutaria (que supone una revelación) sólo puede ser considerada como contingente [*zufällig*] y como una legislación que no ha llegado o puede llegar a todo hombre, por lo tanto no como una legislación que ligue al hombre en general» (*Ibidem*; AK VI, p. 104). La idea de que la revelación es un complemento legalista que se suma a los preceptos de la conciencia humana estaba muy difundida entre los ilustrados. Rousseau escribía con cierta ironía, por ejemplo, a través de su personaje el Vicario Soboyano: «Se me dice que era necesaria una revelación para enseñar a los hombres la manera cómo Dios quiere ser servido» (J.J. Rousseau, *La 'Profession de foi' du Vicair savoyard*,

esto, podemos preguntarnos: ¿cuál es el concepto kantiano de revelación? ¿Qué relaciones mantienen entre sí revelación y fe?

Es indudable que el filósofo tiene derecho a que el concepto de revelación y los contenidos de la teología cristiana revelada *le den que pensar*, como estímulo a su reflexión; si bien la revelación que esté *más allá* de la razón puede reivindicar a su vez el derecho de decir la última palabra acerca de sí misma<sup>8</sup>. Como reconoció Hegel, «la fe tiene un derecho divino contra la Ilustración, y se halla deformada totalmente por la Ilustración, porque ésta ha distorsionado todos sus momentos, haciendo de ellos algo absolutamente diferente de lo que son para la fe misma»<sup>9</sup>. Nuestro Autor precisa que el objeto de la revelación no es sólo el ser de Dios, su esencia y sus atributos, sino también *la libre voluntad divina*<sup>10</sup>. En efecto, la

contenida en el *Émile*, cap. IV). Entender la revelación como complemento es un error funesto que coloca al filósofo en la ocasión de negar su necesidad y existencia. Sobre este influjo del pensador suizo en Kant, cfr. M.\* de los Angeles Giralt, 'La influencia de Rousseau en el pensamiento de Kant', *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 28 (1990) 119-127. Kant se refiere a que la revelación como *algo que no puede llegar a todo hombre*; como veremos más adelante, la voluntad de Cristo consiste precisamente en que la 'fe estatutaria' cristiana llegue a todo hombre; Kant no ve cómo ello puede realizarse, pero este comentario debería ser tenido como mera confesión de ignorancia.

<sup>8</sup> Cfr. A. Millán-Puelles, voz *Filosofía*, en: *Léxico filosófico* (Madrid 1984), 318 ss.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1806). Y, en otra obra, añade: «El entendimiento ilustrado, el entendimiento abstracto, pide sólo lo abstracto. Este entendimiento sabe acerca de Dios solamente que El existe y que tiene una representación indeterminada de Dios. Esto es, sin contenido. Cuando la teología se fundamenta sólo en el entendimiento abstracto, entonces ella tiene tan poco contenido como es posible, ha hecho del dogma un simple camino, ha sido reducida al *minimum*. Pero la religión que debe dar satisfacción al espíritu tiene que ser esencialmente concreta en sí, tiene que ser algo sustancial» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, B, II, 2, a, 8). Sobre el concepto ilustrado de revelación, cfr. M. Seckler, 'Die Aufklärung. Eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion', *Theologische Quartalschrift* 159 (1979) 82-92; *Aufklärung und Offenbarung* (Freiburg 1980); *Die Aufklärung. Eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion*, en: W. Kern (ed.), *Aufklärung und Gottesglaube* (Düsseldorf 1981) 51-87; 'Interdependencia entre Ilustración y revelación', *Selecciones de Teología* 27 (1988) 68-74.

<sup>10</sup> 'El Autor [se trata de autor del manual que Kant empleó en esas clases: A. Baumgarten] define la revelación *latius dictam* como *significationem mentis divinae a deo factam*. Pero esta definición de revelación en general es *angustior suo definito*. Una revelación divina ha de proporcionarnos conocimiento [*Erkenntnis*] convincente no sólo de la existencia y de las propiedades de Dios sino de su voluntad' (*Vorlesungen über Rationaltheologie*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1117). El manual al que Kant se refiere es: A. Baumgarten, *Metaphysica* (1739).

divinidad es de suyo incognoscible, algo que por esencia permanece escondido a nuestra mirada, algo que necesita ser *revelado* para poder ser conocido.

Esto vale sobre todo por lo que respecta a los proyectos o diseños de la libertad divina, aunque en una filosofía agnóstica como es la kantiana, se supone que todo lo relativo a Dios permanece necesariamente velado al hombre. Pero paradójicamente, cuando se le pregunta por la razón de esta invisibilidad de Dios –que hace necesaria la revelación–, ¡Kant apela a la voluntad misma de Dios!, como si estuviera familiarizado con los diseños de esta voluntad: «Dios desea según sus diseños estar escondido a nuestra petulancia especulativa, más aún a nuestra contemplación [*Anschauung*]»<sup>11</sup>. Así pues, parece que en un principio Kant asevera la ausencia de conocimiento de Dios aduciendo como razón más decisiva el deseo divino de ocultarse a nuestro espíritu, pero luego no se entretiene en analizar este supuesto.

La revelación interna es la que más interesa a Kant, el cual la define como una revelación no empírica, es decir, como una revelación que no es experimentable por el sujeto como tal revelación. La revelación interna no acontecería en algunos momentos estelares de la existencia humana, sino que tendría lugar constantemente, y consistiría en un modo de estar presente Dios en el espíritu humano a través de la ley moral conocida en la conciencia<sup>12</sup>. Esta revelación interna sólo

Esta reflexión kantiana puede ser aclarada por el concepto que tiene Lessing de la revelación, la cual sería: 'la aparición o manifestación de una intención éticamente superior'. A. Andreu (ed.), *G.E. Lessing. Escritos filosóficos y teológicos* (Barcelona 1990), Introducción, 91; cfr. G.E. Lessing, *cit.*, § § 53-61.

<sup>11</sup> Por eso las cosas por El creadas no nos revelan –según nuestro Autor– la intimidad de Dios: «La naturaleza es un espejo que tiene su propio colorido, anamórfico» (*Reflexionen...*; AK XVIII, n. 6193, datable en ¿1780/1789?). En otra anotación se lee: «Primero da mediante la moralidad impulso para buscarlo en la naturaleza. Ampliación [*Erweiterung*]. Pues El quiere el mero creer (práctico), no investigar especulativamente» (*Ibidem*; AK XVIII, n. 6192, datable en ¿1780/1789?). Es decir, la tendencia a buscar el rostro de Dios en la naturaleza es una inclinación natural, aunque utópica. En realidad lo que enseña la fe cristiana es que Dios puede ser conocido, pero no comprendido (Cfr. Agustín de Hipona, *Sermones*, 117, 3, 5).

<sup>12</sup> «En el principio de la pura religión racional como una revelación divina acontece de modo constante (aunque no empírico) para todos los hombres ha de residir el fundamento del paso a ese nuevo orden de las cosas» (*Religion...*; AK VI, p. 122). El 'nuevo orden de cosas' es la extensión de la moralidad universalmente en un 'reino de Dios' sobre la tierra. Al respecto se ha escrito de C.S. Lewis que «mostró mucho empeño en resaltar que la novedad del cristianismo no

se hace patente en la «fe racional pura», ya que «la revelación interna divina es la revelación de Dios mediante nuestra propia razón»<sup>13</sup>. Obviamente él se refiere aquí a la razón práctica, de modo que los contenidos de la revelación interior serían principios morales. La revelación interna que tiene lugar de modo natural en la razón práctica es el modo como Dios se revela *propiamente* a todos los hombres<sup>14</sup>.

es –como pensaba Kant– una enseñanza moral un poco más perfecta que las anteriores y a la que los hombres deben adherirse porque lo impone como ley la razón práctica. Cristo no vino simplemente a enseñarnos cómo ser mejores; aunque la redención siempre mejore éticamente a la persona, no consiste sólo en eso. La mejora principal se dará en un grado que ningún hombre podría haber imaginado. La clave de ello está en el fin de la Encarnación: Dios se hizo hombre para que los hombres fueran hijos de Dios, es decir, no sólo para producir unos hombres algo mejores que los anteriores, sino para producir un nuevo tipo de hombre». Para indicar que no es simple mejora, sino transformación, Lewis pone este ejemplo: *No es cómo enseñar a un caballo a saltar mejor, sino cómo convertir a un caballo en una criatura voladora* (C.S. Lewis, *Mere Christianity* (London 1952) 180). M.ª Dolores Odero, *C.S. Lewis y la fe cristiana* (Pamplona 1992) 152.

<sup>13</sup> *VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1117. Como ha observado Wood, Kant «identifica en primer lugar la revelación interna con nuestro concepto puramente racional de Dios como el ser más real; en segundo lugar, identifica la revelación interior con nuestro conocimiento de nuestros deberes morales, pues pueden ser representados como mandamientos divinos y así llevar a formar nuestro concepto de Dios». A.W. Wood, *Kant's Deism*, en: *Kant's Philosophy of Religion reconsidered* (Marquette University 1987) 24, pro manuscripto; además, identifica dicha revelación interna con la religión natural universal. Locke sostenía análogamente que «la razón es una *revelación natural*» y la «*revelación una razón natural ampliada* por los descubrimientos cuya verdad garantiza la razón por medio de los testimonios y pruebas» (J. Locke, *An Essay concerning human Understanding*, IV, XIX, 4). Sobre la filosofía religiosa de este autor, cfr. S.G. Helfboner, *The Relation of John Locke to English Deism* (Chicago 1918). Spinoza afirmaba, por su parte, que la naturaleza racional del alma «es la primera causa de la revelación», por la cual conocemos claramente lo que nos dicta la idea de Dios (B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, I). Por el contrario, Ch. Wolff consideraba que el objeto principal de la revelación eran los misterios absolutamente inaccesibles a la razón (*revelatio quoad substantiam*) y de ninguna manera lo eran las verdades naturales (*revelatio quoad modum tantum*). Cfr. M. Casula, *Die Theologia naturalis von Ch. Wolff. Vernunft und Offenbarung*, en W. Schneiders (ed.), *Christian Wolff (1679-1754). Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung* (Hamburg 1986) 129-138. Para Leibniz, en cambio, la revelación era intrínsecamente racional, porque «la razón es la voz natural de Dios, y sólo a través de ella se debe justificar la voz de Dios revelada» G.W. Leibniz, *Carta a Morell* [29.IX.1698], en: *Leibniz. Textes inédits d'après de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, G. Grua (ed.), I (Paris 1948) 138. Sobre la teología de Leibniz acerca de la revelación, cfr. F. Staudenmaier, 'Leibniz über göttliche Offenbarung', *Theologische Quartalschrift* (1836) 226-256; W. Sparr, 'Das Bekenntnis des Philosophen. G.W. Leibniz als Philosoph und Theologe', *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 28 (1986) 139-178.

<sup>14</sup> «La revelación divina interna es o bien sobrenatural o natural mediante nuestra razón, y ésta será colocada luego como fundamento de cualquier otra re-

La revelación externa sólo es para él *revelación de Dios* en sentido objetivo; es decir, se refiere con esta expresión a un acontecimiento cultural de relevancia práctica fundamental que se produce en la historia: los hombres recibimos de otros hombres *palabras acerca de Dios* y de sus leyes morales. Pero el filósofo de Königsberg declina hábilmente plantearse seriamente si la fuente de estos conocimientos es alguna actuación de Dios en la historia<sup>15</sup>. El fin principal y propio de dar a conocer a Dios externamente es «poner en marcha una enseñanza que precisa de su revelación externa para ser poseída, aunque siempre está ahí, ya que tiene su prueba en la razón humana universal»<sup>16</sup>. La revelación externa tiene, pues, un papel subsidiario<sup>17</sup>, relativo a las enseñan-

velación; así Dios se revela propiamente mediante nuestra razón» (*VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1222). Leibniz concibió otro modo racionalista de admitir la revelación sobrenatural: «Del mismo modo que puede decirse que la razón es una revelación natural hecha por Dios, el cual hizo la naturaleza, también puede decirse que la revelación es una razón sobrenatural, es decir, una razón ampliada mediante un nuevo caudal de conocimientos, emanados directamente de Dios. Pero estos descubrimientos suponen que nosotros tenemos el medio de distinguirnos que es la misma razón». G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, en: C.I. G'Erhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften V* (Berlin 1857/1890) 485; cfr. *De l'usage de la meditation*, en: *ed. cit.*, VII, p. 79. La idea de «revelación interna» tiene también un claro precedente agustiniano (si bien S. Agustín se preocupó de clarificar la trascendencia de ese Dios en nosotros): «¿Dónde te hallé para conocerte sino en Ti y sobre mí? ¡Y pensar que Tú estabas dentro de mí, y yo fuera! Y por fuera te buscaba, y engañado me lanzaba sobre las cosas hermosas que creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Hasta que me llamaste, gritaste, y venciste mi sordera; brillaste, alumbraste y disipaste mi ceguedad. Sentí tu fragancia y se disparó el espíritu con el anhelo de Ti». Agustín de Hipona, *Confesiones*, 26, 37; cfr. 27, 38. En el mismo sentido alguien ha escrito: «Al margen del divino crear, Dios nos persigue, boga en lo oscuro persiguiendo, ama suscitando una meta nueva, un nuevo regalo que el futuro pueda dar a sus hijos. Dios nos surca. Empezó y no termina». A. Canales, *Un navío en la sombra*.

<sup>15</sup> Cfr. P. García-Barriuso, 'Revelación y realidad. Análisis filosóficos', *Ephemerides Mariologicae* 39 (1989) 35-55.

<sup>16</sup> *Reflexionen...*; AK XVIII, n. 5635, datable en 1778/1789. Cfr. W. Krötke, *Die Universalität der Offenbarung Gottes* (München 1985).

<sup>17</sup> «La religión sobrenatural es un complemento de la natural» (*Vorlesungen über Moralphilosophie*; AK XXVII, 1, p. 310; cfr. *Streit...* IPrólogo; AK VII, pp. 8 s.). Como ya se dijo, la falsa concepción de la revelación como complemento lleva a negar su necesidad: «Toda revelación concierne al conocimiento práctico», de modo que «la revelación de aquellas cosas que el hombre no conoce como deber mediante la razón ni por tanto como deber necesario en sí mismo, es en sí fortuita» (*Reflexionen...*; AK XVIII, n. 6194, datable en ¿1780/1789?; cfr. n. 5635). Ya antes de Kant, Baumgarten y Stapfer veían la necesidad de la revelación sobrenatural sólo como complemento de la religión natural, para enmendar errores y evitar la superstición. Cfr. J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants* (Hamburg 1938) 44. Locke incluso había escrito que, a pesar de ello, nada que sea conocido

zas de la razón práctica, pero muy necesario *de hecho*, porque «la Biblia sería el órgano más enérgico para conducir al hombre y al ciudadano hacia el bien temporal y eterno»<sup>18</sup>.

Kant descarta la posibilidad de una *revelación natural y externa* de Dios, es decir, una revelación natural a través de las obras creadas. Dicho rechazo tiene como consecuencia inmediata que Dios no puede ser reconocido como tal, ni como Creador ni como Actor en la historia de la salvación<sup>19</sup>. Con todo, cuando él explica la razón por la cual niega la posibilidad de la revelación natural, aduce un motivo teológico-religioso, a saber, la inmensidad de Dios: «Dios es un ser, cuyo concepto nunca podemos sacar de sus obras. De este modo Dios no puede revelarse suficientemente mediante sus obras. (...) Mediante la contemplación del mundo el hombre no alcanza un concepto adecuado de Dios»<sup>20</sup>. En realidad, este problema de

por revelación externa puede justificar un asentimiento más firme y confiado que algo conocido por medio de la razón (J. Locke, cit., IV, XVIII).

<sup>18</sup> *Streit...*; AK VII, p. 63. Como otros teólogos contemporáneos, el filósofo M. Knutzen -maestro del joven Kant- sostenía que la revelación es necesaria a causa del mal y del pecado, pero que dicha revelación debía reunir determinadas características para ser válida ante la razón. Tal fue luego también la postura de Kant (Cfr. M. Despland, cit., 219) y tal había sido ya la de Leibniz (Cfr. G.W. Leibniz, cit., 138 s.). Obsérvese la insistencia de Kant al referirse a la revelación con el término *Biblia* y no *Evangelio* ni *doctrina cristiana*; es sin duda un poso de su formación protestante, según la cual la revelación se identifica con la letra escrita.

<sup>19</sup> Los poetas, más sensibles a los entresijos de la vida humana, han profetizado a su modo esa presencia natural de Dios en el mundo ante el hombre: «El ser es uno, si las formas muchas, por dentro de las cosas fluye el canto que Dios a Sí se canta: el hágase del Principio, perenne» (B. Mostaza-Rodríguez, *Acaecer*); «Sí: Tú me buscas. A veces en la noche yo te siento a mi lado, que me acechas. Sí; Tú me buscas. Tú me oteas, escucho tu jeadear caliente. Sí: me buscas torpemente, furiosamente lleno de amor me buscas» (L. Panero, *En la sombra*). Cuando el hombre sea salvado y vea a su Creador reconocerá su a menudo implícita presencia; por eso «no le dirá a Dios: -¿Quién eres Tú?, sino: -Así que fuiste Tú todo el tiempo». C.S. Lewis, *The Screwtape Letters* (London 1942) 166.

<sup>20</sup> *VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1316. Gustave Thibon ha escrito, por el contrario, que el ocultamiento de Dios tiene una causa libre, que es la ceguera moral del hombre: «Me gustan los mensajes dados con claridad y desconfío instintivamente de todo lo que tiene necesidad de ser descifrado. En este aspecto los pensadores actúan al revés que los financieros: entre éstos, cuantas más cerraduras y combinaciones tiene una caja de caudales, más tesoros oculta en su interior; entre aquéllos, demasiado frecuentemente, lo que se disimula bajo el espesor de las puertas y la complicación de las cerraduras es el vacío. En el límite el cielo y Dios no tienen puertas. El Dios escondido es el Dios que nos escondemos a nosotros mismos. El único velo entre nosotros y El está en la impureza de nuestra mirada. *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*». G. Thibon, *El equilibrio y la armonía* (Madrid 1978) 13. Bien es

bería plantearse de otro modo, a saber: desde Dios y no desde el hombre. La cuestión capital sería entonces la siguiente: ¿No puede Dios darse a conocer mediante sus obras? ¿Es que El *no puede* expresarse personalmente en ellas, como de hecho lo hace cualquier artista o escritor en las suyas? Kant, ciego a este aspecto del tema, se inserta en un orden de razonamiento fideísta que comienza con Ockham y se radicaliza con Lutero. Pero su religiosidad es ante todo característicamente ilustrada, de ahí que interprete la categoría religiosa de *revelación interna* desde la dimensión *trascendental* de la vida racional: «El [Dios] puede revelarse a nosotros según toda su magnitud meramente mediante la razón, para que lo colocásemos mediante la razón por encima de sus obras, lo cual es necesario para alcanzar un concepto adecuado de Dios»<sup>21</sup>. Pero, ateniéndose a los considerandos expuestos en este texto, habría que decir que Dios y sus obras son tan heterogéneas que resultarían incomparables; ¿por qué, entonces, el temor de que Dios no sea colocado por encima de ellas? En este texto se aprecia que Kant continúa la tradición luterana, que reniega de la revelación natural de Dios en nombre de la mayor gloria del Altísimo, aunque anteriormente la crítica kantiana de lo que denomina «fe empírica» se dirige precisamente contra el corazón de la teoría luterana de una fe fiducial, nunca conducida por la razón humana<sup>22</sup>. Atacados estos dos puntos tan diversos, el cristiano ve cómo se vacía de realidad Dios, en cuanto objeto de la revelación.

cierto que la transmisión del conocimiento natural de Dios es peculiar, pues supone necesariamente las buenas disposiciones morales del receptor del mensaje: «El razonamiento que sirve de fundamento para el conocimiento de la existencia de Dios puede ser comunicado; pero no logrará más que una adhesión de la razón intelectual, a no ser que vaya acompañado de un clima de auténtica búsqueda de lo divino». Ch. Moeller, *Mentalidad moderna y evangelización* (Barcelona 1967) 58.

<sup>21</sup> *VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1317. Pero, para alcanzar ese concepto adecuado de Dios, no basta ponerlo por encima de todas sus obras, sino también y especialmente por encima de nuestras propias ideas acerca de El (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 5. *cit.*), pues 'el que conoce la incomprendibilidad de Dios le conoce mejor que el que no la comprende' (Ch. Moeller, *cit.*, 117).

<sup>22</sup> Cfr. B. Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio der Theologie Luthers* (Göttingen 1958).



## A) FE EN LA REVELACION Y FE DE RAZON

Ya en los años sesenta escribía Kant que la inmortalidad y una vida futura «es la felicidad que la razón no osaría desear, pero que la revelación nos enseña a esperar con fe cierta»<sup>23</sup>. La «fe moral» es precisamente la esperanza de recibir al final una ayuda divina para alcanzar los bienes que anhelamos<sup>24</sup>. La revelación parece tener, pues, un papel muy relevante a la hora de orientar y dar sentido a la existencia humana.

La idea de una fe ínsita en la razón se remonta a los primeros escritores cristianos. Justino afirmaba que en todo hombre hay «una semilla del Logos» (es decir, del Verbo divino, que se encarna en Cristo), la cual permite alcanzar *parcialmente* la verdad salvadora o revelación<sup>25</sup>, porque el conocimiento pleno sólo se nos da con Cristo<sup>26</sup>.

La kantiana «fe de revelación» parece tener el mismo objeto que la «fe moral»: la salvación humana<sup>27</sup>, pero no se reduce a aquélla. En efecto, los creyentes están ciertos de esa futura ayuda divina –dice–, porque para ellos «ha sucedido algo más de cuanto acontece naturalmente»<sup>28</sup>. Pero, para adquirir

<sup>23</sup> *Naturgeschichte...*; AK I, p. 321. Más adelante, en el borrador de una carta a Lavater, insistía en que «lo esencial y lo magnífico de la enseñanza de Cristo es precisamente esto: que él ha situado la suma de cualquier religión en ser honrado con todas las fuerzas en la fe, es decir, una confianza incondicionada en que Dios después completará [los restantes bienes que no están a nuestro alcance]» (*Proyecto de carta a Lavater*, datable después del 28. IV. 1775, en: *Briefwechsel*, n. 100; AK X, p. 180).

<sup>24</sup> «Por fe moral entiendo yo la confianza incondicionada en la ayuda divina en relación con todos los bienes que, a pesar de nuestros esfuerzos honrados, no están en nuestro poder» (*Carta a Lavater* [28. IV. 1775], en: *Briefwechsel*, n. 99; AK X, p. 178).

<sup>25</sup> S. Justino, *Apología II*, 13, 5; 8, 1. Todos los hombres participan del Logos divino (*Apología I*, 46, 2). Acerca de este punto, cfr. R. Holte, 'Logos Spermaticos. Christianity and ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies', *Studia Theologica* 12 (1958) 144. Clemente Alejandrino llega a considerar por ello que los filósofos han sido por don de Dios unos ciertos profetas. Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata*, 6, 42, 3; 110, 3; 153, 1.

<sup>26</sup> De ahí el escándalo de las polémicas entre filósofos, que muestran que ninguno es capaz de alcanzar toda la verdad (Cfr. S. Justino, *Apología II*, 10, 1-3; Atenágoras, *Legatio pro christianis*, 7).

<sup>27</sup> Sobre la fe en la revelación, cfr.: AA. VV., *La croyance* (Paris 1982); W.F.D. Lenfers, 'Revelation and Faith. Philosophical Reflection on either Process', *Euntes Docete* 37 (1984) 211-228; G.I. Mavrodes, *Revelation in religious Belief* (Philadelphia 1988).

<sup>28</sup> Cfr. *Bemerkungen...*; AK XX, p. 104. Otro es el caso, sin embargo, de cualquier ayuda divina en el tiempo presente, que Kant desconoce. El se «inclu-

esa convicción no sería lícito orientarse por el iluminismo, es decir, «por un presuntamente oculto sentido de la verdad o una intuición exaltada en la que se podrían injertar, sin consentimiento en la razón, la tradición y la revelación»<sup>29</sup>. Para la «fe de revelación» debe estar vigente, en cambio, el principio de la primacía del «*Vernunftglaube*»; de modo que «esta fe de razón es también la que tiene que servir de fundamento a cualquier otra fe e incluso a toda revelación»<sup>30</sup>.

Así, vemos que se dictamina que no cabe esperar que la «fe en la revelación» tenga un origen sobrenatural, porque ni es posible una experiencia inmediata del Absoluto ni la autonomía humana puede soportar sin quebrarse que se le añada desde fuera, como elemento extraño, tal fe: «¿Dios podría otorgar una fe al hombre (p. ej., a Abraham en relación a su hijo Isaac)? Si él fuera consciente de que otro ser se la ha da-

na al pelagianismo tanto como cualquier teólogo moralista. Elimina la gracia medicinal que le parece comprometer la libertad humana y sólo admite la gracia santificante, cuya acción completa el esfuerzo humano. Comparte así el optimismo y el pesimismo propios de los moralistas: confía en la capacidad que tendría el hombre de obrar él mismo su encauzamiento moral, pero desconfía de la pereza y de la inercia morales que lo paralizarían, si estuviese seguro de que su salvación vendría de Dios y no de él. Kant se coloca en la gran corriente voluntarista que va de Pelagio hasta Sartre». J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant* (Paris 1968) 105.

<sup>29</sup> *Orientieren...*; AK VIII, p. 134. En este pensamiento late la teoría religiosa de Locke contra el entusiasmo. Para Kant, tanto como para Locke, «la razón debe ser nuestro último juez en todo» (J. Locke, *cit.*, IV, 19, 14).

<sup>30</sup> *Orientieren...*; AK VIII, p. 142. Recordemos que la «fe de razón» es la «fe moral»; en este sentido, ya Spinoza había afirmado que la fe en la revelación se reduce a moralidad: «Tener fe consiste simplemente en formar ciertos pensamientos sobre Dios cuya ignorancia o ausencia harían desaparecer simultáneamente la obediencia, mientras que en todo hombre obediente –sin excepción posible– dichos pensamientos deben manifestarse». La fe (que Spinoza denomina *fe histórica*) es un modo heterónimo de obedecer la ley moral –porque se la obedece en cuanto revelada y no como ley eterna– y, por tanto, es un modo provisional e inútil; es como una sombra, pues no procede la razón (B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XIV; cfr. XVI y IV). Siwek comenta al respecto que la fe spinoziana es «un conocimiento mutilado, inadecuado» (P. Siwek, *Au coeur du spinozisme* [Paris 1952] 221). Muy diversa es la posición de John Locke; él considera que es razonable aceptar la fe en la revelación cristiana, acogiendo esta revelación tal como se presenta en la Biblia, a saber, como fuente de una fe no meramente moral, pues dicha fe consiste en «creer que Jesús es el Mesías y len llevar! una vida buena»; esta fe es racional o razonable, porque Jesús «era enviado por Dios, sus milagros lo demuestran; y no se puede dudar de la autoridad de Dios en sus preceptos», y porque además la razón confirma la moralidad elevadísima de sus enseñanzas (J. Locke, *Reasonableness of Christianity as delivered in Scriptures*, III, 2).

do y de que no ha salido de sí mismo, entonces verdaderamente no creería. En general, el juicio de que algo es una aparición de Dios (*teofanía*) es exaltado; pues no se puede tener una tal impresión en absoluto, no podemos recibir en nosotros la revelación. Aquel en el que podría inherir habría de ser un ser muy diferente y en general sólo Dios podría ser ese ser»<sup>31</sup>. En este texto se descarta la posibilidad de que existan

<sup>31</sup> *Reflexionen...*; AK XIX, n. 8101, datable en 1794/1795. Si la fe fuera considerada como concedida e inspirada inmediatamente por el cielo (como un don divino), «en tal caso todo, incluso la calidad moral del hombre, va a parar finalmente en un decreto incondicionado de Dios: *El se compadece de quien quiere y endurece a quien quiere*, lo cual, tomado según la letra, es el salto mortal de la razón humana». *Religion...*; AK VI, pp. 120 s. Wood señala que «Kant parece no admitir la posibilidad de que Dios pueda asumir la tarea de dar a conocer su presencia o revelarnos su verdad salvadora por el simple medio de causar en nosotros la fe en esa presencia –pasando por encima de nuestros escrúpulos racionales–, creyendo mediante una gracia que trascienda y humille los débiles poderes de la razón humana. Pues, si Dios hiciera esto –como el cristianismo ortodoxo insiste en que lo ha hecho–, Kant nos negaría la capacidad de recibir tal don; peor aún, nos prohibiría aceptarlo. Es muy cierto, pienso, que Kant sería reacio a admitir que Dios nos proporciona una revelación a través de ese tipo de vía. Por el contrario, Kant nos haría reflexionar sobre qué tipo de ser sería el que crearía criaturas racionales libres con la vocación de autolegislarse y de pensar por sí mismas, para luego despreciar esta vocación en su modo de comportarse con ellas. Un ser omnipotente tiene ciertamente el poder de tomar esa actitud degradante hacia sus criaturas racionales, pero la auténtica blasfemia consistiría en afirmar que un Dios bueno escogería realmente esa actitud». A.W. Wood, *Kant's Deism*, en: *Kant's Philosophy of Religion reconsidered* (Marquette University 1987) 26, pro manuscripto. Resulta pintoresco calificar de *blasfemia* la posibilidad de una fe en la revelación; aparte de que ese término es religioso y aquí se usa para impugnar la esencia misma de la religiosidad, la interpretación de Wood responde a un concepto purista y poco kantiano de autonomía. Por su parte, Schultz observa que «la crítica pone su pie primeramente allí donde Kant, bajo el influjo del racionalismo idealista, identifica la razón trascendental con el ser del hombre. Mediante esa identificación se elimina el carácter de riesgo (*Wagnis*) de la fe. La fe es, pues, para el ser ideal del hombre algo siempre disponible, en cuanto ese ser se identifica con la razón práctica. Inmediatamente se plantea la pregunta: ¿así pues el origen de la fe está en el hombre, de modo que el hombre puede creer por sí mismo?». W. Schultz, *Kant als Philosoph der Protestantismus* (Hamburg 1960) 42. La posición de Locke está menos radicalizada que la kantiana; según él, mediante testimonios humanos podemos llegar a concluir la necesidad de creer la revelación: la fe es «el asentimiento que se otorga a una proposición no obtenida mediante deducciones racionales, sino en base al crédito del que la propone como proveniente de Dios» (J. Locke, *cit.*, IV, 18, 2). Ciertamente en esta definición late la confusión entre la certeza de la fe divina y la del juicio de credibilidad en quien nos la propone ('fe histórica'). Es curioso cómo Kant parece irreceptivo ante las afinidades del verbo creer (*glauben*), que para él evoca sólo las ideas de asentimiento y confianza; etimológicamente *glauben* no expresa sólo confianza (*verloben*) y asentimiento o reconocimiento (*loben*), sino que también significa la promesa de fidelidad o lealtad propia de quien participa en un pacto o alianza

*profetas* (los cuales reciben inmediatamente en sí la Palabra de Dios), porque es imposible y porque es contrario a la dignidad humana. Este último motivo es algo oscuro, a menos que se rechace en absoluto como heteronomía –lo cual no es el caso de Kant– cualquier modo de *ser enseñado por otro*.

Ciertamente, la «*Religion...*» se expresa al respecto más moderadamente, sin rechazar de plano la existencia de una *fe infusa* inspirada por Dios<sup>32</sup>. En definitiva, sugiere que al filósofo no le compete investigar si existe una fuente de conocimientos que esté más allá de la razón<sup>33</sup>. En cualquier caso, la filosofía trascendental ya ha emitido varios juicios comprometedores sobre la fe cristiana; de modo que vienen a cuento

(*geloben*), y, por fin, creer está emparentado con lo que es su causa y su consecuencia, que es amar (*lieben*). Cfr. Fr. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (201967) 260. La fe en la revelación no puede entenderse sin las categorías de *amor* y de *alianza*.

<sup>32</sup> «La fe en algo que, sin embargo, debemos a la vez considerar como misterio santo puede ser tenida por una *fe divinamente inspirada* *lein göttlich eingegebener Glaube*l o por una *pura fe de razón*. Si no somos apremiados por la mayor necesidad a aceptar lo primero, tomaremos como máxima atenernos a lo segundo». *Religion...*; AK VI, pp. 137 s. En cualquier caso, Kant –como ya hemos observado– se opondrá reiteradamente a considerar la posibilidad del principio luterano de una salvación por la mera fe,teniéndolo como expresión de una ‘ilusión religiosa’ (Cfr. *ibid.*, 170 s. Los primeros escritores cristianos previnieron contra la tentación de subrayar tanto la racionalidad de la fe que se desdibujase su gratuidad: «La fe no se produce a base de razonamientos necesarios –como los de la geometría– sino por las gracias del Espíritu Santo» (S. Basilio, *Homilias sobre los Salmos*, 115, 1); «No hemos sido enviados para aportar silogismos, sino para entregar lo que hemos recibido» (S. Juan Crisóstomo, *Homilias sobre la Epístola a los Romanos*, 1, 3). S. Ambrosio insiste en que, aunque la fe sea razonable, es una mala disposición la de pedir cuentas a Dios, negándose a creer hasta que uno no vea razones a su gusto (Cfr. S. Ambrosio, *De excessu fratris sui Satyri*, 2, 89; *De Abraham*, 1, 3, 21).

<sup>33</sup> «Mediante la fe en Dios entendemos aquí en una meditación filosófica no la confianza que se ha de tener según la revelación, sino la fe que surge del uso de la sana razón» (*VorMoral*; AK XXVII, 1, p. 306). La razón para esta contraposición radica en que, en la mayoría de los casos los preceptos morales conocidos por revelación son ‘altamente inciertos *höchst ungewiß!*’ (*Religion...*; AK VI, p. 99, nt; cfr. p. 154, nt.). A la luz de ambos textos, resulta chocante comparar la mínima incertidumbre de la moral cristiana con la muy considerable que distancia los múltiples y contrapuestos sistemas éticos. En sus *Lecciones de teología racional*, Kant parece inclinarse por la misma intuición que guiara sus primeras referencias a la ‘fe de revelación’, es decir, parece dar a entender que la ‘fe de revelación’ puede estar en continuidad con la ‘fe moral’. La forma como él justifica la fe en Dios a partir de la moral, justifica también la ‘fe de religión’, que lleva al hombre más allá de lo que admite su capacidad de conocimiento teórico. Entonces ¿por qué esa manera de pensar no nos va a justificar también cuando abrazamos la fe en una revelación sobrenatural, bíblica, como consecuencia de nuestra afirmación como seres morales? Tal fue la dirección que dio a la doctrina kantiana sobre la fe racional religiosa el que fuera en un tiem-

las palabras de Newman: «La crítica [la filosofía crítica] juzga lo que no puede crear: así la razón puede sancionar los actos de fe sin ser por ello la fuente de la fe. Se ve que la razón puede ser juez de la fe sin ser su origen»<sup>34</sup>. Con todo, la filosofía trascendental se muestra más modesta que el idealismo hegeliano, según el cual la fe existe como forma de representación y de unión mística (sentimiento), pero sólo alcanza su unidad perfecta en la filosofía que la asume y trasciende<sup>35</sup>.

## B) LA FE CRISTIANA EN LA REVELACION

Vale la pena contrastar ahora el concepto kantiano de fe de revelación y la concepción cristiana de la naturaleza de la revelación y de su relación con el saber<sup>36</sup>. Ese contraste es necesario para no caer en aquella actitud ingenua que denunciaba Hegel, consciente de la capacidad demoledora de la reflexión religiosa kantiana: la de aquellos teólogos cristianos que, trabajando como hormiguitas, «acarrear materiales críticos para consolidar su templo gótico. Pero entre los materiales que roban a la hoguera kantiana para impedir el incendio de la dogmática, se llevan también brasas a casa», acelerando así su incendio y destrucción<sup>37</sup>.

po maestro de Hegel, el teólogo bíblico de Tübingen Gottlob Christian Storr. ¿Tiene Kant buenas razones para rechazar la alternativa de Storr?». G. Martín, *Gesammelte Abhandlungen* (Köln 1961) 16. G.Ch. Storr (1746-1805) fue el fundador de la antigua Escuela de Teología protestante de Tübingen; aceptaba el agnosticismo kantiano de la primera *Crítica* y trataba de construir desde ese supuesto el concepto de revelación; su obra más conocida se titula *Doctrina christiana pars theórica e sacris litteris repetita* (1793).

<sup>34</sup> J.H. Newman, *University Sermons*, X, § 13 (London 1970) 15 s.

<sup>35</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, B, II, 2, a, y: «El contenido [del pensamiento] es lo absoluto, lo divino como pensamiento; en tanto que el pensamiento es pensado, es mi pensamiento». Sobre la filosofía hegeliana de la revelación, cfr. J. Werner, *Hegels Offenbarungsbegriff. Ein religionsphilosophischer Versuch* (Leipzig 1887); J. Leuba - C.J. Pinto de Oliveira (ed.), *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire?* (Neuchâtel 1977); P. Coda, 'La filosofia della rivelazione di Hegel e il postulato barthiano dell'Esser-Dio di Dio', *Lateranum* 57 (1991) 441-452.

<sup>36</sup> Cfr. AA. VV., *La révélation* (Bruxelles 1977); J. Shepherd, 'The Concept of Revelation', *Religious Studies* 16 (1980) 425-437; P. Helm, *Divine Revelation. The basic Issues* (Westchester 1982); S.R. Sutherland, *The Concept of Revelation*, en: S.R. Sutherland - T.A. Roberts (ed.), *Religion, Reason and the Self. Essays in Honour of H.D. Lewis* (Cardiff 1989) 35-45; F. Gaboriau, 'Sur le concept de révélation', *Revue Thomiste* 90 (1990) 533-569; J. Lamont, 'The Nature of Revelation', *New Blackfriars* 72 (1991) 335-345.

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel, *Carta a Schelling* (enero de 1795).

Existe una concepción de la revelación y de la fe que es específica de la fe cristiana<sup>38</sup>, diversa de la concepción mahometana<sup>39</sup>, de la hebrea talmúdica<sup>40</sup> y, desde luego, de la hindú<sup>41</sup>. Por eso en este epígrafe, siempre que hablemos de fe nos referimos a la «*Offenbarungsglaube*» cristiana, mientras no se diga expresamente otra cosa<sup>42</sup>.

Como ha escrito Von Balthasar, «la existencia cristiana se explica a partir del concepto básico de fe, de manera que ser cristiano se identifica simplemente con ser creyente», siempre que se entienda la fe en un sentido amplio, que incluye a su objeto: Dios que se revela en Cristo<sup>43</sup>.

El principio de la fe es siempre la acción de Dios, el cual «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad»<sup>44</sup>. Dios desea que su salvación llegue hasta los confines de la tierra<sup>45</sup>. Para difundir esa salvación,

<sup>38</sup> Cfr. C.J. Bleeker, *Christ in modern Athens. The Confrontation of Christianity with modern Culture and the non-Christian Religions* (Leiden 1965); R. Latourelle, 'La spécificité de la révélation chrétienne', *Studia Missionaria* 20 ('Revelation in Christianity and other Religions', Romal (1971) 42-74; W. Kasper (ed.), *Absolutheit des Christentums* (Freiburg 1977); G. Caviglia, 'L'idea di «rivelazione» nel cristianesimo e nelle religioni non cristiane', *Salesianum* 40 (1978) 779-816; W. Strolz (ed.), *Offenbarung als Heilserfahrung in Christentum, Hinduismus und Buddhismus* (Freiburg 1982).

<sup>39</sup> Cfr. M. Horten, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes* (Bonn 1913); E. Stakemeier, 'Mohammed und die Offenbarungsreligion', *Theologie und Glaube* 47 (1957) 1-15; D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées* (Paris 1958); J. Jomier, *Biblia y Corán* (Madrid 1966).

<sup>40</sup> Cfr. E. Lévinas, *La révélation dans la tradition juive* (Bruxelles 1977).

<sup>41</sup> Cfr. E. Cornelis, *La révélation dans la tradition de l'Inde* (Bruxelles 1977).

<sup>42</sup> La misma decisión metodológica tomaba Hegel: reservar el término fe para designar tan sólo la fe cristiana (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 2, Conferencia I).

<sup>43</sup> H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, I, 1 (Madrid 1985) 123.

<sup>44</sup> 1.<sup>a</sup> Epístola a Timoteo 2, 4. Ante el apriorismo kantiano hay que replicar que «no podemos predecir las intervenciones de Dios en la historia. Todo depende de su libre voluntad. Nada divino puede exigir que Dios intervenga en este momento y no en el otro, más a menudo o menos. Y nada humano puede exigir que Dios se dirija al hombre. La revelación es un acontecimiento libre y gratuito». R. Latourelle, *Teología de la revelación* (Salamanca 1966) cap. 18 II. Sobre la relación intrínseca que une revelación y verdad, cfr. N. Robinson, 'Faith and Truth', *Scottish Journal of Theology* 19 (1966) 144-159.

<sup>45</sup> A este respecto cabe recordar que, si Kant ha reconocido el carácter de persona propio de Dios, hubiera debido entonces atenerse a las consecuencias que son propias de la libertad característica de la persona, cuyas acciones no

Dios intima ahora en todas partes a los hombres a que se arrepientan y se manifiesta ante todo hombre de uno u otro modo, para que el conocimiento de Yahvé llene toda la tierra y todos puedan ser enseñados por Dios<sup>46</sup>. Esta revelación puede tener la forma de un entregarse Dios al hombre que no conoce el cristianismo, santificando su corazón, aun cuando ese hombre no tenga un conocimiento expreso del Evangelio<sup>47</sup>. Se trata de una vía extraordinaria de santificación. La intención de Dios incluye, pues, la *universalidad de la revelación*. La revelación es ante todo la Palabra de Dios que sale al encuentro del hombre y se da a conocer como tal; revelación significa, por tanto, palabra, encuentro y testimonio<sup>48</sup>; todo ello supone un modo de entrega de Dios a los hombres que resulta insospechable para la razón increyente<sup>49</sup>. Pero hay otro cauce comunicativo de Dios que es exclusivo de El, en cuanto Señor de la historia: la historia misma en la cual ha decidido participar como Actor.

Dios se revela para hacer posible la «*Offenbarungsglaube*», que es para el hombre que escucha la Palabra de Dios un deber fundamental. Se trata, pues, de una «fe de autoridad». «La autoridad divina –ha escrito Von Balthasar– pertenece al ámbito de la gloria (*doxa*) con que se manifiesta y con la que, más aún, forma una sola cosa en la medida en que en ambas la divinidad de Dios se acerca al creyente»<sup>50</sup>. Es decir, la percepción de dicha autoridad es un destello de la naturaleza de Dios que se revela –a la cual pertenece la fidelidad de su testi-

pueden determinarse *a priori*. Hegel reconoció la 'libertad absoluta de Dios' (G.W.F. Hegel, *cit.*, III, cap. 3, § 3). También Schelling reconocía que la revelación de Dios es el 'resultado de una voluntad absolutamente libre', de una voluntad de amor (F.W. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, en: 'Werke', VI, p. 396). El pensamiento del último Schelling es un ejemplo de la disolución interna del idealismo racionalista, orientado ya hacia el existencialismo. Cfr. L. Pareyson, *L'Estetica di Schelling* (Torino 1964).

<sup>46</sup> Cfr. *Isaías* 49, 6; 42, 10; 54, 13; *Hechos de los Apóstoles* 17, 30; *Evangelio de San Juan* 6, 45; *Jeremías* 31, 33 s.

<sup>47</sup> «La Providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta, no sin la gracia de Dios». Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, n. 16).

<sup>48</sup> Cfr. R. Latourelle, *cit.*, cap. 16.

<sup>49</sup> Cfr. M. Giesler, 'Estudios sobre la donación de Dios en el Antiguo Testamento', *Scripta Theologica* 4 (1972) 525-539.

<sup>50</sup> H.U. von Balthasar, *cit.*, 131.

monio-, destello que el hombre percibe al recibir la revelación. La fe del creyente se apoya en la *buena fe* de Dios, que es la persona más digna de fe (*pistós*)<sup>51</sup>.

La Palabra de Dios resuena especialmente en Cristo, plenitud de la revelación, el cual, aunque utiliza palabras humanas para darla a conocer, es consciente del origen trascendente de las mismas<sup>52</sup>. El es además signo de la revelación, signo confirmativo (motivo que hace creíble la revelación) y, a la vez, signo figurativo (símbolo visible de su contenido)<sup>53</sup>.

La predicación de Cristo llega ante los hombres en el contexto de la *revelación natural de Dios*<sup>54</sup>. En este marco de

<sup>51</sup> Cfr. Platón, *República* 505; K', 603 b; *Leyes* Γ', 701 c-e; Aristóteles, *Ética a Eudemo*, I', 2; 1237 b 12; *Gran ética*, B', 11; 1208 b 24. Los estudios lingüísticos sobre el término fe (*fides*) señalan que su uso primitivo no era tanto el significar *confianza*, sino la causa de ella: la cualidad de alguien que atrae la confianza, lo cual se manifiesta en forma de autoridad protectora sobre quien confía en él. En indoeuropeo fe es tanto como fidelidad personal, es decir «la relación que se establece entre un hombre que ostenta la autoridad y aquel que le está sometido por compromiso personal»; este último queda comprometido a la fidelidad y ligado por su promesa. En latín *fides* es ante todo el crédito que tiene una persona ante otra, crédito que justifica que esa otra persona ponga su confianza en quien tiene la fe, poniéndose en sus manos. Cfr. E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones europeas*, cap. 8: 'La fidelidad personal' (Madrid 1983) 67-78.

<sup>52</sup> Cfr. J.A. Möhler, *Symbolik* (Mainz 1838). Cristo es «la revelación misma, el Dios revelado» (G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie* [München 1952] 316); es «la epifanía existencial de Dios» (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne* [Paris 1952] 103). «En Jesucristo todo se nos ha dado y revelado a la vez» (H. de Lubac, 'Le problème du développement du dogme', *Recherches de Science Religieuse* 35 [1948] 157).

<sup>53</sup> La Iglesia, por encargo de Cristo es el cauce ordinario para la transmisión universal de la revelación: «Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda criatura» (*Evangelio de San Marcos* 16, 15). Cfr. T. Penelhum, 'Testimonio religiosa e verità religiosa', *Rivista di Filosofia Neo-scholastica* 80 (1988) 466-476.

<sup>54</sup> Pero la teología cristiana no entiende sólo bajo este término una revelación de Dios en la razón práctica: «El conocimiento de Dios por el mundo creado es ya, en cierto sentido, revelación, porque es un don de Dios y una manifestación de Dios que obliga al hombre a un obsequio religioso». R. Latourelle, *cit.*, cap. 17, III. Sobre este concepto de *revelación natural*, cfr. A. Inauen, *Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis* (Innsbruck 1925); A. Bairactaris, *Natürliche Offenbarung* (Berlin 1937); B. Gartner, *The Areopagus Speech and natural Revelation* (Uppsala 1955); E. Hitzbleck, *Die Schöpfung als Gottesoffenbarung. Fakten und Vernunftchlüsse zum christlichen Schöpfungs- und Erlösungsglauben* (Neuhausen 1982); H. Jungheinrich, *Weltweite Offenbarung. Vom Schöpfungswunder und von der Unendlichkeit, im Ringen um eine neue Glaubensgestalt* (Stuttgart 1985); R. Hoeps, 'Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge. Versuch über die Betrachtung der Schöpfung als Offenbarung', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 112 (1990) 178-193.



la religiosidad natural, se deja oír llena de sentido la palabra pronunciada por Yahvé en la historia, la voz del Señor que es «viva, eficaz y tajante más que una espada de dos filos, y penetra hasta la división del alma y del espíritu»<sup>55</sup>, palabra que exige ser escuchada con fe religiosa. La Palabra de Dios es dinámica, resuena y, a la vez, interpela, mueve y transforma.

El testimonio apostólico recibe de Cristo un carácter comprometedor: «Quien a vosotros oye, a mí me oye; quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia; y quien a mí me desprecia, desprecia al que me ha enviado»<sup>56</sup>. De esta forma, quien escucha de la Iglesia la predicación del Evangelio *recibe la palabra de Dios*, porque es realmente Dios quien se está dirigiendo a cada hombre personalmente para llamarlo a la fe<sup>57</sup>.

Dios no se dirige al hombre sólo para aconsejarle un modelo de vida, y ni siquiera para proponerle el óptimo cauce moral que el hombre puede dar a su existencia. La revelación de Dios plantea al hombre la opción más radical y decisiva su existencia; así lo expresa la Biblia: «Si tú quieres puedes guardar sus mandamientos, y la práctica de la fidelidad es su beneplácito. Ha puesto delante de ti el agua y el fuego: extiende tu mano a lo que más te agrada. Delante del hombre la vida y la muerte, el bien y el mal: lo que escogiere le será dado»<sup>58</sup>. La revelación insta al hombre a adherirse libremente a un compromiso con Dios, que es la fe; pactando con el Dios vivo el creyente llega a ser *amigo de Dios*, lo cual –añadía Locke– es «el título más alto y glorioso que se puede otorgar a una criatura»<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> *Epístola a los Hebreos* 4, 12.

<sup>56</sup> *Evangelio de San Lucas* 10, 16. Cfr. R. Schaeffler, *Die Wahrheit des Zeugnisses. Philosophische Erwägungen zur Funktion der Theologie*, en: P.-W. Schelle - G. Schneider (ed.), *Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien* (Essen 1970) 145-170; R. Arce, 'Los apóstoles, transmisores de la revelación', en: Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (ed.), *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia I* (Pamplona 1987) 307-369.

<sup>57</sup> «Al oír la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino como palabra de Dios, cual es en verdad, y que obra eficazmente en vosotros que creéis» (*1.ª Epístola a los Tesalonicenses* 2, 13).

<sup>58</sup> *Libro de Jesús ben Sirach* 15, 16-18.

<sup>59</sup> J. Locke, *Reasonableness of Christianity as delivered in Scriptures*, III, 2.

### C) REVELACION Y MISTERIOS DE FE

Ya los filósofos griegos –y en especial Platón<sup>60</sup>– entendieron que los relatos míticos que recogían tradiciones religiosas anti-  
quísimas (aunque deformadas por la fantasía de los poetas) eran  
una fuente de sabiduría que el filósofo no debía despreciar<sup>61</sup>.

Un tema clave para entender a qué se refiere Kant con la  
expresión «fe de revelación» (*Offenbarungsglaube*) es el de la  
admisión de la existencia del misterio por parte de la razón  
crítica<sup>62</sup>. En principio, nuestro Autor se muestra cauto sobre  
el tema de los misterios, que declara extrafilosófico: «Si –co-  
mo hemos dicho– el que sean posibles también los misterios  
en una revelación oral de Dios no puede rechazarse, no es  
competencia de la teología racional decir si existen o no real-  
mente tales misterios»<sup>63</sup>.

Además encontramos descrita la ayuda divina a la cual  
aspira el hombre honrado como un cierto «misterio impene-  
trable»<sup>64</sup>, «el verdadero *Mysterium*»<sup>65</sup>. Y no deja de resultar

<sup>60</sup> Véase en especial: Platón, *El banquete*.

<sup>61</sup> Cfr. A. Festugière, *L'ideal religieux des grecs et l'évangile* (Paris 1932); H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien* (Paris 1954); J. Pieper, *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el diálogo platónico 'Fedro'* (Madrid 1965).

<sup>62</sup> Cfr. G.D. Kaufman, 'Mystery Critical Consciousness, and Faith', en: W.J. Abraham - S.W. Holtzer (ed.), *The Rationability of Religious Belief* (Oxford 1987) 53-69.

<sup>63</sup> *VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1121. Ch. Wolff había admitido que el objeto de la revelación es necesariamente un conjunto de misterios o verdades superracionales (Cfr. Ch. Wolff, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, ed. nova, Frankfurt 1738, § 458-463). Para Jaspers, la razón kantiana acepta la existencia de los misterios como límites de su propia racionalidad, como objetos reales que sólo pueden ser pensados en términos de *als ob*: «Pero lo inconcebible no es lo irracional sino lo experimentado por la razón como límite de la razón. La razón autoiluminadora no resuelve los problemas sino que deja ser a los misterios. Se permite a sí misma darles sentido y pensabilidad». K. Jaspers, *Kant. Leben, Werk, Wirkung* (München 1975) 123 s.

<sup>64</sup> «Es un misterio impenetrable para mi razón qué tipo de medios Dios tendría aquí para reemplazar lo que falta a mi merecimiento de ser feliz. Es suficiente que tenga el deber de luchar por actuar de acuerdo con la ley moral, y así hacerme capaz y digno de tales medios» (*VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, pp. 1120 s.). Pero, como agudamente ha precisado Bruch, «el embarazo mismo de Kant sobre la definición y delimitación del misterio y la situación de la investigación de éstos entre los *parerga* de la razón testimonia que la racionalización de los dogmas no puede ser llevada a su término, que un núcleo de misterio permanece, aun cuando todo parece haber sido explicado, y que la victoria de la razón práctica sobre las implicaciones de la situación pecadora del hombre resta precaria y ambigua» (J.-L. Bruch, *cit.*, 143).

<sup>65</sup> «Con respecto a aquello que sólo Dios puede hacer, en orden a lo cual el hacer algo supera nuestra capacidad y, por lo tanto, también nuestro deber, ahí

significativo que Kant rechaza la actitud escéptica de quien se desinteresa por lo que está por encima del hombre (lo sobrenatural). El afirma que, mediante el cumplimiento fiel de la ley, «Dios nos enseña a hacernos dignos de una comprensión [*Einsicht*] más alta, que pueda suplir sus deficiencias»<sup>66</sup>. Pero esa comprensión no tiene lugar en esta vida.

Por analogía con este misterio fundamental deben entenderse los demás misterios contenidos en una revelación externa que es lícito aceptar a un creyente. Kant formula una regla clara sobre el estatuto de cualesquiera misterios: desde el punto de vista de la razón teórica no basta con que no sean contradictorios, sino que además han de ser *comprensibles*: «De cada misterio establecido para la fe se puede exigir con razón que se *comprenda* [*verstehen*] qué se mienta en él; lo cual no ocurre porque se comprendan *aisladamente* las palabras por las cuales es mentado, esto es: no es suficiente que se ligue con ellas un sentido, sino que es preciso que, reunidas en un concepto, admitan aún un sentido y no se agote en ellas todo pensar. No es pensable que, con tal que uno por su parte no permita que falte el serio deseo, Dios pueda hacernos llegar este conocimiento por *inspiración*; pues tal conocimiento no puede en absoluto estar en nosotros, ya que la naturaleza de nuestro entendimiento no es susceptible de ello»<sup>67</sup>. Ahora bien, ¿en qué puede consistir un misterio que a

sólo puede haber un verdadero —es decir: santo— misterio (*mysterium*) de la religión, del cual podría sernos útil solamente saber que hay un misterio y comprenderlo, no penetrarlo [*einsehen*]. *Religion...*; AK VI, p. 139, nt.; cfr. *Streit...*; AK VII, p. 61. Para Hegel, sin embargo, los principales misterios revelados coinciden con los de la fe cristiana: la Trinidad, la Encarnación y el Reino de Dios principalmente. Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VII, C.

<sup>66</sup> «Mi razón puede comprender muy poco cómo puede ser necesario para el bienestar de la humanidad lo que no descansa en su razón, sino que sobrepasa toda razón. Así afirmaba un filósofo pagano: *Quod supra nos, nihil ad nos*. El camino que nos prescribe nuestra razón —mediante el conocimiento exacto y el seguimiento de todo lo suyo— es lo que precisamente Dios nos enseña a hacernos dignos de una comprensión más alta, que pueda suplir sus deficiencias. Pues antes de haber aplicado y utilizado lo que se me ha entregado, ¿cómo puedo contar con dones y presentes adicionales?» *VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1120. Desde el punto de vista de la teología, ha observado Bruch que «en la medida en que la doctrina católica sobre la gracia puede estar resumida en el adagio *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, ésta posee algo común con el pensamiento kantiano». J.-L. Bruch, *cit.*, 106.

<sup>67</sup> *Religion...*; AK VI, p. 144, nt. Locke afirmaba que las verdades suprarrazonales no son contrarias a la razón son mera materia de oposición; si se oponen a la razón (ilustrada) no pueden ser materia de fe; tal sería el caso de la Eucaristía (Cfr. J. Locke, *cit.*, IV, XVII, 23; IV, XVIII, 10). Respecto a este autor, cfr. A. Viano, *J. Locke. Dal razionalismo all'illuminismo* (Torino 1960).

la vez sea comprensible? El exige que los dogmas religiosos estén insertos en la cultura moral; la moral sería el contexto que los hace inteligibles. Su carácter misterioso no consistiría en ser oráculos enigmáticos, sino en situar al hombre frente al misterio de la libertad y del origen del conocimiento práctico. Es decir, además de ser comprensibles para la razón pura, los misterios habrían de ser también moralmente comprensibles, es decir, han de tener una relación inequívoca con algún aspecto de la ley moral, que deben fomentar<sup>68</sup>. Parece que la categoría de *misterio* sería característica del objeto de la «fe de revelación», en cuanto dicha revelación es una precomprensión de los contenidos de la «fe moral». Así leemos: «Lo que en la religión revelada no es comprendido por la razón se denomina *credenda* en sentido estricto. La religión revelada puede contener cosas que serían comprendidas por la razón, pero quizás más tarde»<sup>69</sup>. En este sentido, el conocimiento de *misterios* es intrínsecamente provisional.

Vemos que se descarta también que la «fe de revelación» pueda ser descrita como *luz interior* que permite penetrar en el sentido de los dogmas revelados<sup>70</sup>. La razón que el Autor aduce para ello es tan terminante como lacónica: nuestro entendimiento no es susceptible de ser ilustrado por una luz tal. Aunque el regiomontano no se explique mejor al respecto, quizá la clave para entender el motivo que le lleva a este rechazo de la fe como luz esté en su *profesión de fe en la universalidad de la razón* y en el consiguiente rechazo de cualquier fuente especial o privada de conocimiento. Sólo es *luminoso* lo que se sabe, es decir, lo que es válido para todos, lo que es comprobable por todo ser racional. El misterio, en cuanto objeto de la fe religiosa, sólo puede ser la existencia de Dios, que es creída por el hombre moral basándose en razones meramente subjetivas o privadas<sup>71</sup>. Aplicando estos criterios tan

<sup>68</sup> «Sólo lo que se puede por completo comprender [*verstehen*] y examinar en un respecto práctico, pero que en una mira teórica (en orden a la determinación de la naturaleza del objeto en sí) sobrepasa todos nuestros conceptos, en un misterio (en un respecto) y puede sin embargo (en otro) ser revelado» (*Religion...*; AK VI, p. 142). Según Lessing, los misterios son reliquias históricas, absolutamente provisionales en su tiempo y hoy prescindibles y transformables: fueron revelados «para que se convirtieran en verdades racionales» (G.E. Lessing, *cit.*, § 76).

<sup>69</sup> *VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1318.

<sup>70</sup> Cfr. *Religion...*; AK VI, p. 144, nt.

<sup>71</sup> En todos los tipos de fe religiosa se da el '*misterio*, es decir, algo santo que puede ser conocido por cada uno, pero que no puede ser públicamente reconocido [*bekannt*], esto es, universalmente comunicado [*allgemein mitgeteilt*]' (*Religion...*; AK VI, p. 137).

estrictos, Kant afirma que no son misterios revelados ni la naturaleza del mal ni la naturaleza de la conversión ni la predestinación, pues de ellos «nada nos ha revelado Dios y nada puede revelarnos, pues no lo comprenderíamos»<sup>72</sup>.

#### D) SENTIDO DE LOS MISTERIOS

Nuestro Autor no es reduccionista y acepta la posibilidad de que existan misterios revelables, objetos propios de una fe en la revelación y de una teología revelada: «No sabemos si existen *credenda sensu strictissimo*, que serían necesarios para todos los hombres. Si fuera así la revelación sería a fin de cuentas necesaria. (...) Si hay tales cosas que son necesarias para todos los hombres pero que están por encima de la razón, de ello no sabemos nada. Pero podría ser»<sup>73</sup>. Adoptando la actitud modesta, consciente de sus propios límites, que él tan a menudo trae a colación, mantenía ante sus alumnos que hablar decisivamente sobre la existencia de dichos misterios «no es competencia de la teología racional», es decir, del filósofo<sup>74</sup>. Sobre este tema Kant cede así la palabra a la teología cristiana. Permitamos, pues, que ahora la tome.

Los misterios divinos propuestos por la fe cristiana no son sólo realidades naturales ocultas de hecho (como, por ejemplo, un tesoro, un secreto o la hora de la muerte), ni misterios filosóficos naturales –a los cuales se refiere Kant– cuya comprensión es inagotable (como son la libertad, o la naturaleza del conocimiento)<sup>75</sup>. Tampoco son fórmulas abstrusas, ni

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*; AK VI, pp. 143 s.

<sup>73</sup> *VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1318; cfr. *Streit...* (Prólogo); AK VII, pp. 8 s.

<sup>74</sup> «Si –como hemos dicho– el que sean posibles también los misterios en una revelación oral de Dios no puede rechazarse, no es competencia de la teología racional decir si existen o no realmente tales misterios». *VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1121.

<sup>75</sup> Sobre el misterio como elemento intrínseco de la filosofía, cfr. R. Garrigou-Lagrange. *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* (Paris 1934); G. Marcel, *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique* (Paris 1933). Sobre el concepto de *misterio* en la filosofía de Marcel, cfr.: G. Reeves, 'The Idea of Mystery in the Philosophy of Gabriel Marcel', en: P.A. Schilpp - L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Gabriel Marcel* (La Salle, Illinois 1984) 245-274; P. Prini, *G. Marcel y la metodología de lo inverificable* (Barcelona 1963). Así ha descrito De Lubac la necesidad humana del misterio en los tiempos actuales: «Modernidad es la actitud generalizada entre intelectuales ante conquistas científicas y desilusiones respecto al progreso y la autodeificación humana. El

inútiles vaciedades formales. Se denomina *misterio* principalmente a la realidad de Dios en su intimidad, realidad que –como intuyó el filósofo regiomontano–, constituye el objeto propio de la revelación. La revelación no consiste primariamente en comunicar verdades, sino en entregarse Dios mismo al hombre.

Secundariamente se habla de *misterio* para referirse a las expresiones a través de las cuales Dios se nos entrega; en efecto, la multifacética y simple realidad divina debe sernos dada de modo fundamental a través de la inteligencia; ello es tanto como decir que Dios debe expresarse en un lenguaje humano para revelarse. El misterio ontológico de Dios es accesible al hombre relativamente, teniendo en cuenta su absoluta trascendencia divina, a través de la Palabra de Dios. Los misterios de la fe son también esas expresiones del misterio real de Dios, expresiones que son en sí luminosas y soberanamente inteligibles, prenda y sustancia de la salvación, semillas de visión divina futura.

Entre las verdades que Dios propone para ser creídas hay algunas que podrían ser conocidas naturalmente, pero hay otras que son inaccesibles al entendimiento natural. Es el caso de los «misterios de la fe» o *misterios absolutos*<sup>76</sup>. Estos misterios (misterios entendidos en sentido epistemológico y no ontológico) son verdades inalcanzables por la mera razón en su formulación verdadera (esta propiedad se denomina *trascendencia*), e inabarcables aun para la razón natural del creyente<sup>77</sup>. En efecto, tampoco el creyente ve a Dios Trascendente; el cristiano sólo conoce *el nombre de Yahvé, su gloria*.

Hemos hablado de que los misterios se caracterizan por su luminosa inteligibilidad, lo cual puede resultar paradójico, habida cuenta de que simultáneamente se afirma de su abso-

origen primero de la modernidad, su espíritu profundo, la razón de su penetración en nuestro mundo, es el rechazo de toda fe, consecuencia del rechazo del misterio humano. Esta modernidad rechaza el misterio. Podrá saber siempre más, explicar cada más más cosas, pero ya no comprenderá realmente nada, porque ha cerrado las puertas al misterio». H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II* (Paris 1985) 79.

<sup>76</sup> La existencia de misterios es una constante en muchas religiones (Cfr. W. Kasper, 'Offenbarung und Geheimnis. Vom christlichen Gottesverständnis', en: A. Bsteh (ed.), *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus* (Mödling 1984); S.R.L. Clark, *The Mysteries of Religion* (Oxford 1986).

<sup>77</sup> Cfr. *Evangelio de San Mateo* 11, 27; 1.ª *Epístola a los Corintios* 2, 6-12.

luta trascendencia. En este punto resulta necesario enfrentarse a la convicción ilustrada y kantiana de que la verdad –cualquiera que sea– se impone por sí misma a todos (universalidad); aunque Kant admitió una excepción a esa regla: el «*intellectus archetypus*» (Dios) alcanza a saber cosas que son de suyo inaccesibles a las criaturas, al hombre *ektípico*. Algo semejante había ya señalado Tomás de Aquino, al distinguir verdades evidentes por sí mismas (*quoad se*), otras evidentes para todo hombre (*quod nos omnes*) y algunas evidentes tan sólo para los científicos (*quoad nos sapientes*); enseguida apuntaba que sólo a Dios le resultan evidentes algunas verdades que, sin embargo, permanecen oscuras para nosotros, incluso para los científicos o sabios que tienen noticia de ellas<sup>78</sup>.

La oscuridad característica de los misterios gnoseológicos (misterios en cuanto *proposiciones* reveladas) proviene sobre todo de la limitación del entendimiento creado, que se halla frente a la Verdad originaria como la lechuza deslumbrada ante el sol<sup>79</sup>. Cierta oscuridad también es debida al abajamiento de la verdad divina al lenguaje humano que necesariamente conlleva la revelación divina<sup>80</sup>. Las imágenes y conceptos que el creyente utiliza como medios para tender a la Verdad fontal son criaturas, pero la distancia entre Dios y las criaturas es tan grande que las formulaciones de la fe sólo alcanzan a Dios inadecuadamente, *enigmáticamente* y a gran distancia<sup>81</sup>.

Con todo, los conceptos de la fe son medios más eficaces –y cualitativamente superiores para conocer exactamente a

<sup>78</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2.

<sup>79</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 4. La misma imagen fue aplicada por Aristóteles al conocimiento metafísico (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, B', 1, 993 b).

<sup>80</sup> Para resaltar esa oscuridad de su objeto, la revelación es llamada 'palabra de fe' (*Epístola a los Romanos* 10, 8) e incluso es denominada simplemente *fe* (*Epístola a los Gálatas* 1, 23).

<sup>81</sup> Cfr. 1.ª *Epístola a los Corintios* 13, 12. «Sabéis que la religión verdadera ha de estar llena de misterios; y por esta razón se aplica al catolicismo más que a cualquier profesión o grupo de hombres en general el proverbio que dice: un necio puede hacer cien preguntas que un hombre sensato no puede contestar. Es difícil contestar las preguntas u objeciones sobre un gran número de puntos de nuestra fe o de nuestras prácticas religiosas, así como hacerlas inteligibles y convincentes. De aquí que la antipatía popular hacia la Iglesia parezca, y parecerá cada vez más, estar basada en la razón o en el sentido común». J.H. Newman, *Sermones católicos* (2. X. 1873). Sobre el sentido del misterio en Newman, cfr. C. Nabe, *Mystery and Religion. Newman's Epistemology of Religion* (Lanham 1988).

Dios— que el conocimiento natural de Dios. En efecto, aunque el vocabulario básico sea común a ambos conocimientos, en el caso de la fe en la revelación es Dios mismo quien escoge las palabras y las ordena entre sí, usando a las criaturas según una *analogía descendente*. El potencial cognoscitivo de estos elementos en el acto de fe no radica formalmente en su valor analógico intrínseco sino en la Palabra de Dios que los ha utilizado. Con el progreso en la vida de fe, a la vez que se va entendiendo más profundamente el sentido de las fórmulas dogmáticas, se refuerza la convicción de lo inadecuado de estas analogías sensibles para expresar la realidad divina<sup>82</sup>.

La trascendencia del misterio produce en el creyente una vívida autoconciencia de su limitación como criatura; crea en él la certeza de que ninguna criatura puede ser regla última de verdad. De este modo la fe cura —de acuerdo con el plan salvador divino— la *presunción intelectual*, que causa tantos errores morales, y que es la herida en la razón del hombre caído<sup>83</sup>. La trascendencia de los misterios de la fe se adecúa al verdadero conocimiento de Dios, que sólo es verdadero conocimiento de Dios cuando se sabe imperfecto, es decir, cuando el hombre, al saber de Dios, sabe que El está siempre por encima de ese saber. «Si no puedes tú concebir una cosa tal —enseña S. Agustín—, importa poco: vale más ignorancia piadosa que ciencia presuntuosa. Hablamos de Dios, ¿por qué te maravillas si no puedes comprenderlo? Si comprendes, es que no se trata de Dios. Hagamos piadosa confesión de ignorancia mejor que temeraria confesión de ciencia. Alcanzar a Dios con la mente un poquito es ya una dicha muy grande; comprenderlo, abarcarlo, es completamente imposible. ¿Qué haremos nosotros? ¿Callarnos? ¡Ojalá se pudiese! Tal

<sup>82</sup> Juan de la Cruz lo explicaba así: «Para el alma esta excesiva luz que se le da de fe es oscura tiniebla, porque lo más priva (y vence) sobre lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visual de manera que antes la ciega y priva de la vista que se la da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visual; así la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual sólo se extiende a de suyo a la ciencia natural, aunque tiene potencia para lo sobrenatural para cuando nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural». S. Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo*, II, cap. 3.1. Un estudio excelente sobre el concepto de fe en este autor es el de: K. Wojtyła, *La fe según San Juan de la Cruz* (Madrid 1980).

<sup>83</sup> «Como la miel hace daño cuando se come demasiada, así quien se mete a escudriñar la majestad de Dios será oprimido por su gloria». *Libro de los Proverbios*, 25, 27.



vez, en efecto, el silencio fuera el único homenaje que el entendimiento podría dar a lo Inefable; pues, si algo puede expresarse con palabras, ya no es inefable. Y Dios es inefable<sup>84</sup>. Pero por imperfecta que sea la fe, lo que se llega a saber de Dios por ella da más perfección y alegría a la mente que cualquier otro conocimiento<sup>85</sup>.

#### E) INTRENSECISMO DE LA REVELACION

A la vista de lo hasta ahora dicho acerca de la aceptación nominal de la revelación en la filosofía trascendental, tropezamos de nuevo con el mismo dilema que cabe plantear con ocasión del argumento moral: la revelación de Kant admite, ¿es una cierta vía hacia la trascendencia o se cierra inmanentistamente en la razón misma?

Buena parte del pensamiento teológico y filosófico contemporáneo se ha esforzado por superar el dilema intrinsecismo /extrinsecismo respecto a la revelación. El pensamiento cristiano, si bien es consciente de la gratuidad y del carácter de donación que supone la revelación, trata de mostrar a la vez que esta revelación no es algo extraño al hombre, algo ajeno a su intencionalidad, algo de lo cual pueda prescindir con olímpica indiferencia. Kant vislumbró la importancia de este problema y trató de proponer una solución al mismo, aunque en esa solución la especificidad de la revelación divina resultó intrínsecamente malparada. Las dificultades de nuestro Autor para entender adecuadamente la revelación divina proceden —como él mismo indica lúcidamente en su tardía *Metafísica de*

<sup>84</sup> S. Agustín, *Sermones*, 117, 5-7. Una obra magistral sobre la trascendencia divina es: J.H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu* (Paris 1966). Es llamativo cómo, desde este texto de San Agustín, puede interpretarse con una nueva luz la *afasia* sobre lo trascendente que Wittgenstein prescribía al comienzo de su *Tractatus logico-philosophicus*. Por otra parte, hay que denunciar cierto componente teatral y artificioso en las alharacas de algunos filósofos que aparentan escandalizarse ante la fe cristiana en el misterio de Dios; como escribía un teólogo recientemente fallecido: «La sumisión total del espíritu a la Revelación es una sumisión *fecundante*, porque es la sumisión al Misterio. Pero la sumisión total del espíritu a algún sistema humano, cualquiera que sea, es una sumisión *esterilizadora*. Por la primera, acepto las condiciones de una dilatación de mi pensamiento. Por la segunda, niego sus mismas condiciones». H. de Lubac, *Paradojas y nuevas paradojas* (Madrid 1966) 148.

<sup>85</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *cit.*, I, cap. 5.

*las costumbres*— de que no concibe la religiosidad como una relación interpersonal. En su idea de religión «se expresa únicamente la relación de la razón con la *idea* de Dios, que ella misma se forja»<sup>86</sup>. De ahí que no conciba tampoco la existencia de deberes hacia Dios: «qué tipo de relación existe más allá de esto entre Dios y el hombre es algo que sobrepasa sus límites por completo y nos resulta verdaderamente inconcebible»<sup>87</sup>. Pero esa inconcebibilidad, ¿no será el reconocimiento de una incapacidad fáctica, fruto de la insuficiencia de unos presupuestos filosóficos poco acertados?

#### F) LA FILOSOFIA ANTE LOS CONTENIDOS DE LA REVELACION

Desde un punto de vista histórico, reconoce Kant que sería un deber de la razón aceptar y usar la revelación posible, en cuanto dicha revelación pudiera contribuir al desvelamiento efectivo de valores morales (racionales)<sup>88</sup>. Esta es la razón por la cual él mismo se interesó en cuanto filósofo de modo sincero —aunque sólo indirectamente— por la teología cristiana<sup>89</sup>. Esa aceptación es necesaria de modo evidente en

<sup>86</sup> *Metaphysik der Sitten*; AK VI, p. 487.

<sup>87</sup> *Ibid.*; AK VI, p. 491.

<sup>88</sup> «Si una más alta revelación ha descubierto alguna más clara comprensión en su relación con Dios, la razón en lugar de rechazarla ha de aceptar esa revelación con agradecimiento y usarla» (*Vorlesungen über Rationaltheologie*; AK XXVIII, 2, 2, pp. 1122 s.). Sobre los exactos límites en que es lícito creer en algo, existiendo ciertos fundamentos para ello, G. Martín ha escrito: «confieso que me resulta oscuro qué consecuencias intenta extraer Kant, pero parece probable que al menos algunas creencias basadas en una revelación empírica puedan llegar a ser moralmente admisibles» (G. Martín, *cit.*, 22) N. Fischer, por su parte, precisa en la misma línea que, «si bien la religión de la razón no puede captar lo histórico de la revelación, está en principio abierta a ella. La religión de la razón hace esperar precisamente aquella salvación de los hombres que es predicada en el evangelio de la revelación» (Cfr. N. Fischer, 'Von Nutzen der metaphysikkritik. Kants Stellungnahme zu den 'Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion' *Trier Theologische Zeitschrift* 95 (1986) 18-20). Se opone a estos dos puntos de vista O. Reboul: «Es innegable que esta crítica de la religión se sitúa a sí misma en una línea religiosa que viene del Deuteronomio (*la circuncisión de los corazones*) y llega a los reformadores pasando por los profetas y por el sermón de la montaña. Por otro lado, se funda sobre un racionalismo moral que en su extremo excluye toda revelación, toda intervención real de la gracia, y que puede considerarse como anticristiano». O. Reboul, 'Kant et la religion', *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 50 (1970) 144.

<sup>89</sup> «Como filósofo está dispuesto a prestar a la teología una atención indirecta, ya que primeramente hay que separarla mediante una visión estereoscópica

lo que respecta a la restauración de la moralidad en la historia y tiene como consecuencia la autonomía de la teología, al menos en el campo de la investigación histórica acerca de los orígenes de la religión revelada y sobre los estudios filológicos de los textos sagrados<sup>90</sup>. Desde este punto de vista, como ha puesto de relieve M. Despland, la revelación no puede estar enfrentada a la autonomía: «Después de todo los hombres racionales libres pueden estar necesitados de una ayuda divina específica en la historia. La ayuda divina, en lugar de poner en peligro la autonomía humana y hacer de los hombres esclavos supersticiosos, restaura la autonomía a los hombres cautivos y así los conduce a una madurez libre. En concreto, los hace capaces de hacer de la autonomía, no un principio formal que gobierne el pensamiento humano, sino un poder efectivo que gobierne las relaciones humanas»<sup>91</sup>.

A la vista de todo lo hasta ahora dicho, puede afirmarse que la filosofía de Kant, si bien gravada por principios que le impiden concebir y describir en toda su profundidad los principios antropológicos que preparan la necesidad de una revelación, apunta ciertos atisbos de esa necesaria trascendencia,

pica de las hipotéticas *Größenunterschiede* (es decir, las condicionadas perspectivísticamente). A. Winter, 'Theologische Hintergründe der Philosophie Kants', *Theologie und Philosophie* 51 (1976) 50. Esta atención demuestra en Kant una especial valentía cultural, que consiste en sostener el ideal de la unidad del saber en la existencia cristiana: «no comprendo —escribió Gilson— que un filósofo cristiano pueda nunca alabarse de filosofar como si no fuese cristiano. Seguramente, hay muchos problemas filosóficos cuya solución pueda buscarse y encontrarse sin referencia alguna directa a la fe en la palabra de Dios, pero no podría decirse otro tanto de los problemas fundamentales de la metafísica, de la teología natural y de la moral. A mi propósito debe bastar decir que nunca he concebido la posibilidad de esta división interna de un espíritu en el que una mitad cree independientemente mientras la otra filosofa a su modo». E. Gilson, *El filósofo y la teología* (Madrid 1962) 18-20.

<sup>90</sup> Kant deja a los teólogos una triple perspectiva: partir de los presupuestos críticos del kantismo para ir más allá de ellos (Wegschneider, A. Ritschl); someter la teología a la crítica immanente (Jacobi, Fries); o bien «contentarse la teología con la independencia, cara a la filosofía; reconocer el punto de partida de su método en la revelación de modo tan decidido como la filosofía lo encuentra en la razón; mantener con la filosofía un diálogo, en lugar de cubrirse con el ropaje filosófico y mantener un monólogo cuasifilosófico». K. Barth, *La teología protestante au XIX<sup>e</sup> siècle* (Genève 1969) 168 s.

<sup>91</sup> M. Despland, *cit.*, 237 s. Evans aporta una definición de fe que resulta muy sugestiva al respecto: «La fe religiosa es la convicción (o esperanza) de que la propia consideración se conforma a una consideración autorizada, a la consideración divina». D.D. Evans, *The Logic of Self-Involvement* (London 1963) 140.

manifestados sobre todo en sus *Lecciones de teología racional*<sup>92</sup>. Hay que resaltar que, con todo, el principio que más eficazmente lo separa de la noción cristiana de revelación (aunque pocas veces se muestre dicho principio explícitamente) es su pesimismo radical acerca de la capacidad humana de autotranscenderse y aspirar audazmente a *ser como Dios*<sup>93</sup>. Pero resulta que tal es precisamente el fin de la revelación cristiana: Dios desea que el hombre participe activamente en la vida divina, que se relacione con Dios como un hijo, que se divinice. El regiomontano, por el contrario, asume que Dios es «un ser tan heterogéneo» que «no puede ser imitado, podemos tan sólo ser obedientes a sus dictados»<sup>94</sup>.

JOSE MIGUEL ODERO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra

<sup>92</sup> Cfr. K. Beyer, *Untersuchungen zu Kants 'Vorlesungen über die philosophische Religionslehre'* (Halle 1937).

<sup>93</sup> Dicho pesimismo tiene una explicación teórica omnipresente en la filosofía trascendental: la existencia del 'mal radical'. Este tema, aunque sea una novedad de la '*Religion*', corresponde «a una convicción profunda y permanente del filósofo. Esta convicción personal es el pesimismo moral, cuyas manifestaciones se hallan a lo largo de toda su vida» (J.-L. Bruch, *cit.*, 46).

<sup>94</sup> *Vorlesungen über Moralphilosophie*; AK XXVII, 1, p. 322. Sin embargo, en sus últimas anotaciones, Kant considera la posibilidad de «una especie de nueva creación (de influencia sobrenatural)» (*Opus Postumum*; AK XXII, p. 620). Leibniz, continuando la tradición del pensamiento cristiano inspirada en datos bíblicos, subrayaba la semejanza fundamental con que Dios ha querido dotar al hombre: «en nuestro ser propio se encuentra una infinitud, que es un vestigio, una imagen de la omnisciencia y de la omnipotencia de Dios». G.W. Leibniz, *Traité de vraie Théologie*, en: G.E. Guhrauer (ed.), *Leibniz's Deutsche Schriften*, I (Berlín 1838/1840) 411.